communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас”
София, бул. „Патриарх Евтимий” 22
тел. 9815670

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

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Калин Янакиев

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

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2011 г. списание „Християнство и култура” излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.
Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусионни проблеми от областта на християнството и културата.
Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Вл. Градев, проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.
Списанието е свободна дискусионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура”, 2011
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!
Цена 5 лева.

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

ISSN 1311 – 9761

В този брой представяме новооткрити и непубликувани портрети на монаси от Атон, предоставени от архива на проф. Михаил Енев.

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА
година X/2011/брой 2 (59)
ЗИМА

съдържание

Християнство и истина 5

Въпроси на православната еклесиология митр. Йоан (Зизиулас)

Брак и общение прот. Добромир Димитров

Симеон Нови Богослов и богословието на личния опит паст. Данаил Игнатов

Християнство и общество 39

Християнската вяра и цивилизацията Еманюел Муние

Радикалният консерватизъм на Жозеф дьо Местр Светослав Малинов

Християнство и история 71

Разрояването на царете – девалвация на титлата или промяна на политическия модел през българския XIV век Петър Николов-Зиков

Свидетели на вярата 90

Тайната на Едит Щайн Владимир Градев

Философско-етически дебат 97

Свобода или зависимост на волята: средновековната и съвременната версия на един философско-етически дебат Калин Янакиев

„Чудовища" и „хорица" на везните. Българската дискусия за сътрудниците на комунистическите тайни служби и възможността за морална оценка, прошка или заклеймяване. Първа част Александър Кьосев

Бог и моралът Ричард Суинбърн

Християнство и наука 125

Практическата теология и теорията на релевантността в преводната теория Мая Минчева

Преглед 137

Медиен обзор на християнската тема в световния печат (януари – март 2011) Мартин Осиковски

Галерия 143

професор Михаил Енев

Йоан Зизиулас, митрополит Пергамски (род.1931 г.), е един от най-големите съвременни православни богослови. Професор по догматическо богословие в Солун и по систематическо богословие в Лондон и Глазгоу. Архиерей е на Константинополската патриаршия. Автор на многобройни съчинения, най-известните измежду които са: *Битието като общение*, *Единството на Църквата в св. Евхаристия и епископата през първите три три века*, *За човешката способност и неспособност*. Публикуваният тук текст е част от курса на Йоан Зизиулас *Лекции по християнска догматика (Lessons of Christian Dogmatics)*, четен в Богословския факултет на Аристотелевия университет в Солун през академичната 1984/1985 г.

Пергамски митрополит Йоан (Зизиулас)

ВЪПРОСИ НА ПРАВОСЛАВНАТА ЕКЛЕСИОЛОГИЯ

Увод

Когато става въпрос за еклесиология, смятам, че основна и най-важна тема представлява подчертаването на особената идентичност на Църквата, така че познанието за нея да бъде правилно и ясно. За съжаление понятието *Църква* в нашето съзнание и в нашето богословско разбиране не притежава някаква конкретна идентичност. Така че ако някой постави въпроса: „Какво е това Църква? Каква е нейната идентичност и каква е нейната особеност?", съвсем сигурно е, че ще получи многобройни и разнообразни отговори, които, ако се подредят, вероятно ще говорят и за множество други неща. Въпреки това единствената и характерна особеност на Църквата (по отношение на другите догматически учения) не е достатъчно ясна в нашето съзнание. Да речем, мнозина мислят, че Църквата се свързва с организирана историческа общност, чиито главни характеристики не се различават от онези, които се срещат и в другите общности в историческото битие. Днес, преди всичко на Запад, съществува богословски проблем за разликите между *еклесиология и социология*. Във всеки случай Църквата притежава и известни социални елементи. Задълбоченото наблюдение върху историята на Църквата би открило определени социологически характеристики, каквито се срещат и извън Църквата.

Затова, ако вземем под внимание как се развива еклесиологията в рамките на римокатолицизма и протестантизма, ще видим, че тя не се различава много от социологията. Думата *Църква* (Ἐκκλησία) е свързана с латинското понятие societas, което, нека бъде отбелязано, не може в пълнота да предаде широкото и обхватно гръцко κοινωνία (общност, причастност и т.н.). Това разбиране гледа на Църквата като на организирана общност с определени правила (канони), нравственост, идеология и управление. Такова разбиране, макар и да преобладава в продължение на векове в римокатолицизма, днес постепенно изчезва. Всичко това без съмнение се случва поради факта, че и чисто социологическото наблюдение на общността като някакво сдружение, основано на определена етика, идеология и административно устройство, в по-ново време постепенно се загубва по много и различни причини. Не само че обществото се различава в различните държави, но то се разпада дори в рамките на една-единствена държава. Днес по много начини се оспорва конвенционално етическото, идеологическото, дори и държавното устройство на обществото. В същото време, от друга страна, на сцената излизат нови стремежи и различни форми на организиране на социалния живот. Взимайки под внимание всички тези социални тенденции, еклесиологията на Римокатолическата църква се отдалечава от понятието societas.

Докато в римокатолицизма присъства различна организация от онази, която съществува в обществото, то в протестантизма секуларизацията почти е изхвърлила елементите на църковна организация, така че тя в голяма степен е неясна и не се различава ясно от политическата структура на обществото. Рационалистичният елемент на протестантизма претърпява влияние от промяната на социалните теории така, че в зависимост от случая може да се видят известни марксистки или капиталистически влияния върху протестантската общност. В идеологически смисъл протестантските църкви се ръководят и управляват от социалните схващания, които преобладават в областта на етиката. Правното устройство на протестантската етика се движи между това, което е общоприемливо, и абсолютната свобода. Би могло да се каже, че в протестантизма не съществува граница, която да отделя еклесиологията от социологията, и че едната прониква в другата.

В традиционния протестантизъм (каквито са калвинизмът и лутеранството), където основно се набляга на догмата, може да се забележи зависимост на Църквата от *изповядваната вяра*. Впрочем единствено от изповеданието на вярата зависи и наименованието на Църквата (лутеранска или калвинистка). Така Лутерантска църква е онази, която припознава своята идентичност в Августиновото изповедание на вярата и т.н.

Тази начална схема се отнася преди всичко за еклесиологичната ориентация на Запада, но непосредствено се докосва и до православната богословска мисъл, която все още не е разработила някаква систематична еклесиология. В действителност еклесиологичните текстове на новите православни богослови не представляват нищо друго освен избор между еклесиологичните форми, за които говорих по-горе. Най-срещаният елемент, който представлява заемка от Запада, е вероизповедният или конфесионален подход към еклесиологията. Ако някой по-

пита по какво Православната църква се отличава от останалите, на основата на преобладаващата еклесиология ще получи следния отговор: тя има различни символически текстове и паметници. Би трябвало, разбира се, да се подчертае, че по този въпрос ние православните в исторически смисъл сме попаднали в протестантския капан и изобщо под западното разбиране за Църквата. През XVII в., когато на Запад се появяват изповеданията на вярата, православните са предизвикани да се изяснят кое изповедание признават и приемат. Така се започва със съставянето на изповедания, с които да се покаже православната идентичност. Във връзка с въпроси, по които не се съгласяваме със Запада, понякога взимаме аргументи от римокатолиците, за да се противопоставим на протестантите, а друг път точно обратното. В тази връзка изповеданията на Петър Могила и Доситей Йерусалимски представляват латинско влияние, а изповеданието на Кирил Лукарис – протестантско влияние, докато среден път е онзи, който следва Митрофан Критопулос. Този факт лесно може да се обясни, защото природата на православната еклесиология е напълно различна и не е възможно тя да гради своята идентичност върху изповядваната вяра. Но в края на краищата, откъде ние, православните, черпим идентичността на нашата Църква? Тук и ние имаме дълга история. Православното учение за Църквата извира от опита на връзката на човека и света с Бога, така както тази връзка е преживяна в църковната общност в течение на векове. Освен това, подобно на цялата догматика, и еклесиологията е преживяване, опит, свързан с начина на съществуване на Църквата. Богословите допълнително създават учения и схеми във връзка с този опит или често – както за съжаление се случва в наше време – прекаляват, създавайки главно собствени теории. Все пак единственият постоянен критерий за разбиране на еклесиологията остава само опитът на Църквата.

Обобщавайки и донякъде схематизирайки нещата, бих казал, че съществуват два основни опита, от които ние, православните, черпим съдържанието на еклесиологията. От една страна, това е *св. Евхаристия* – литургическият опит, който е достъпен за всички верни в света. От друга страна, това е *аскетическият опит* и монашеският подвиг, който избират отделни верни в Църквата. Освен тези два, никой друг опит не е оказал толкова решително влияние за създаването на православното еклесиологично съзнание. Между другото, в римокатолическия и протестантски Запад по особен начин влияе мисионерският опит, защото за тях Църквата по своята идентичност представлява институция за придобиване на мисионерски плодове. Обратно на това, в православното богословско Предание и народното благочестие мисионерската дейност не играе водеща роля. Когато един православен каже, че отива на църква, това не означава, че той тръгва да проповядва Евангелието на туземците в някой край на света, нито че влиза в църквата, за да слуша проповед (така бе поне доскоро), но за да присъства на литургичното събрание, да се моли заедно с общността на верните и най-вече да участва в св. Евхаристия. По този начин в православното Предание понятията *църква и храм* са тъждествени. Макар и Западът да наследява от ранната Църква тази тъждественост, съвременните западни богослови, разсъждавайки рационално за нещата, смятат, че не трябва да се говори за отиване на Църква, а за отиване в храма. Ханс Кюнг изрично

набляга на тази разлика (от която бе въодушевен и Никос Нисиотис), смятайки, че в този случай е правилно да се използва думата храм. Между другото, никой от православните не казва, че отива в храма, а че отива на църква. Това никак не е случайно, защото народното благочестие по този начин насочва към истинската идентичност на Църквата. Споменахме тези противоположни положения, за да покажем тази характерна нагласа и преимущество, което Православната църква дава на богослужебния опит, а не на мисионерската дейност.

В днешно време всички сме вкусили от отстъплението, което претърпя новогръцкото църковно съзнание под влияние на религиозните братства и организации, които наблягаха на мисионерството и проповедта. Този пиетистки стремеж проникна и в литургичната практика на Църквата, довеждайки до изопачения и хаос в божествената Евхаристия. Действително, човек го обзема тъга, когато се убеди в това, доколко всички тези нововъведения вече са нанесли вреда. Защо литургийната проповед се прави по време на *причастния тропар*? Като отговор най-често се привежда аргументът, че не е възможно проповедта де се осъществи по-рано, поради това че тогава присъстват по-малък брой верни. Та нима идването на църква е свързано изключително и само с проповедта? По този начин много проповедници култивират някакво *проповеднически благочестие*, това обаче нанася щети на евхаристийната практика и опит, и води до появата на изопачения в православния етос. Много „учени" свещеници по време на божествената Литургия не четат евангелските зачала напевно, за да може народът да „разбира". По подобен начин мисионерската ревност и в други области прогонва усета за тайната на Църквата. Но, по някакъв начин, всички сме наясно, че такива стремежи отстъпват от православното Предание и литургичната практика.

За православното богословие най-важната характеристика, която изразява идентичността на Църквата, не е нито мисионерството, нито различните *изповедания на вярата*. В божествената Евхаристия не използваме някакво отделено, различно изповедание или някаква част от академичен наръчник. Всичко това, разбира се, съществува, но е в рамките на живота на Църквата. Онова, което е единствено общо с останалите Църкви и конфесии, е фактът, че в епицентъра на Църквата (в Евхаристийното богослужение) *Символът на вярата* има своето място. Въпреки това, настанявайки православното самосъзнание само на основата на Символа на вярата, не бихме могли да се различим от инославните християнски общности. Следователно ясно е, че само тези два елемента, които по-рано приведох, а именно божествената Евхаристия и монашеското предание по решителен начин формират православното съзнание относно идентичността на Църквата. В нейното търсене би трябвало да прибегнем до тези два еклесиологични фактора. Тук, между другото, настъпва сериозен богословски проблем, който е свързан с вродения антагонизъм между литургичния и аскетичния момент. Пак поставям този въпрос по схематичен начин, за да предизвикам вашето недоумение и за да се задълбочим, и отново сериозно да разгледаме определените факти. Антагонизмът между евхаристийно-литургичния и монашеско-аскетичния подход към еклесиологията има достатъчно дълбоки корени в историята. Ще се опитаме да направим кратко пътуване в миналото, за да

видим как се проявява този раздор, който накрая може да се окаже пагубен.

От историческото изследване, което проведох, разбрах, че такъв антагонизъм в началото не съществува, тъй като основният еклесиологичен момент е литургичната практика и преди всичко божествената Евхаристия. За това свидетелства Новият завет и поне първите два века от историята на Църквата. При св. Игнатий Антиохийски и при св. Ириней Лионски, дори и при св. Юстин Мъченик (следователно през целия втори век) идентичността на Църквата се основава на извършването на божествената Евхаристия. Проблемът, във връзка с другия антагонистичен фактор, се появява при александрийските богослови, и то главно при Климент и Ориген. Този проблем на Изток се развива успоредно с установяването на монашеството, което е под силното влияние на александрийските учители. Така се формира нов подход и основа на еклесиологията. Важно е да се отбележи и това, че Ориген и александрийските богослови от това време са под идеологическото влияние основно на платоническата философия.

Според учението на платонизма идентичността на всяко битие почива в неговата изначална идея, която съществува преди историята и времето. Теорията за вечната и самосъществуваща идея, която създава архетипите на всяко битие, се подразбира по следния начин: ако нещо наистина съществува, имайки конкретна идентичност, то не може да се види в съществуващия материален свят – който е разрушим и който непрекъснато променя своето състояние – но може да се види в отговарящата на него идея, която единствено остава вечно непроменима. Според мярата, в която едно променливо битие участва в своята първообразна идея, то придобива и своята истинска идентичност. За александрийските богослови, които са под силното влияние на платонизма, Църквата черпи своята идентичност от надвременния и вечен свят на идеите. В идеалния свят владее *Божият Логос*, Който обединява в себе си всички логоси на битията. Оттук и самата Църква извежда своята истинска идентичност от този Божий Логос. Подобно на типичното платоническо разбиране, човешките души също така получават своята идентичност единствено когато встъпят и участват в универсалния Логос. Следователно на въпроса за битието на Църквата александрийските учители отговарят със съединяването на вечните души с Вечния Логос. Макар Оригеновата идея за безсмъртието на душата да не успява по решителен начин да проникне в монашеското съзнание (тъй като е осъдена от Петия вселенски събор), все пак е централен момент за александрийското предание. Именно съединението на душата с Логоса играе значителна роля и има важен принос в образуването на духа на аскетизма. Между другото, тъй като за хармоничното съединяване на душата с Логоса имат участие и чувствените моменти и конкретно страстите, а това е телесното присъствие вътре в течението на времето, основното призвание на Църквата е в това да създаде възможност на човека да се очисти от това, което пречи за неговото съединяване с Логоса. Така идентичността на Църквата можем да схванем като някаква *лечебница за душите*, докато монашеството представлява именно онзи благодатен метод вътре в Църквата, чрез който се осъществява очистването на душата от страстите и нейното съединяване с Божия Логос. Ясно е, че в подобно схващане се придава огромно значение на човешкия ум, който трябва да

бъде очистен от чувствените помисли, тъй като умствените помисли само в своята чистота могат да осъществят съединяването и свързването с Висшия Логос, с който са, впрочем, и в природно сродство.

В съзвучие с тези особени методи и пътища за издигане, очистване и отхвърляне на чувствените помисли центърът на тежестта на еклесиологията започва да се измества в тази посока. Така богослужебният и евхаристиен момент постепенно загубват своето изначално значение и се превръщат в *средство за постигане на целта*. Евхаристийното събрание на Църквата, т.е. св. Причастие се използва само като помощник в борбата със страстите. Намаляването на значението на литургичния фактор, до което води александрийският метод и едновременно с това развитието, и разпространението на монашеството има голям отзвук в естествените граници и владеещата атмосфера на платонизма (именно в православния Изток в границите на Византия преобладава Платоновото учение). Впрочем в този период все повече се засилва схващането, че съществува *умствен свят*, който е по-възвишен от чувствения и материален свят. Всичко това дава възможност да се даде предимство на *изцелителното*, а не на *евхаристийното* разбиране на еклесиологията. Все пак единият подход не прекъсва другия, така че не може да се каже със сигурност, че един от двата момента представлява главната характеристика на Църквата.

Вероятно би било най-лесно да се каже, че и единият, и другият момент съставят идентичността на Църквата. Такова гледище обаче не задоволява мислещия човек, тъй като в действителност не може да се смята, че абсолютната и окончателна идентичност на Църквата се намира само в тези два подхода. Какво в евхаристийното и изцелителното схващане за Църквата е окончателно и абсолютно, и какво относително и вторично? Тук, по мое мнение, се състои целият проблем на еклесиологията в рамките на православното богословие. Стреми ли се Църквата към това да преобрази мислещите същества – в общност на ангелско състояние? Дали първообразът на човека, първообраз, с който Църквата желае да се свърже, се съдържа в света на невеществените и безтелесни ангели или във вещества и телесен Логос? Изследвайки текстове на св. Отци, можем да се уверим в това, че и те говорят за известни различия. Много са онези, които, схващайки consensus patrum по западен начин, биват съблазнявани от такова мислене. Във всеки случай известно е, че и между отците съществуват различни подходи. Подходът на св. Ириней Лионски и св. Игнатий Антиохийски не е тъждествен с Оригеновия подход. Ориген, макар и да не е сред св. Отци на Църквата, все пак в голяма степен има влияние над много отци. Оригенистки елементи присъстват в богословието на всички до кападокийците. Такива елементи съществуват и в течение на по-късните векове, така че достигат и до нашето време. Едновременно с това оригенизмът влияе и върху църковната поезия и химнография, където като образец на светостта е представен преподобният подвижник. В божествената Евхаристия образец за човека е въплътеният Логос, богочовекът Христос, Който заедно с човешката природа приема в себе си и цялото веществено творение. Това *приемане* от страна на Христос, както и насочеността на целия свят към Него, ни представя по превъзходен начин опитът на Евхаристията. Така в Евхаристийната еклесиология цел-

та и идентичността на Църквата, както и въпросът кой е *свят* в Църквата, се разглежда в напълно различна перспектива. Хармоничното отношение на тези два възгледа – изцелителната и евхаристийната еклесиология – осъществява св. Максим Изповедник в своя динамичен богословски синтез.

Писателят на *Мистагогия*, като монах, добре познава както оригенистката традиция, така и неоплатонизма – господстваща философия и терминология в неговата епоха. Употребата на всички тези параметри от страна на св. Максим кара мнозинството от изследователите да го свържат с Оригеновата линия, сред т.нар. „платонически отци". Характерен е случаят с Балтазар (Hans Urs von Balthasar), който в своята книга *Kosmishe Liturgie*[1] (1941 г.) първи изнесе на показ богословската мисъл на св. Максим. В тази книга швейцарският теолог сериозно анализира богословската мисъл на св. Максим, като смята, че определени оригенистки елементи преминават през цялото творчество на светия Изповедник. Американският богослов Роберт Шерууд (Robert Sherwood) в един дълбок анализ на богословието на св. Максим поправи погрешната Балтазарова оценка. Той доказа, че св. Максим преминава през „оригенистката криза" (както той я нарича) и че накрая поправя и отстранява оригенизма от своето богословие. Във второто издание на книгата си (1961 г.) Балтазар е принуден да поправи онова, което е твърдял във връзка с набедения оригенизъм на св. Максим. От една страна, св. Максим Изповедник познава добре оригенизма и неоплатонизма, както впрочем го познават и всички учени монаси на Изток. От друга страна, той силно преживява опита на Църквата. Св. Максим смята, че оригенизмът може да бъде изправен в самата му основа, за да може да се завърне в онова, което той нарича евхаристийна еклесиология. Със своя обдарен ум св. Максим осъществява наистина величествен синтез между тези два еклесиологични подхода. Разглеждайки божествената Литургия в нейните космически измерения, той вижда, че евхаристийната анафора представлява онзи окончателен елемент, който изразява идентичността на Църквата. Изцелителната еклесиология той смества в границите на преображението на целия чувствен и умствен свят и неговото довеждане до Христа, както и в границите на човешките отношения към другите хора и към вещественото свят. С други думи, очистването и избавлението на света от негативните елементи на злото е необходимо, но все пак не представлява крайното предназначение на Църквата. Окончателното назначение на Църквата се състои в преображението на цялото творение и неговото възнесение към Бога в небесната литургия на Царството. Църквата е, следователно, работилница, където наистина се осъществява очистването (във всеки случай това да не се смесва с възможността тя да създава общество от безтелесни ангели, както учи Ориген), но Църквата спасява този вещественото свят с това, че го възвежда към Бога и така му дава измерение във вечността.

По този начин богословският синтез на св. Максим открива идентичността на Църквата. Не можем да занемарим изцелителния момент на Църквата, но и не можем да го приемем като краен критерий на еклесиологията. Той е важен и необходим, доколкото е в рамките на евхаристийното разбиране за света и го

1 Космическата литургия (нем.)

приемем като преображение, а не като обезвреждане и отхвърляне на веществените и телесни фактори. Историята на Православната църква преминава през този път, който води между двете крайности. Понякога ударението пада на единия, а понякога на другия фактор, но винаги в рамките на хармоничния синтез така, както го изразява св. Максим Изповедник.

Проблемите настъпват, когато богословите започнат да приемат и поддържат само едното от тези две становища и в него едностранно се опитват да изчерпват цялата истина. Тогава се достига до психология, която клони към фанатизъм, този odium theologicum (богословска омраза) и повърхностната ересиология създават нездрави явления и състояния. Такъв вид погрешно разбиране и едностранност е налице и във връзка със св. Максим; именно за неговата еклесиология в евхаристийна перспектива се говори само като за нещо второстепенно. По мнението на мнозина той е преди всичко представител на изцелителната еклесиология. Най-голямото зло обаче идва във връзка с късните отци и особено във връзка със св. Григорий Паламà. Неговото учение е отличено като знаме, което определя идентичността на Православието в противовес на християнския Запад. Досегашните изследователи на богословието на св. Григорий Паламà едностранно смятат, че този светец исихаст е класически представител само на изцелителното, а не и на евхаристийното богословие. Впрочем много, предимно западни изследователи твърдят, че съществува известно противопоставяне на исихастите с останалите евхаристийни богослови на XIV в., какъвто е например св. Николай Кавàсила. Смятам, че е потребно да се започне нов подход към богословието на този Солунски архиепископ, като се вземат предвид всички негови писания – от неговите полемически беседи до пастирските проповеди. Тогава би станало ясно, че той въобще не е отдалечен от св. Максим – напротив той доразвива неговото богословско предание, в което хармонично са обединени двата подхода към еклесиологията и където евхаристийният подход, както ми се струва, представлява онзи окончателен критерий.

Между другото, освен чисто теоретическите последици от антагонизма, който посочих, съществуват и определени практически проекции, които създават пастирски и институционални проблеми в нашата съвременна църковна действителност. Тези проблеми са главно в сливането на институцията на епископа и институцията на монаха. От една страна, епископът като предстоятел на божествената Евхаристия и изразител на евхаристийната еклесиология решава къде трябва да почива идентичността на Църквата. От друга страна, монахът със своя изцелителен подвиг дава мярката за святост, по която Църквата трябва да припознае своята идентичност. Естествено че такъв антагонизъм между тези две институции (епископът и монахът) винаги е съществувал – поради това през IX в. съборните канони определят строги епитимии за онези монаси, които се стремят към абсолютизъм в Църквата, подчинявайки тяхната духовна компетентност на местния епископ.

В наше време проблемът с бурното навлизане на монашеството в света, като институция и начин на мислене на Църквата, е особено изразен. Монашеството, което се заражда като оттегляне от света, сега е в света. Развива се

стремеж монасите да се движат вътре в света – за да пренесат сред хората и семействата аскетичните критерии и методи, във връзка с разбирането и аскетичния живот такъв, какъвто е в манастира. Например понятието *послушание* като аскетически идеал, който монахът поема върху си, приемайки пострижение пред Бога и пред хората и обещавайки неговото изпълнение. Това разбиране се пренася и извън монашеството, образувайки някакво аналогично църковно живеене и действие. Така, от една страна, се забелязва появата на отделни миряни, които се стараят да станат монаси без пострижение, без обет за послушание. А от друга страна, онези, които полагат обет за послушание и прекарване на живота си в манастир, още на другия ден след пострижението тръгват по света, за да направят монаси християните, които живеят в света. Това нездраво състояние в наше време се появява като последица на западния опит за мисионерска ревност, който в Гърция проникна посредством „християнски организации", предизвиквайки пълна бъркотия в еклесиологията. Може да се види, че православното съзнание днес, както никога по-рано, е в пълен хаос. Когато монахът излиза от манастира, за да проповядва на света, е обзет от усещането, че спасява света, което представлява замяна на монашеския идеал с мисионерски дух. Някога монахът е напускал света, чувствайки голяма потребност за собственото спасение. Сега християнинът става монах, за да спасява другите. Във всеки случай не е малък броят на миряните, които имат цяла купчина колебания: например към кого са длъжни да показват послушание. Така днес съществува истински възел от практически проблеми за хора, които не знаят какво да правят в дадения момент със своя живот и на околните, възел, който по-рано не е съществувал.

Смесването на мисионерската ревност и изцелителния метод, подценяването на евхаристийното разбиране и вероизповедния начин на размишление в богословието са довели до такова състояние – да не може вече да се види истинската идентичност на Църквата, мястото и начинът, където се проявява животът на Църквата. Живеем във време на богословски смут и нашата същинска пастирска отговорност като богослови е в това да помогнем на човека да се измъкне от тази бъркотия. Това, естествено, не може да се осъществи с крайно рационално раздвояване, но раздвояване, осъществено в рамките на органичния синтез между литургичната и аскетична перспектива на еклесиологията.

Въпроси

Въпрос: Проблемът с изцелителната еклесиология е вероятно в това, че с нейния съзнателно-теоретичен метод се забравя важността на *евхаристийно-социалното* разбиране на личността. Забелязва ли се този недостиг на личността в изцелителната еклесиология?

Отговор: В изцелителния подход към еклесиологията определено се дава предимство на гносеологията. Поради това е налице подчертан интерес и занимаване с въпроса за познанието, познанието на Бога или за познанието, осъществено от благодатните дарове на това познание, дарове, които имат особена тежест и привлекателност. Ако някой ти открие какво ще ти се случи утре или ако

познае за какво мислиш в момента, тогава е възможно да помислиш, че именно тук (в благодатния дар на предсказанието) се намира същината на нещата и същината на самата Църква. Напротив, ако някой друг прекарва времето си в болницата, миропомазвайки болните – това има второстепенно значение. Така гносеологията придобива своеобразно преимущество пред онтологията, за която важността на *личността* и *общността* (като идентичност, която произлиза от конкретната връзка) имат решаващо значение. Тази връзка и общност се простират в границите на целия веществен свят, т.е. в природната среда. Трябва да бъде отбелязано, че едва сега започваме да осъзнаваме *духовните* предпоставки на т.нар. екологичен проблем. Във всеки случай разочарова, наймеко казано, незаинтересоваността на мнозинството православни за опасностите, които заплашват нашата природна среда.

Въпрос: Доколко взимаме под внимание цялата тази бъркотия, какво ни предстои като практическа възможност и като реализация?

Отговор: Моето предложение е да се заемем да изучаваме тези проблеми задълбочено, без да се влияем от днешния хаос. Оптимист съм – основавам се на историята и на определени богословски предпоставки – че в Православието, дори и при така съществуващата бъркотия, има незабележимо течение, на което, ако попаднем, ще открием автентичния еклесиологичен опит. Историческият път на Православието в Русия например е твърде потресаващ. Какво не е преминало през православното съзнание на руския народ: навлизане на протестантска и римокатолическа пропаганда, западничество, бъркотии и разколи, атеистична идеология, гонения… И наред с всичко това, отделни хора като о. Георгий Флоровски са били в състояние да се срещнат със смисъла и първообраза на Православието. Такива изрази и прояви на подземните течения на православното Предание често се забелязват в небогословски кръгове, които макар и необразовани, притежават изтънчен усет за неговото култивиране чрез изкуството или чрез други фактори. Във всеки случай, ролята на богословието днес се състои в разгръщането и изваждането на повърхността на онова, което наричаме Православие, с всички съпровождащи го бъркотии и проблеми. Убеден съм, че нещо се случва в този смисъл. Когато по нашите земи например виждаме как обикновени хора идват в Църквата, която почитат, ясно ми е, че те със своя живот и със своите дела по-скоро инстинктивно свидетелстват за битието и идентичността на Църквата. Рационалните и пиетистки проповеди на разни богослови може би са се опитали да „поправят" това народно благочестие. С налагането на цяла система на поведение и начин на мислене новогръцкият пиетизъм се опитва да отклони и да отчужди това подземно, невидимо течение на Православието, което тече от векове. Следователно моят оптимизъм се основава на опита от близкото минало. Колкото и години да продължава експериментът, никой и нищо не е в състояние да отклони това незабележимо течение на православно самосъзнание. Съвременното богословие може би трябва да се върне и отново да се потопи (=кръсти) в тези народни прояви на православно благочестие.

Въпрос: Бихте ли ни дали някои характерни примери в тази посока?

Отговор: Начинът, по който хората схващат своето отношение към Църквата, към светците, към иконите, е отношение на непосредствена личностна близост. Това е онтологическа връзка, която не преминава през призмата на ума, така че не гледа на нещата гносеологически и етически или мисионерски и идеологически. Конкретно казано, поддържам това, че основният фундамент, върху който се осъществява православната свяст, е връзката с Бога, като връзка на *общение със светиите*, която обхваща и включва, и вещественото елемент на творението. Когато някой в храма прави нещо, което е обещал, или когато пали огромна свещ, свещеникът ще го подсети, че „от всичко това няма полза, ако в това време нямате на ум…". Но онова, което действително има значение и е важно, не е това, което човек мисли, но това, че той проявява активност, действа: оставил е своята къща, отишъл е на църква, в общение е със светиите. В гносеологичен смисъл той може и да не е тук, но в онтологичен *е*. Необходимо е също така да отхвърлим схващането, че Литургията има каквато и да е друга цел освен осъществяването на онтологическа връзка с Бога, с другите и с целия свят. Св. Евхаристия няма гносеологическа цел (както е при проповедта например). Обикновеният вярващ не идва в църквата, за да размишлява, затова той не разбира проповедта, колкото и да е проста тя. Нещата са разбираеми, когато например се споменават имената на някои светци, тогава всички присъстващи правят кръстен знак. Това означава, че вярващият, макар и да не участва с разума си в следенето на проповедта, той все пак непосредствено осъществява своето лично отношение към светците. Вярващият християнин е дошъл, за да осъществи лична връзка с *общността на светиите*, докато проповедникът желае да създаде идеи за предметите и нещата. Обикновено не придаваме на божествената Евхаристия предназначението, което е водещо и най-много ѝ прилича. Жалко е това, което се среща най-вече сред „образованите" ни свещеници, а именно да се вярва, че трябва да се проповядва, защото „хората са дошли, за да чуят проповед". Без да знаем самите ние къде се намира идентичността на Църквата, учим другите какво трябва да правят. Естествено, Православието може да съди и да поучава света, но едва тогава, когато преди това очисти своите схващания за православност от чуждите изобретения, които закриват неговата истинност и особеност.

Превод от английски: Павел Павлов

Протойерей Добромир Димитров е роден през 1976 г. в гр. Русе. Завършил е магистратура по иконография (2002 г.) и магистратура по теология (2006 г.) в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“.
От 2008 година е редовен асистент по църковно право към катедра „Историческо и практическо богословие“ към Православния факултет във Велико Търново.
Ръкоположен е за клирик на Българската православна църква през 2001 година.

Протойерей Добромир Димитров

БРАК И ОБЩЕНИЕ

Съвременните психолози и социолози анализират безрадостния семеен живот и са разтревожени от неустойчивостта на брака и от болката, която тази неустойчивост причинява – както на съпрузите, така и на децата. Ако се вземе предвид огромният брой провалени бракове, може да се стигне до заключението, че изначалният смисъл на брака се оказва неразбираем за съвременния човек. Днес едни разглеждат брака като брачна институция или просто като частен договор и му придават утилитарен характер, а други го разглеждат единствено във връзка с неговия социален или правен статут. В този случай семейството се превръща в малка частица, клетка от държавния организъм, натоварена с голяма тежест, далеч не по силите ѝ[1].

Всеобща констатация е, че модерният, урбанизираният човек от съвременното западно общество е силно секуларизиран и отрича всички християнски духовни ценности, които са били основа за цялостния живот на неговите предци. Днес дори се говори за постхристиянска култура[2], заменяща старите ценности с нови, чисто материални и консумативни. Начинът на живот на съвременния човек е строго определен, всеки индивид се стреми (а и е стимулиран от медиите) повече да произвежда и повече да консумира, както материални, така и *духовни* продукти. Този начин на живот неминуемо се отразява върху взаимоотношенията между мъжа и жената, върху целостта на брака и върху възпитанието на децата. Трафикът на хора, включително деца с цел сексуална експлоатация, прераства в истинска епидемия, а производството на порнографски материали носи на създателите си милиарди долари годишен приход. Лесният достъп до такива продукти чрез различните медии (главно телевизията и интернет) допълнително формира образа на едно консуматорско отношение към мъжа и

[1] Вж. Сурожки, митр. Ант. Брак и подвижничество. С., 2001, с. 14–15.

[2] Вж. Бигович, Р. Църквата и постмодерността. – Във: Църква и общество. С., 2003, с. 304.

жената и загубването на личностното отношение към тях (т.е. вместо като уникална личност, образ Божий, човекът се възприема като обект на хедонистични[3] страсти).

През последните десетилетия разводите в западния свят драстично са се увеличили, а живеенето без брак е статуквo на много млади хора поради факта, че бракът вече се приема или като нещо отживяло, или като своеобразен протест към лицемерието на родителите и техния брак, или като лишен от свобода начин на живот. Изневярата (прелюбодеянието) се приема за нещо нормално, а разводите, породени от войнстващ егоизъм, стават факт, който има тежки последствия най-вече върху децата и тяхната психика. Общението в брака е престанало да бъде истински дълбоко и се оказва все повече на едно психологично ниво, поради което винаги може да бъде прекъснато.

Истинската причина за споменатите проблеми може да се сведе до основния екзистенциален проблем – нарушаване на общението с Бога, което неизбежно води до отчуждение и към човека. От богословска гледна точка отчуждението от другия е равносилно на *смърт*.

Корените на всичко това обаче не са свързани с модерния начин на живот, те са много по-древни и се простират до прародителския грях на Адам и Ева.

Човекът е сътворен за *общение* и с потенциал за вечен живот. Както Бог няма едно Лице (една Ипостас), тъй като е Бог на любовта и троичното общение, така и човек не би бил наистина образ Божий, ако би останал една затворена в себе си монада, без да отобразява специфичното общение в Своя Творец[4]. Това изразяват и думите на Господа: „Не е добре за човека да бъде сам" (Бит. 2:18). И Той създава Ева от Адам, за да го предпази от тази самота – „мъж и жена ги сътвори и ги благослови, и им даде име „човек" в деня на тяхното сътворение" (Бит. 5:2).

При самия творчески акт Адам и Ева са създадени да бъдат *като Богове*, но съблазнени от дявола и избирайки друг път към богоуподобяване[5], различен от Божия план за това, те променят начина си на съществуване. Това става поради факта, че първите хора поставят в центъра на своя живот себе си, а не Бога, който е начало и причина на тяхното съществуване. Отделени от Него, те започват да съществуват по законите на тлението и смъртта[6].

Именно тяхното отчуждение от Бога, разкъсването на битийната връзка и на общението с Него, свежда живота на Адам и Ева до едно автономно съществуване, което черпи сили единствено от тварната им природа. Нещо повече, общението между самите тях също се разрушава. Скриването от лицето на другия, скриването от Лицето на Бога (ср. Бит. 3:8–9), усещането за голота и срам, което съпътства греха, се изразява със съзнанието за факта, че *другият*

[3] От гръцки 'ἡδονισμός – 'удоволствие'.

[4] Вж. Staniloae, D. Teologia Dogmatica Ortodoxa. IBMO, Bucuresti, 1997, vol. 1, p. 130.

[5] Богоподобие им предлага и дяволът – нещо, което Адам и Ева приемат като вложено в тях. По този начин те с(ъ)грешават, т.е. пропускат своето предназначение. Оттам и думата *грях* ('ἁμαρτία – 'пропуск, грешка').

[6] Вж. Пенов, Здр. Основи на Православната вяра. В.Т., 2008, с. 91.

до нас ни разглежда вече само като обект на своите желания, той ни *обективира*, лишавайки ни от неповторимата ни, най-дълбока уникалност, и чрез срама си ние се опитваме да запазим собствената си личност[7].

Тези проблеми са в основата на нашите взаимоотношения с човека и Бога и до днес и те не могат да бъдат анализирани с помощта на психологията или социологията, които, изхождайки от своите области на изследване, са ограничени от постановката на зададените проблеми[8].

Как тогава може да се разкрие правилната перспектива на взаимоотношенията между мъжа и жената и как могат да бъдат преодолени проблемите, които се проектират не само в брака, но и изобщо върху общението ни с другите?

Отговорът е прост. Човек трябва да се върне към автентичния живот, за който Бог го е създал, а именно *живот в общение* чрез възстановяването на човешката личност в Христос. Това състояние на човека представлява обратното на отчуждението, т.е. възобновяването на общението, което е *съ-битие*, преоткриване, евхаристиен диалог с Бога[9], с конкретна общност и с конкретен човек. Бог е сътворил човека съ-съществуващ. Поради това Църквата отрежда на брака специално място, като дава на мъжа и жената, встъпващи в брак, особено благословение-*общение* наречено „тайнство", а тайнство по думите на св. Николай Кавасила е *прозорецът*, през който Христос като *слънце* се връща отново, за да пребивава в този свят[10]. Изхождайки от това свидетелство, не можем да смятаме *тайнството* за религиозна санкция на вече съществуващия брак, защото то е живо общение с Христос в светата Евхаристия, в *тайната* на Неговата Църква.

В тази перспектива бракът като тайнство е общението между двамата съпрузи и на тяхното потомство, което има за основа „тайната Христова" (Колос. 4:3). Бракът е динамично състояние, в което пренасяме на Бога себе си, нашето човешко единение и общение, а Христос ни освещава и прославя.

Това е изразено в светотайнственото благословение на брака, което има своя най-дълбок смисъл в Евхаристията, в литургията на Църквата[11]. Именно там в своята идентичност[12] Църквата благославя младоженците за раждането на деца и за умножаването на човешкия род, което е заповед, дадена изначално на прародителите, но същевременно възвестява тяхното прославяне като личности чрез общението им с Христос и един с друг. *И ще бъдат двамата една плът. Тази тайна е велика, но аз говоря за (в) Христос и за (в) Църквата* (Еф. 5:20–33).

---

[7] Вж. Янарас, Хр. Грехопадението. Мирна. С., бр. 13, 2001, с. 14.

[8] Вж. Майендорф, Й. Брак в Православии. М., 1995, с. 219

[9] Вж. Тутеков, Св. Търсенето на „другия: богословски отговор на едно постмодерно предизвикателство – Във: Личност, общност, другост. ВТ., 2009, с. 288–289.

[10] „Чрез светите тайнства Слънцето на Правдата влиза като през прозорец в този тъмен свят". – *Св. Николай Кавасила*, За живота в Христос 1, PG 150, 504B.

[11] Църквата до IX век не познава последование на брака, което да е независимо от св. Евхаристия. За повече подробности вж. Майендорф, Й. Цит.съч., с. 231.

[12] Вж. Ζηζιούλας, Ι. Ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας// *Διάβαση*, №7, μάιος–ιούνιος , 1997, σ. 6–13.

Св. апостол Павел нарича брака *тайна,* имайки предвид, че потвърден в Евхаристията, той се запазва в Царството на вечността. Това е възможно единствено *чрез* общението с Вечния и Животворящ Дух, Който животвори Църквата, а чрез Него – и в Христос за слава на Бога Отца. По този начин, чрез общението и връзките на любовта, бракът е призван да бъде място за общение с Бога, а така също да отобразява в себе си тайната на Светата Троица според думите на Спасителя „Аз съм в Отца, и Отец е в Мене" (Йоан. 14:11). Подобно на това мъжът и жената чрез брака образуват едно същество. Както Отец и Синът остават две различни лица, въпреки че участват в единството на Божествената същност, така и мъжът и жената остават двама и въпреки това именно чрез брака съставляват едно същество. Тайната на Троицата се разкрива донякъде в това, че всяко от лицата в Троицата живее само за Себе Си, но отдава Себе Си на другите Ипостаси така, че всичките Три съ-пребиват в любов една към друга[13]. Този светотроичен модел на брака цели превъзмогването на естественото човешко разделение, както и задълбочаването на общението между съпрузите по *подобие* на Лицата в Троицата.

Следователно в светото *тайнство* на брака наред с радостта от започването на съвместния живот на младоженците се преживява и единението със Светата Троица, преживява се и реалността на Царството Божие като *общение* в светата Евхаристия. По този начин биологичните взаимоотношения се разкриват като резултат от общението в любовта и съпътстват брачната общност през целия ѝ земен живот към вечния, който по аналогия есхатологично е описан като брачен пир (ср. Мат. 22:2; Мат. 25:1–12; Откр. 21:9 и т.н.).

Така в своя светотайствен живот Църквата чрез това, което *тя е* (= общение), дарява на онези, които се венчават в нея, благодатта на новия живот в Христос, където всичко повредено и болно от греха и смъртта се изцелява. Това е възможно единствено чрез дара на Божията благодат, но за да бъде действен той, се изисква и човешкото съдействие-подвиг, преодоляване на природните граници на личността, т.е. нужна е *синергѝя* (от гр. συνεργία – 'общо действие, сътрудничество')[14] с Бога. В тази синергия човек достига до състоянието на отговорност – към себе си и другите, тъй като осъзнава, че съществува благодарение на Бога като „цар на творението", а приемането на това достойнство неминуемо води до отговорността към семейството, обществото и цялото творение.

В брака естествено присъстват биологичните отношения, в които Църквата се намесва, без да променя любовните човешки взаимоотношения, но същевременно показва истинските измерения на сексуалната любов, т.е. Църквата се намесва, за да освободи любовта в човека от подчинението ѝ като природна необходимост.

Следователно от еротична и страстна любовта трябва да се преобрази в αγάπη (безкористна, себеотдаваща любов), която има съединяваща сила, а чрез нея човекът да има *агапично* отношение (= общение) с ближния и Бога. Това агапично отношение е на съществуване, което открива истината за личност-

[13] Янарас, Хр. Вера Церкви, Москва, 1992, с.73.

[14] Майендорф, прот Й. Византийско богословие, С., 1995, с. 247.

та[15]. Чрез взаимния отказ от индивидуалната, егоистична воля и приемането на волята на другия общението на мъжа и жената започва да се изгражда не върху природните основи на сексуалния нагон, а върху основите на евхаристийното общение, които предполагат себе-преодоляване и себе-принасяне чрез участието на брачната двойка в св. Литургия. Така бракът получава облика си не от природните връзки, а от връзките в Небесното Царство. Така християнският брак става място за общение с Бога, в което се реализира предназначението на човека за обожение (θέωσις).

Църквата свидетелства, че единственото място, където еросът може да бъде осъществен и насочен към добро и целесъобразност, е моногамният (единобрачният – μονογαμία), хетеросексуалният, благословен съпружески живот. Свети ап. Павел обяснява това с думите: „Бракът е нещо честно у всички, и брачното легло – чисто"(Евр. 13:4). Следователно брачните взаимоотношения изискват изключително и пълно себеотдаване на двамата съпрузи един към друг[16], т.е. изискват те да станат двамата една плът (ср. Мат. 19:5)[17].

Днес в постмодерния свят има тенденции патологичното да се приема за нормално (ср. Ис. 5:20) и пример за това са т. нар. еднополови бракове, които са подмяна на съпружеския живот[18]. Църквата категорично отстоява брака като *хетеросексуален* поради това, че Бог „*ги създаде мъж и жена*" с ясната цел да имат потомство, да се „*плодят и множат*"(Бит. 1:28) и да продължат Неговото творческо дело чрез съединяването на два живота в едно общо любовно общение и единство. Това е съюзът, който Бог благославя с възможността да бъде *ново творение*, посредством общата воля на двама души, реализирано в Христос.

Единствено в брачната общност, която е насадена в евхаристийната общност на Църквата, съпрузите стават „една плът", и то не само телесно, а една плът като *съборна личност* в Христос. Всеки друг брак, който не се основава на този евхаристиен принцип, не може да достигне до пълнотата на общението, тъй като Христос е Онзи, Който извършва Тайната на брака. В това тайнство Богочовекът същевременно съединява съпрузите в Себе Си и се явява онази среда

[15] Тутеков, Св. Добродетелта заради истината. ВТ, 2009 с.171.

[16] Множество ереси и крайни течения под влияние на монашеството са отричали сексуалните взаимоотношения в брака, което е наложило Църквата съборно да ги защити. Така 5-о апостолско правило гласи: „Епископ, презвитер или дякон да не изпъжда жена си под предлог на благоговение; а ако я изпъди, да бъде отлъчен от църковно общение; ако пък остане непреклонен, да бъде низвергнат от свещен чин". За същото говори и 51-во апостолско, но по-обстойно: „Ако някой епископ, презвитер, дякон или изобщо от свещен чин отбягва от брак, месо, вино не заради подвиг на въздържание, а за това, че се гнуси, като е забравил, че всичко е много добро и че Бог, създавайки човека, създал ги е мъж и жена, и по тоя начин хулейки, злослови създанието – такъв или да се поправи, или да бъде низвергнат от свещен чин и от Църквата. Същото се отнася и за лаик (мирянин)". Вж. 1-во, 5-о, 9-о, 21-во на събора в Гангра (първ. пол. на IV век) и др. Вж. Правила на Св. Православна църква. С., 1936, с. 5; 72; 245–247.

[17] Ако човекът се разглежда в биологична перспектива, неговата сексуална идентичност се определя с думата „пол". Интересна е славянската дума, която използваме и до днес, т.е. думата *половина* –половината на едно цяло. Вж. Полный церковнославѣнскій словарь. Сост. свещ. Гр. Дьяченко. М., 1900, с. 452.

[18] До този момент шест държави от Европейския съюз са узаконили еднополовите бракове (Белгия, Холандия, Испания, Швеция, Норвегия и Португалия), а десет европейски държави разрешават осиновяването на дете от гей двойки. Относно претенциите за брак и осиновяване от хомосексуални двойки в Европейския съюз вж. http://www.ilga-europe.org/home/issues/families/recognition_of_relationships/legislation_and_case_law/marriage_and_partnership_rights_for_same_sex_partners_country_by_country <19.01.2010.

за обединение, съюз и общение между тях, която същевременно става гарант на верността, запазвайки ги в уникален съюз помежду им и със Себе Си.

Затова и св. Йоан Златоуст разкрива християнския брак в светлината на общението: „И тъй подобно на това, както Син Божий е от нашето естество, така и ние сме от Неговата същност. И както Той ни има в Себе си, така и ние Го имаме в себе си. „Затова ще остави човек баща си и майка си и ще се прилепи към жена си, и ще бъдат двамата една плът"(Еф. 5:31)...". Той показва, че когато някой остави родителите си, от които е произлязъл, и се събере с жена (става баща), след това бащата, майката и тяхното дете стават една плът, образувана от взаимното съединение, защото поради смесването на семето се ражда детето, тъй че те тримата стават една плът. По същия начин и ние ставаме с Христос една плът след причастието, и даже много повече, отколкото детето (по отношение на родителите си). А защо става това? Защото така е било отначало"[19].

С тези думи св. Йоан Златоуст използва аналогията с брака, за да ни покаже предназначението на човека да живее в общение с Бога и ближния[20]. Тази изначална и същевременно крайна цел на Божието домостроителство – спасението на човека се осъществява в пълнота в евхаристийния живот в Църквата.

Ако се съгласим с всичко казано дотук, то неминуемо ще дойдем до извода, че сексуалните взаимоотношения извън християнския брак не могат да постигнат изконната си цел, а днешните брачни съжителства-*конкубинати*[21] опорочават брака и не са „дори начало на брак"[22].

Вече стана въпрос, че според православното разбиране целта на брака е в общението и прославянето му в Царството Божие. Децата не са цел, а естествена последица от брачното общение. Днес често съпрузите по някаква причина нямат деца, следователно мъжът и жената би трябвало да се събират в общност-семейство, за да изживеят живота си във взаимна любов, в преодоляване на индивидуализма и егоизма си, в разширяване границите на личността, което е подготовка за вечния живот в нетленното Царство.

Бракът е общочовешко явление, той е динамичен и целеустремен към съвършенството. Бракът е символ и на мъченичеството, а мъченик означава свидетел (μάρτυρας), т.е. онзи, който свидетелства пред целия свят ценността на това,

[19] Св. Йоан Златоуст. Тълкование на посланието до Ефесяните. Беседа 20, 5. С.,1942, с. 49–50.

[20] Може смело да се твърди, че това общение се реализира както в брака, така и в монашеската общност и че това са двете страни на една и съща монета и не бива да бъдат противопоставяни. Вж Сурожки Ант. Брак, монашество, Църква. – Във: Бракът като подвижничество. С., 2005, с. 57–73.

[21] Конкубинатът в римското право е бил трайно съжителство между мъж и жена без намерение за встъпване в брак поради законни пречки за сключването му или поради различно социално положение на мъжа и жената. Бракът между тях бил нежелан и неподходящ. Днес много двойки, нямащи пречки за сключване на законен брак, живеят под такава форма. За съвременния мета-брачен човек Вж. Николчев, Д. Брак, развод и последващ брак в Православната църква. С., 2006, с. 292–302.

[22] Св. Василий Велики в своето 26-о правило говори: „Блуд не е брак, нито начало на брак; затова ония, които са се съеднили чрез блуд, по-добре е да се разлъчват, ако е възможно; а ако упорито продължават съжителството си, нека се накажат с епитимия, определена за блудство, и да се оставят в брачно съжителство, за да не би да стане нещо по-лошо." Вж. Правила на Св. Православна църква, с. 421.

в което вярва и за което живее[23]. Това е символиката на увенчаването на главите на новобрачните с прошението Господ да „възприеме венците им в Царството Си"[24], както е възприел и венците на множеството свидетели-мъченици. Чрез тази аналогия Църквата призовава всеки жених и невеста да свидетелстват за любовта чрез общението, подвига, жертвата и новия живот в Христос. За да могат младоженците да бъдат истински *свидетели*, мъжът и жената трябва да приемат в отношенията си един към друг същия вид и качество на верността и саможертвата, която Христос прие за Своя народ, т. е. по подобието на кръстната и спасителна любов на Христа. Единствено така съпружеският живот е отображение, *икона* на съюза между Христос и Църквата[25].

От всичко, казано дотук, можем да стигнем до извода, че само в Църквата, в св. Евхаристия е възможно възстановяването на загубеното общение между Бога и човека и връщането на човека към корените на автентичните взаимоотношения до Грехопадението. Това е единственият път за преоткриването на брака в съвременното общество. Това нужно преображение на човешката природа и воля възвръща автентичния живот на човека, като същевременно осмисля брака, отношението ни с другия човек, простирайки тези взаимоотношения отвъд смъртта.

По тази причина Църквата проповядва, че неразторжимостта на брака е едно от съществените му свойства: *„което Бог е съчетал, човек да не разлъчва"* (Мат. 19:6). Тези думи на Христос не са продиктувани от невъзможността за прекратяване на брака, а от трагичните последици след това. Самият развод представлява отхвърляне на харизматичния и тайнствен смисъл на брака, отхвърляне на общението както с брачния партньор, така и с Бога. Поради това прелюбодейците, т.е. онези, които са отхвърлили(= изневерили на) своята брачна общност, които са я осквернили, разсекли и омърсили, се отлъчват от Църквата, от нейното евхаристийно събрание. На виновните се налага дългогодишна епитимия[26], чиято единствена цел е те да осъзнаят отдалечаването си от Църквата, в която е изворът на Живота. С тази забрана за участие в евхаристийното събрание се цели осквернилият брака да осмисли греха си, да принесе плодове на покаяние и да се върне в брачната общност.

Ако обаче бракът наистина завърши с развод, това според Христовото свидетелство е в резултат на „ожесточението на човешкото сърце" (ср. Мат. 19:8), което отхвърля Божиите заповеди. С думите *„отначало не беше тъй"* (Мат. 19:8) Христос показва, че разводът е пряко свързан с грехопадението, с отхвърляне на Бога и човека, с отхвърляне на пълното единство, в което се осъществява личностното двоично единение между мъжа и жената.

---

[23] Вж. Сурожки, митр. Ант. Цит. съч., с. 30.

[24] Вж. предпоследната молитва в последованието на тайнството брак в Требника.

[25] Най-съвършеният образ на тази пълнота е даден в т.нар. Сватба на Агнеца, представяща Църквата като Невеста на Агнеца (ср. Откр. 21:9), а Агнецът е Христос, който е отдал живота си за нея. Двата образа на Агнеца и Невестата говорят за съвършенното вечно общение чрез жертвената докрай, ликуваща любов.

[26] Вж. правило 87-о на VI вселенски събор, 20-о на Анкирския и правилата на св. Василий Велики 7-о, 77-о, 58-о на кападокийския светител гласи това: „Който е прелюбодействал, (в продължение на) петнадесет години да не се причастява със светите тайни, разпределени така: четири години да е с плачещите, пет да слуша (писанията), две да е с припадащите и една година да стои с верните, без причастие". – Правила на Св. Православна църква, с.428.

Така разкрит, разводът е нещо чуждо, привнесено отвън доброто и целесъобразното. Той разрушава брачната общност, но същевременно разрушава и църковната, в която бракът е сключен. Поради това Църквата винаги е предупреждавала за отговорността на брачните партньори. Ако бракът се разгледа в перспективата на личността и ако се приеме твърдението, че в него съпрузите имат *една плът, едно цяло,* то разводът неминуемо представлява *шизофрения*, раздвояваща и раздробяваща човека. Такова състояние може да се опише като „нравствена ерес"[27], понеже както догматичната ерес воюва с Троичната тайна на единството на Божествените Ипостаси, така и разводът разрушава единството на брака, което, както споменахме, е *по образ* на Божествената Троица.

На въпроса: „Защо тогава днес Православната църква разтрогва брака?", може да бъде отговорено, че Църквата не разтрогва брака, а само „констатира", че между съпрузите е унищожена основата на брака – общението в *любовта*[28].

Църквата днес предупреждава, че разводът е една от най-големите и чести трагедии, които могат да сполетят съвременния човек. Тя настоява християнските бракове да се сключват от достатъчно зрели хора, които да защитават брака си и да се грижат за него, които да воюват с духа на индивидуализма и егоизма и да смекчават с помощта на Божията благодат *жестокото и кораво сърце*, което често се оказва глухо за плача и скръбта на брачния партньор и на децата. Ето защо в трагедията на развода е нужна подкрепата на Църквата, защото отговорността за разводите и последствията от тях, както вече казахме, носи цялата църковна общност. Това означава, че християните трябва да възпитават не главно с думи, а със свидетелството на своя брак, живот и жертва.

Що се отнася до съвременното разбиране за допустимостта на аборта, това само по себе си говори за изумителното безчувствие на човека и въобще на обществото – към живота на отделната личност. Абортът е истинско убийство, а убийството представлява абсолютен отказ от общение, завършващо в дадения случай със смъртта на най-беззащитните.

Лицемерно и нечовешко е да се мисли, да се говори за святост на самия човешки живот и в същото време да се разрешава и узаконява убийството, наречено *аборт*. В страна, където абортът е узаконен, никой – започвайки от правителството и свършвайки с обикновения гражданин – няма право да говори, че човешкият живот е светиня, защото абортът е убийство[29].

Брак, в който децата са нежелани, е основан на повредена егоистична и похотлива любов. Давайки живот на друг, човекът подражава на творческия акт на Бога и отказвайки се от това, той не само отхвърля общението със своя Творец, но изкривява и поврежда своето собствено битие, защото без желание да подражава на Твореца на живота и Отца, човекът отказва да бъде „образ и подобие Божие". Що се отнася до семейство, което съзнателно се лишава от

[27] За термина етическа, нравствена ерес вж. Мандзаридис, Г. За целите и основите на християнския живот http://www.pravoslavie.bg/Праксис/За-целта-и-основите-на-християнския-живот<01.10.2010.

[28] Милаш, еп. Ник. Православно црквено право. Београд–Шибеник, 2004, с. 669.

29 Вж. Сурожки, митр. Ант. Пос. съч. с. 54.

най-великата радост на детераждането и възпитанието на децата си, то е наистина достойно за съжаление. От най-древни времена децата винаги са разглеждани като Божие благословение и е невъзможно да съществува християнски брак без чистото и горещо желание на двамата родители да притежават тази радост и да я споделят помежду си.

Абортът, извършващ се от двойка или от жена, която е допуснала да зачене нежелано от нея дете и която иска да се отърве от него, не е нищо друго, освен престъпление – предумишлено убийство. Жените, извършили аборт, не знаят какви ще са последствията – и психични, и физиологични[30]. Поради това, ако в църковната общност има бременно младо момиче, то трябва не да бъде осъждано и изолирано, а да бъде подпомагано по всякакъв начин да роди и да се грижи за детето си. Същото се отнася и за самотните майки и жени. Тази грижа на църковната община не е израз на филантропия или морал, тя е израз на евхаристийното отношение към другите.

В заключение можем да кажем, че значението на брака като тайнство не може да бъде осъзнато извън евхаристийния контекст, извън общението с Христос и св. Литургия. В това са вярвали и древните християни, които са сключвали брак единствено във времето на Божествената Литургия[31], когато женихът и невестата са се причастявали с тялото и кръвта на Господа, като са вярвали, че само чрез св. Дарове двамата са можели да станат една плът и тяхната връзка да бъде вечна, както вечен е Христос (ср. Евр. 13:8)

Християнски бракове, сключени извън евхаристийното събрание, или съпрузи, които никога не са участвали в трапезата Господня, макар и венчани в Църквата, е невъзможно да реализират истински своя брак и той да бъде място на *общение* с Живия Бог. Но тези, които основават своя брак в Господа, грижейки се за другия повече, отколкото за себе си, в св. Литургия предвкусват непрестанно *невечерния ден* на вечното Царство. Такива съпрузи никога и с нищо не могат да се съгласят, че бракът им ще съществува само „*докато смъртта ни раздели*“. Те са убедени в неговата вечност, тъй като той е „венчаване със слава и чест”[32] в Христа, Възкръсналия истински Бог и истински Човек.

Такъв е дарът на *новия вечен* живот, дарът на общението, основано в евхаристийните дарове на св. Литургия, като реализиране на единството с Бога, с брачния партньор и с всеки ближен.

---

[30] Св. Василий Велики в своето 2-ро правило разсъждава за реалната опасност за живота на жената, подлагаща се на аборт. „Която умишлено погуби заченат в утробата си плод, подлежи на наказание за убийство. Ние не правим тънка разлика, дали плодът е добил вече образ или е още без образ, защото тук не се изисква отговорност само за онова, що има да се роди, а и за това, че (такава жена) се е изложила на опасност, тъй като жените много често умират от такива опити”. Вж. Правила на светата Православна църква, с. 411. Въпреки че днес медицината е напреднала, винаги има риск за живота на абортиралата жената. Редица авторитетни изследвания анализират също така сериозните травматични състояния след аборт: депресия, самоубийство, стерилитета при жените. Тези изследвания потвърждават актуалността на думите на св. Василий Велики. Вж. http://www.lifeissues.net/writers/shu/shu_13mentalhealthabr.html <19.01.2011.

[31] Вж.Майендорф, Й. Брак в Православии, с.259

[32] „Господи, със слава и чест ги венчай!” (Възглас при благославянето на главите на младоженците с венците). Вж. Последованието на тайнството брак в Требника.

Данаил Игнатов е пастир от Първа евангелска съборна църква в София. Преподава патрология и история на Църквата във Висшия евангелски богословски институт.
Бил е ректор на това учебно заведение от 1999 до 2003 г.
Учил и завършил богословското си образование във Faculté libre de théologie évangélique край Vaux sur Seine във Франция през 1997. В този период следвал и някои от курсовете на Института по православно богословие „Св. Сергей Радонежски" в Париж.
Завършил е архитектура във ВИСИ (УАСГ) София през 1974. Работил е в областта на теорията и практиката на архитектурата, териториалното устройство и опазване на паметниците на културата до 1991 г.

Пастир Данаил Игнатов

СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ И БОГОСЛОВИЕТО НА ЛИЧНИЯ ОПИТ

1. Исторически и биографични бележки за Симеон и неговото време

Симеон Нови Богослов е малко познат християнски автор. В последните няколко десетилетия обаче интересът към него започва забележително да нараства. Неговите произведения се оказват важно свързващо звено в развитието на византийската богословска традиция, своеобразен мост между класическия патристичен период и късносредновековната исихастка школа.

Симеон (949–1022 г.) живее по времето на Македонската династия, от царуването на император Константин VII Багренородни до това на Василий II Българоубиец. Ако за Българското царство този период е белязан с трагичен разгром, то във Византия се наблюдава като цяло един особен политически и културен възход, наричан от някои Македонски ренесанс.

Доста преди това във Византия се проявява известна поляризация между т.нар. „бяло духовенство" – свещениците, и т.нар. „черно духовенство" – монасите. Висшите по чин свещеници и учителите богослови са по-тясно свързани със светската власт. Те са по-отворени към идеите на рационализма и хуманизма,

подхранвани от гръцката класическа и елинска философия.

През X и XI век изникват и нови форми на стари еретически учения, наречени евхити, енкратити, фундагиагити, драговичи, богомили. В техните идейни основи се откриват елементи на гностицизма, манихейството и масалианството, които, както знаем, периодично са се възраждали и са се превъплъщавали в различни форми през цялата история на Църквата до наши дни.

Един въпрос, който е свързан с така очертаната историческа и духовна рамка на епохата, е къде да се ситуира Симеон в идейното противоборство между монасите и интелектуалците рационалисти и как да се отговори на някои съвременни изследователи, които го обвиняват в изповядването на масалиански и богомилски идеи[1].

Данните за живота му черпим главно от житиеописанието, съставено от неговия ученик Никита Ститат[2]. Симеон се е родил на прага на второто хилядолетие в провинция Пафлагония в семейство от провинциалната аристокрация. На единадесетгодишна възраст го изпратили да учи в Цариград, където отседнал у вуйчо си, който заемал пост на началник на имперската канцелария. Близките на Симеон, естествено, очаквали той да се издигне подобаващо в същата кариера. Въпреки това многообещаващо начало и въпреки че бързо се приобщил към средите на аристократичната младеж с бурните ѝ забавления, у Симеон възникнал много рано силен интерес към живота на монасите. Запознал се с един монах, „стареца Симеон, когото наричали Благоговейник“[3], и го приел за свой духовен наставник.

Една нощ, когато младият Симеон изговарял донякъде механично думите на молитвата „О, Боже, бъди милостив към мене, грешника“, той преживял нещо, което днес бихме нарекли мистичен екстаз. Ето как този момент е описан в неговото произведение „Катехизисни слова“:

> …изведнъж върху него засвети от горе, в изобилие, едно божествено озарение, което изпълни изцяло мястото. Пред това явление юношата не знаеше какво да мисли; не разбираше вече дали се намира у дома си и дори дали има покрив над главата си. Дори не усещаше дали е стъпил на земята… беше облян от сълзи, от една радост и едно неизразимо ликуване. Тогава неговият ум се издигна до небето и откри една друга светлина, по-светла от тази, която беше близо (Cat 22, 88–102)[4].

Трябва да се отбележи, че Симеон е може би единственият представител на из-

[1] H.J.M. Turner, St.Symeon the Theologian and Dualist Heresies-Comparisions and Contrasts, St. Vladimir's Theological Quarterly, 32, 4, 1988, c.361.

[2] I. Hausherr, Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stétatos, Orientalia Christiana, XII, 45, 1928.

[3] Йоаникий, Сливенски митрополит. Наставления за духовен живот. (Преп. Максим Изповедник и преп. Симеон Нови Богослов). С., Синодално издателство, 1985 г, с. 101.

[4] Symeon Le Nouveau Theologien, Catéchèses, Introduction, texte critique et notes par B. Krivochéine, Sources chrétiennes (SC) 104 ; Paris, Cerf , 1964, Слово 22, редове 88–102.

точната традиция през Средновековието, който описва конкретно собствения си съзерцателен опит[5]. Както можем да установим, той е свързан с видение на необикновена светлина, която изпълва цялото му обитаемо пространство – с видение „чрез всичките сетива слети в едно". Веднага се сещаме за други велики имена на хора, които са имали подобен опит, като например един Паскал.

Първата мистична опитност на Симеон обаче не променила веднага начина му на живот. Напротив, той изповядва, че именно след нея е бил привлечен с пълна сила от светските удоволствия и се е отдал на още по-развратно съществуване. Едва шест години по-късно той решил да скъса от корен връзките си със света, като приеме монашеството. Симеон получил нови видения, които осъзнал като знаци на специална Божия милост и уверение за спасение. За целия остатък от живота му започнала духовна борба в отстояване на тази увереност.

В съответствие с казаното можем да открием, че литературното творчество на Симеон Нови Богослов отразява това преживяване. Заедно с това става ясно, че мисълта му е впрегната от солидни библейски и богословски познания. Опитът, от една страна, и догматичната мисъл, от друга, взаимно се обосновават. Днес са известни няколко сборника, които му се приписват: *Катехизисни слова*; *Богословски, познавателни и деятелни глави*; *Химни*; *Теологични и етически трактати*; *Писма*.

2. Тематичен строеж в произведенията на Симеон

Темата за познанието, чието начало е в познанието на Бога, е била модна в кръговете на аристокрацията и висшето духовенство в епохата на Македонския ренесанс. Рационални тенденции в духа на схоластиката са се появили с не по-слаба интензивност във Византия през X–XI век, успоредно с това, което зреело на Запад. По редица причини обаче те останали недоразвити на първичните си корени и останали в сянката на по-спекулативния и по-систематизиран стил на средновековното западно богословие. Но в тези среди Платон и Аристотел са били винаги познати. Имената на класическата и на елинската философия разпалвали периодично блуждаещи огньове с неизгасени въглени от стари учения. Голям интерес предизвиквали такива, които се отнасяли до извисяването към Бога със средствата на разума и освобождаването на духа от тялото.

Симеон произлизал именно от такава среда, но повратът в живота му го принуждавал да преосмисли и до голяма степен да се противопостави на нейните настроения. С променено мислене, той започнал да настоява, че познанието на Бога е преди всичко следствие на лична среща с Него, която преобразява цялостния човек.

Симеон не може да се определи напълно като систематичен богослов. Ако следваме Йоан Майендорф, то да търсим у византийските богослови и тези от патристичния период „някакъв особен интерес към изграждане на позитивни

[5] J.Meyendorf, St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe ...с. 50. Също Каприев, Г. Византийската философия. Четири центъра на синтеза. София, ЛИК, 2001 г., с. 217.

богословски системи“ би било безсмислено[6]. Същевременно е възможно да се открие специфична архитектоника на мисълта му, изградена от характерни връзки между предпочитани теми и ключови изрази, включени в *богословски цикли*, които в своя порядък изграждат своеобразен *„свод“ на познание*.

Така в *Катехизисни слова* той многократно ни превежда през цикъла, сключен около два полюса: – Първият Адам (преди и след грехопадението) и Вторият Адам – Христос. Между двата полюса залага проблема на *познанието на себе си* и отговорността ни да определим личното си положение като окаяни грешници или като потопени в Божията милост човеци. Озарени от познанието на Бога и смирени от познанието на себе си, ние ще бъдем способни да осъществим прехода, чрез който самото Спасение от тайна се превръща в позната „благобитийна“ опитност. Насърчени сме да го извършим под натиска на Божията благодат, в постоянно *общуване с Бога* и спазване на Христовите заповеди.

В *Химни* в поетично-богословска форма, в диалог с Бога Симеон ни прави съпричастни с цялата палитра от терзания и радости на търсещия увереност в Спасението човек.

В най-зрялото си произведение – *Богословски и етически трактати*, Симеон залага темата за познанието на Бога в основата на куполовидна богословска конструкция. Тя се надгражда възходящо в своеобразни циклични серии. Тук също откриваме солидни тематични пластове, разискващи положението на човека като наследник на Адам и възможен сънаследник на Христос. Извисеният център на тази конструкция привлича и насочва целия структурен материал към своето сотириологично осмисляне, в устрем към блаженството на Спасението и пълнотата на живота с Бога, или иначе казано, към положението, което в източната традиция се нарича обожение.

За Симеон познанието на Спасението се оказва движеща сила на творчеството му. Както се произнася архиепископ Василий Кривошеин: „Неговият подход към богословските въпроси е преди всичко сотириологичен; това, което го интересува, е най-вече е спасението на човека“[7]. Ще се опитаме да извлечем най-важните моменти от наставленията му в тази посока.

3. Познание на Спасението

Когато един протестантски читател навлиза в писаните трудове на Симеон, не може да не бъде изненадан от това, че открива места, които му напомнят гласа на някой от познатите му проповедници евангелизатори. Симеон е предначертал изграждането на впечатляващи „мостове“ между цели епохи в християнската мисъл.

[6] Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. София, ГАЛ-ИКО, 1995 г., с.13.

[7] B. Krivocheine, Dans la lumière du Christ . Saint Syméon le Nouveau Théologien 949–1022, Chevetogne, 1980, c. 313.

3.1. Божия благодат

В една своя актова реч архимандрит Симон от Московската духовна академия заявява: „В своето учение за благодатта преподобният Симеон провежда последователно мисълта за всесилното ѝ действие и превъзходство в делото за спасението на човека…."[8].

Темата за Божията благодат прониква навсякъде в трудовете на Симеон. За него тя е не само резултат на Христовото изкупително дело в полза на целия космос, но и предхождащо средство на спасението на един човек. Тя е насочено внимание на суверенния Бог към отделна личност. Тя е незаслужена и безвъзмездна. Когато тя се прояви, най-често се наблюдава първоначално противодействие между „нехаене" и милост, т.е. тя се дава още когато човекът е мъртъв духовно. Но настойчивостта на нейното действие довежда до обръщане и потребността за диалог между обърнатия човек с милостивия Бог:

> *… аз нехаех за моя Бог.*
> *Тогава Ти лично прояви милост, Ти ме погледна,*
> *Ти ме обърна, като осветли моя мрак с твоята светлина* (Ну 37.20–22)[9].

При сравнението на различни негови изказвания се налага убеждението, че Симеон се е опитвал да изведе и надстрои безконфликтно собствения си прочит на Евангелието върху доминиращата *синергична* интерпретация в източнохристиянското богословие. Източната традиция поддържа ролята на благодатта, но я разглежда по-скоро в универсален аспект. Така Григорий Нисийски не е пропускал да подчертае първенствуващата роля на универсалната благодат на Въплъщението в космически план. Негова е мисълта, че:

> *Изявата на свободата е възможна само защото най-напред Словото – Бог се е съчетало с човешкото и го е обожествило. Следователно преди да има свобода, има благодат. И ролята на свободата се състои само в това, да се отвори за нея*[10]*...*

Трябва да отбележим известна еволюция при развитието на тази тема у Симеон. Ако в *Слова* „благодатта на Всесветия Дух" се дава и приема чрез водното кръщение, то в по-късните му творения тя е изявена като независим от човешки действия акт на Бога.

3.2. Предопределение и свободна воля

Симеон Нови Богослов дава особена тежест на този проблем, което е рядко срещано в гръцкото богословие.

[8] Архим. Симон. Симеон Новы Богослов – учитель опытного богословия. Журнал Московского Патриархата 1966/11, с. 56.

[9] Syméon le Nouveau Theologien, Hymnes, t I–III, SC 156, SC 174, SC 196, Paris, Cerf, 1969–1971, Hymne 37. 20–22.

[10] J. Danielou, Platonisme et théologie mistique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse; coll Théologie, Paris, Aubier – Montaigne, 1953, с. 24.

Трябва да се помни, че християнското богословие от първите векове е водело остри битки срещу гностическия детерминизъм, който обрича фатално материята на онтологична неспособност да бъде добра. Затова то се е пазело от идеи, които могат да бъдат възприети като фаталистични. И въпреки осъждането на пелагианското учение, като преобладаващото разбиране за предопределението се е наложило определението за *„последващата Божия воля, отредила на достойните за любов награда, а на достойните за омраза – наказание“*[11].

Симеон е разбирал колко е важно да се подчертава Божият суверенитет в Неговия спасителен план. Следният цитат илюстрира тази констатация:

> *Са, следователно, предопределени, записани и преброени тези, които трябва в бъдеще да се прибавят към тялото Христово…(Виж Еф 4:13 и Рим 8:29).*
> *Виждаш как всички светии са предопределени и познати от преди. И Святото Слово казва: „Дори космите на главата ви са преброени“… Следователно, всички светии са познати отпреди от Бога, едновременно предопределени и преброени, щом като са записани поименно в небесата…* (Et.1,8.1–17)[12].

Тук не можем да открием „предузнати“ човешки наклонности и усилия. Между познание и предопределение има тъждество. Изборът на светиите е записан предварително в небесата като вечно Божие притежание:

> *Как гледаш Ти … всички същества ?*
> *Не всички, които Ти виждаш, са тези, които познаваш, Боже мой,*
> *… Ти се появяваш у тези, които Ти принадлежат...* (Ну 7.2–6)[13].

Същевременно и Симеон разбира много добре опасността от фаталистично интерпретиране на библейските текстове. Той съзнава, че някои от тях смущават човешкия ум. И поема пастирска грижа за опонентите си, за да насочи вниманието им към сърцето на Евангелието, да ги насочи към положителния аспект на *предопределеното лично отношение* на Христос *към* тях:

> *Чувал съм мнозина да казват: „…за какво ми е да се подлагам на многобройни изпитания, да обявявам моето обръщение и покаяние, ако не съм нито познат по начало от Бога, нито предопределен да бъда спасен…?“.*

На такива трябва да се отговори:

> *Ех, вие, защо не разсъждавате от гледна точка на това, което ви спасява, а от гледна точка на това, което ви погубва. Защо се захващате с предпочитание за трудните откъси на боговдъхновеното Писание, та да извращавате смисъла им и ги отделяте самостоятелно за ваше погубление? Не чувате ли Спасителя да заявява всеки ден: „Аз съм жив; Моята воля не е да искам смъртта на грешника,*

[11] Св. Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра (прев. от руски). Предговор към руското издание на А. Бронзов от 1894 г. и Приложения I–IV, С., Тилия, 1996 г., с. 285.

[12] Syméon le NOUVEAU THEOLOGIEN, Traités théologiques et éthiques, t.I-II. Paris, Sources chrétiennes 122 ; 129 . Ethique 1,8. 1–17.

[13] Срв Свети Симеон Нови Богослов, Творения. Т. 2. Слова и Божествени Химни. Св. гора, Атон, Слав. м-р „Св. вмчк Георги Зограф“, 2002 г., с. 373.

но това той да се обърне и да живее"?… Казал ли е на някои: „Не се покайвайте, няма да ви приема", а на други, като на предопределени: „Покайте се защото съм ви познал от преди"? Никак даже…[14]

Свидетели сме на подход, който не парализира волята, но предизвиква *личната отговорност*, която носи човекът – да чуе непрестанните призиви и уверения на Господа за Неговата милост и любов. В това съчетание на вярност към библейското учение, с евангелизаторска и пастирска находчивост за нейното приложение, Симеон достига до максималното, което християнската мисъл е могла да изкаже през X–XI век по този въпрос.

3.3. Покаянието

Архиепископ Василий Кривошеин обръща внимание върху разбирането на Симеон за особената важност на покаянието като начало на истински християнски живот. Кривошеин обобщава различни изворни данни за това разбиране по следния начин: „Щом практически… сме били кръстени тогава, когато сме били малки деца, и щом сме загубили благодатта вследствие на нашите грехове след кръщението, именно покаянието става за нас второ кръщение, началото на християнския живот"[15].

Съгласно неговата антропология, необходимостта от покаяние произлиза още от времето на Адам. Не само непослушанието, не само своеволното ядене от Плода на познание на доброто и злото е било фатално. Решаваща роля за отделянето на човека от Бога е изиграл най-вече отказът на Адам да се покае пред божия призив „Адаме, где си?". Не толкова проблемът какво е познал Адам, колкото *мълчанието*, отказът от съдържателен отговор на Божия призив изпъква като главен обвиняващ аргумент.

Целта на покаянието ни е да постигнем взаимност и утеха с Бога. Тя е осъществима в настояще време. Покаянието не се вкопчва в еднопосочни, самотни, безкрайно „изкачващи се нагоре" духовни упражнения, препоръчвани от други мистици на запад и на изток. Няма и помен от самонаказващи способи, техники на дишане и положения на тялото, които при тях се мотивират с необходимостта от постигане на пълно смирение.

От момента на покаянието животът на християнина се преобразява като радостно пребъдване в Христовата светлина.

3.4. Новорождение

За мнозинството от Отците на Църквата проблемът за новорождението се свързва органично с кръщението, представяно като *„изкъпването на новорождението"*, в което ние сме измити чрез водата и чрез Светия Дух. За Йоан Златоуст самата природа на водата на кръщението е градивният елемент на

[14] Et 2,1.1.

[15] B. Krivocheine. Цит.съч., с.67.

новото творение.

За разлика от него Симеон прави едно ясно разграничаване на новорождението от акта на водното кръщение:

> *Никой да не тръгне да казва: „Що се отнася до мене, от времето на светото кръщение съм приел Христа и го имам". Такъв да научи, че не всички, които са кръстени, приемат Христа чрез кръщението, но само тези, които са утвърдени във вярата (*bebapistoi*) и са достигнали до съвършено познание или които, чрез подготовка на пречистване, са били добре предразположени за достъп до кръщението*[16]*.*

Новорождението е навлизане в процес, чието крайно състояние е очакваното възкресение, от което зависи съдбата на цялото създание: *„създанието … ще бъде преобразено в момента на новото раждане (παλιγγενεσια) като едно нематериално, духовно и надчувствено жилище"*[17]*.*

Без да пренебрегваме тези космогонични аспекти, уверено можем да установим значимостта, която Симеон отдава на две идеи:

На първо място, новорождението е действие на Бога, което засяга отделни личности, като променя тяхното естество от плътско към духовно:

> *Да, брате мой, такава е нашата вяра. Вярвай, брате, в това се състои да се родим отново (* anagennhtai *), да бъдем обновени и да живеем в Христа. Не чуваш ли… Павел: „Който е в Христа, той е нова твар; древното премина; ето, всичко стана ново".*

На второ място, новорождението е резултат на взаимна връзка между божествената и човешката природа, още тук и сега в земния живот:

> *Побързай да участваш в Неговата нетленност преди твоята смърт… Бог няма да свети другаде – не се заблуждавайте – освен в душите, с които той ще се съедини преди смъртта*[18]*.*

Така за Симеон новорождението не се приема чрез сакраменталните действия на Църквата, а се дава лично от Бога и се приема пряко от Него чрез Светия Дух. Всеки, който претендира, че е християнин, трябва да изпита себе си дали го притежава:

> *И така, нека всеки от вас, братя… да изпита себе си. Дали е приел Бог Слово, Който е дошъл, дали е станал дете на Бога (*ei teknon Theou egeneto*), дали е роден от Бога… ето така той е станал християнин...*[19]

[16] Et 10, 323–329.

[17] Et I.5, 11–13.

[18] Hy 34, 56–59.

[19] Et 10, 471– 479.

3.5. Кръщение със Светия Дух

Откриваме още една особеност. Симеон счита, че новорождението се осъществява чрез кръщение със Светия Дух:

> *Раждането означава тук духовното състояние, което става действително и видимо в кръщението на Светия Дух, както Господ, Който не лъже, го заявява лично: „Йоан е кръщавал с вода, но вие ще бъдете кръстени в Светия Дух“*[20].
> *…Небесни са също всички, които са повярвали в Него, родени са от горе …и са били също кръстени в Духа Пресвят*[21].

Същевременно за Симеон най-сигурен белег на кръщението на Светия Дух е това, което сам е преживял във *видение на Божията светлина и на* Христовата слава. Симеон говори за това като за преживяване на преобразена сетивност, като състояние на просветлено от Духа съзнание, и то, бихме подчертали, не в пълно мълчание, а в диалог, в *разговор с Бога*.

Тази позиция не се възприела безконфликтно. Имало вярващи, които проявили обяснимо неразбиране и скептицизъм към неговите твърдения:

> Хвърли поглед върху мене, о, Учителю,
> когото твоите верни обвиняват,
> че е напълно отклонил се измамник,
> защото казах, че в твоята доброта …
> приех Светия Дух[22].

Тук е мястото да отбележим как Симеон настоява, че актът на въвеждането в духовен сан без уверението за кръщение със Светия Дух не прави в действителност от един човек свещеник или епископ. Дори този акт да е извършен по традиционните изисквания на Църквата, без личната опитност на новорождението, апостолската приемственост се прекъсва. Това е звучало някога, звучи за мнозина и сега доста еретично.

3.6. Спасение чрез вяра

Оказва се, че темата за *оправдание чрез вяра*, която някои считат за чужда на източната традиция, присъства в съчиненията на Симеон Нови Богослов. Забележително е как вярата се представя и в този аспект, като резултат на Божието предузнание и предопределение. Същевременно вярата е средство на оправданието и прославянето в духа на казаното от апостол Павел в Посланието към Римляните:

> *Всички, <u>които са повярвали в Христа</u>, монаси или миряни, са предузнати и предопределени и стават съобразни с образа на Сина Божий…; призовани, <u>те са оправдани (</u>dedikaiomenoi*<u>*); оправдани*</u>*,*

[20] Et 10, 441–445.

[21] Hy 44, 261–265.

[22] Hy 32, 1–5.

те са прославени.[23]

Вярата в Христа е новият рай. Затова Той е предузнал преди основаването на света всички, които са повярвали и които ще повярват в Него … Той ги е оправдал и ще ги оправдае, т.е. ще ги направи съобразни със славата на образа на Своя Син[24].

Вече отбелязахме, че разбирането на Симеон за предузнанието и предопределението се приближава по-скоро до Августиновата интерпретация на проблема.

Същевременно той застъпва в известен смисъл и универсалния аспект на Христовото спасително дело. За него оправданието чрез вяра има смисъл поради *аналогията* с Христос, който е съвършеният пример за оправдание поради вяра. Той говори за Христос като за Втори Адам, който носи в себе си Първия и така Първият може да бъде оправдан чрез вярата на Втория.

По този начин Симеон подчертава юридическата целесъобразност и федеративния принцип на оправданието, основано на единството и солидарността между Христос и Адам, но с ударение върху Авраам, с когото е сключен Заветът на вярата.

3.7. Вяра и пазене на Христовите заповеди

Може уверено да се каже, че за Симеон както Божията благодат, така и вярата имат приоритет пред делата в спасителното дело:

Що се отнася до мене, ти знаеш, Господи, че никога не съм се уповавал на моите дела или действия за спасението на моята душа,
но на твоята милост[25]*...*

И все пак Симеон не пропуска да подчертае мястото на личната отговорност и личната жертвоготовност за поддържане на един благочестив живот. Спасително дело е безусловното следване на Христовите заповеди през целия период на земно съществуване. Това е и яковисткият аспект на вярата, белег на вярност към Христос.

4. Спасението като опит на духовните сетива

4.1. Съзерцание и виждане на Бога

Това, с което Симеон Нови Богослов привлича може би най-силно вниманието, е неговото настоятелно увещание, че християнската проповед следва не само да се чуе и да изразим съгласие с нея, но че тя трябва да стане лично преживяване в среща с Бога. Според него такава опитност е, както отбелязахме вече, белег

[23] Et 2, 2 . 4–13.

[24] Et 2, 7 . 287–292.

[25] Hy 42, 48–50.

на кръщението със Светия Дух. И сигурен белег на новорождението, без което човек не може да се нарече християнин. Тя дава увереност за спасение още на тази земя.

Като оставим настрана конкретната форма на такава опитност, в разсъжденията си за виждането на Бога той е изразил доста характерни елементи от проповедите на по-късните реформаторски и пиетистки съживителни движения на Запад:

Това, което рискува да охлади големите ни симпатии към Симеон, е прекаленото ударение на „визуалния" опит едва ли не като задължителен. Очевидно начинът, по който е приел Божията благодат, го насочва да мисли, че спонтанното видение на Бога или по скоро на Божието присъствие в светлина е най-висш израз на Неговото благоволение към избран за спасение човек.

Ако трябва да бъдем откровени като вярващи, трябва да признаем, че всеки от нас в даден момент е копнял да преживее нещо подобно или някаква друга форма на „изстъпление на духа", за да се увери, че Бог го обича. Искало ни се е да усетим по-осезаемо близостта на Бога в някакво свръхестествено преживяване. Дали този копнеж е белег на силна или на по-слаба вяра (виж I Кор. 14:22), е въпрос, който може дълго да се обсъжда.

Копнежът за виждането на Бога е изразен далеч преди Симеон Нови Богослов в аскетичната литература. Но той се е изразявал и обяснявал по различен начин. Знаем, че в исихастката традиция върховното блаженство, към което се стреми един християнин на тази земя, е видимото приемане на несътворената Таворска светлина, така както са я видели апостолите на Планината на преображението. Редица съвременни православни богослови продължават да поддържат и развиват това разбиране в съвременен аспект, като му придават по-интериоризиран характер.

Протестантите от всички подразделения може би не са толкова далече в тяхната духовна практика, след като използват изрази като „духовно виждане" и „дай ни очи да виждаме", когато се молят за духовно просветление.

В източната традиция този въпрос е тясно свързан с голямата тема на Обожението (теосис, дивинизация). Учението за обожението говори за процес, който може да намери паралел с доктрината за новорождението и освещението. Началото се поставя с обръщането на човека към Бога и води до усъвършенстване на вярващия до приемането му в Божието царство. Пита се дали в този процес е възможно такова издигане до Бога, което да позволи участие в Божествената природа. На Изток спорът по този въпрос е довел Григорий Палама до това да постави категоричното разграничение между божествена същност и божествените действия (енергии) и съответно категоричното разграничение на Бога от което и да е творение, дори и от обожените *човеци, станали богове по благодат*.

В първите векове от развитието на християнството се появяват две крайни

разбирания за възможността за общуване и единение с Бога. Едната произхожда от интелектуализма на Ориген и Евагрий Понтийски, самите те повлияни от неоплатонизма. Другата е свързана с търсенето на чувствена, сетивна, стигаща до груб материализъм опитност с Бога, както това се забелязва у *масалианите*[26].

Когато четем Симеон, имаме впечатлението, че поради драматизма на преживяното си е позволил да каже неща, които поставят въпроса доколко той се вписва в ортодоксалната доктрина. Дава основание да бъде заподозрян в поддържане на масалиански идеи:

> *Ти, Който си горе с Отца… и Който се намираш с нас, не както някои смятат само чрез единствената „енергия", нито както множина мислят единствено чрез Твоята воля, или единствено чрез Твоята мощ, но също така чрез Твоята същност, ако можем да се осмелим да говорим относно Тебе, ако можем да мислим като същност, Безсмъртен, Надсъщностен, Единствен*[27].

Въпреки такова изказване, Владимир Лоски отхвърля обвиненията за масалиански възглед у Симеон, като посочва, че един от най-изявените разобличители на тази ерес, Йоан Дамаскин, също е защитавал „една доктрина за виждането на божията светлина, която някои критици сигурно биха окачествили като масалианизъм". Дамаскин е критикувал масалианите за тяхната твърде физична вулгаризация на понятието „виждане на Бога".

Няма съмнение, че за Симеон целта на виждането на Бога е човекът да бъде въведен в *тайната на спасението* и да получи нова представа за отношението си с Бога, като лична връзка, без никакви институционални посредници. Човек може да познае Триединния Бог в отношение на „лице с лице". Симеон се вписва в числото на онези мислители, за които „човек се определя като биващ напълно себе си само когато е в общение с Бога"[28].

> *Достигнали до това състояние, ние ставаме подобни по благодат на самия Бог… т.е. ние виждаме Този, Който благоволи да стане подобен на нас… по същия начин, по който се вижда лицето на един приятел на разстояние, с Когото разговаряме, с Когото разменяме думи и на Когото чуваме гласа.*

Трябва да се отбележи, че тук виждането на Бога в парадигмата на Обожението не означава вече сливане на човешка и божествена същност, а подобие по благодат на прославения Син Човешки, поддържано в постоянен диалог с Него, въпреки различието на природите.

[26] Представители на секта с крайни харизматични, илюминистични разбирания, появила се през IV в. в Сирия и Палестина. Те считали за възможно проникването в божествената същност и виждането и с човешки телесни очи.

[27] Ну 47, 31–36.

[28] Майендорф, Й. Византийско богословие, с. 283.

4.2. Постигане и преживяване на виждането на Бога

Симеон нерядко насърчава колебаещите се и им обещава, че ако вярват твърдо, ще видят и ще чуят неизговорими неща като апостол Павел, според II Кор 12 гл.[29] Същевременно предпочита вярата да произтича от виждането, а не само от „казано-чуто".[30] За тази цел той препоръчва на последователите си да се отдадат на съзерцателна аскеза. Дори и в такъв, за нас не напълно приемлив начин на мислене, можем да открием силните му страни – противопоставяне на религиозния конформизъм.

Същевременно Симеон е против сляпото аскетично подражание на големите мистици. Предупреждава, че състоянията на безчувствен екстаз, на *апатея*, които някои от тях са постигнали чрез духовни упражнения, не са крайна цел:

> *Когато (някои, б.м.) научат, че този или онзи светец, отдал се на съзерцание и извън сетивното, е прекарал толкова и толкова дни без да мисли съвършено нищо на земята, дотолкова, че да забрави с всичко друго своето собствено тяло... те не знаят също, че това изстъпление на ума (ἡ αρπαγη του νους) е присъщо не на съвършените, а на начинаещите*[31].

Това, което отличава мистичния опит на Симеон от този на много други преди и след него, е, че го преживява не в безмълвна „апатейа", а в подчертано търсене на диалог с Бога, в пълно съзнание и с висока степен на емоционална активност.

В крайна сметка, ако изследваме докрай Симеоновите съчинения, ще открием, че в зрялата част на по-късното си творчество Симеон отдава все повече значение на по-дълбочинните форми на личен опит, на постоянно пребъдване в Бога. На някои места той заявява, че искреното покаяние може да играе същата роля. Духовната сетивност се определя все по-ясно като плод на променен ум.

В заключение бихме казали, че независимо от неприемливия за нас приоритет на „виждането" над „чуването на Божието Слово", не можем да не отбележим, че Симеон подчертава необходимостта от преживения опит на новорождението като осъзнато условие за това човек да се нарече християнин и че е необходимо той да има увереност в своето спасение още тук на земята. С това той предхожда исторически настоятелния призив за увереност в спасението на пиетистите и протестантските евангелизатори от XVIII до XX век. Епископ Калистос Уеър отбелязва, че „макар да има отчетливи различия, всъщност има наистина основание да се смята, че св. Симеон може да бъде наречен „Византийския евангелист"[32].

За свети Симеон Нови Богослов познанието на Бога и на Иисус Христос не е нито наизустяване на църковни доктрини, нито суетно мъдруване, нито само-

[29] Et 3, 375–408.

[30] Et 5, 255–261.

[31] Et 1, 12.329–339.

[32] Цит. съч., с. 142.

целна аскеза, а е личен спасителен опит, предизвикан от водещото действие на Божията благодат. По този начин специфичното ударение върху Обожението е неговото начало, което започва като подчинение на суверенното действие на Божия дух. То предизвиква промяна, става причина за нова ориентация на желания и интереси, дава сила за съпротива на греха и обсебването от света. Познанието на Бога е пълноценно общуване с Лицата на Светата Троица. Познанието на Бога е и дарба на Светия Дух, задължаваща да се свидетелства за Бога, Който не стои далече, а разговаря с този, който Го познава.

Така също Симеон не се колебае да постави първенството на личния опит над традиционния възглед за сакраменталната роля на Църквата като институция на Спасението.

Бихме добавили, че ако християнската доктрина за Триединството на Бога захранва развитието на едно богословие на отношения, онаследено от Кападокийците и от Августин, то тя поражда и теорията за личността. При Симеон можем да проследим твърде специфични приноси към нейната проблематика, заради което говорим утвърдително за неговото богословие като богословие на личния опит.

Симеон Нови Богослов е известен преди всичко като велик мистик и междинен жалон в исихастката традиция на Изтока. Но ние смеем да твърдим, че той с право може да се вмести в пантеона на християнските мислители предреформатори, и да посочим неговия забележителен принос към всецялата християнска духовност. Неговите писания могат да бъдат препоръчани, като предмет на размисъл и източник на истинска наслада, на вярващите от хоризонта на всички християнски традиции.

Еманюел Муние (1905–1950) е френски философ и християнски персоналист, основател на сп. *Еспри*, създадено през 1932 г. като теоретичен орган на френския персонализъм. Според Муние персонализмът е философско, морално и социално учение, което признава абсолютната ценност на човешката личност. Човешката личност е „първична реалност“ и тя е „главен обект и необходимо съдържание на философията“. Муние прави категорична разлика между личност и индивид. Ако индивидът е изолиран човешки „Аз“, потънал в своя вътрешен свят, личността е най-висшата духовна същност, единствено съобщима в света. За разлика от индивида личността се стреми към благото на цялото общество. Личността не се задоволява със земните идеали. Нейната цел е да надхвърли емпиричния план на съществуването, тя е устремена към свръхчовешкия свят на абсолютните ценности. Личността е активна, насочена в служба на човечеството, но и открита за духовно усъвършенстване, открита към трансцендентното. Ето защо, макар и да споделя общата за екзистенциализма идея за „ангажираност“, Муние внася в това понятие важни корекции. Личността не е „захвърлена в света“ (както настоява Сартр), не е враждебна на историческия и социален свят, а е разумно въвлечена в него, преобразувайки го, в съответствие с автентичния проект на човека, открит за Бога. Сред по-известните му книги, освен познатия на българския читател *Увод в екзистенциализма*, София, Славика, 1993, са и: *Манифест в служба на персонализма* (1936), *Малро, Камю, Сартр, Бернанос. Надеждата на отчая*ните (1953), *Малкият страх на XX в.* (1954) и др. Настоящият текст е на лекция, изнесена в Сорбоната на 10 май 1949 г. и публикувана в сборника *Foi en Jésus Christ et le monde d'aujourd'hui,* Paris, Editions de Flore, 1949, p.56-87.

Еманюел Муние

ХРИСТИЯНСКАТА ВЯРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯТА

Има две опасности, насочим ли се към една толкова утъпкана тема. Едната е да се говорят само баналности, въпреки че най-сигурните истини са и най-банални; опасността е от мъртви баналности, които не водят до никакво пробуждане. Другата опасност е прекалено да се разшири перспективата до степен, че да се загуби способността ни за учудване, дори ако искате, за скандал. Ето защо нека не търсим прекомерна изчерпателност, нито да се впускаме в твърде амбициозни градежи, а да се опитаме да очертаем трайна линия на размисъл.

Да започнем с очертаването на границите. Повече от достатъчно е проблемът да се постави в полето на нашия европейски християнски опит. Можем

да предполагаме, че пред такъв въпрос, макар и по друг начин, са изправени нехристиянските религии, както и християнското мисионерство извън Европа. Нека най-напред обаче уточним какво разбираме под цивилизация. Смисълът на този термин може да се разшири дотам, че да включва всичко, което в даден момент придава лице на обширна човешка група, включително вяра и религия. Това би означавало да наводним зоната, която искаме да изследваме. Ето защо се спираме на по-строгия и по-ограничен смисъл на думата, включващ не само, както е при германците, материалните реализации на техниката и организацията, а по-скоро цялата естествена история на човека, както и икономическата, политическа, социална история, доколкото тя би могла да бъде разграничена от неговата естествена история. Нека не поставяме, поне в началото, теоретични или юридически атрибуции или граници: Църква и политика, католическо действие и социално действие, История и царство Божие, юрисдикция на Църквата над земното и т.н., които са в компетентността на богослова. Ще се постарая да изхождам от свидетелството на опита, което, струва ми се, е една от основните функции на мирянина в материи, където господства теологът, доколкото първият се подпомага с дефинициите на втория, предлагайки му в замяна материя за размисъл, смесица от култура, откъдето непрестанно изникват нови въпроси.

Какъв е този опит? Това е опитът на едно от теченията в дълбинната история на съвременното човечество. Носител на едното е Църквата, християнският живот, Царството Божие според традиционните представи, които имаме за него. Другото е серия от исторически творения, нови идеи или нови чувства, различен институционален прогрес, накратко, направление на цивилизацията, което не би било това, което е, без постоянното взаимодействие с християнското наследство, макар да се развива извън християнския свят, а понякога и срещу него, без да може да отрече неговото голямо богатство от ценности. Когато съотнасяме този опит с опита, наложен от средновековното християнство, най-често го приемаме като твърде нов. А може би не би трябвало да преувеличаваме. Много често за тези въпроси се мисли, все едно че християнството е започнало от средновековното християнство, докато всъщност то е имало многовековен живот и неговият най-интензивен живот са пада в латинските и германски култури, възникнали и консолидирали се вън от неговото влияние. Този дуализъм на християнската държава и профанната цивилизация е най-обща участ, чак досега, на християнството в света.

Дали това е нормално и съответно на статута на живота на вярата в света? Дали става дума за безпорядък, който християнската държава трябва да премахне? Християнството трябва ли да проникне в цивилизациите, като ги основе наново и ги превърне в християнски цивилизации? Има ли връзка това с цивилизационния процес, с неговия дълбинен живот? Тези въпроси първите християни сигурно са си задавали. Християни и граждани, християни и хуманисти, християни и робовладелци са били подтиквани към това от двойната принадлежност, в която ги е хвърляло обръщането към вярата. Ала тези въпроси са се поставяли по неизбежно теоретичен начин, защото християнството едва е започвало своя ход. Спомняте си тези брутални позиции: Тациан срещу Юстин, Тертулиан сре-

щу гърците. Днес ние разполагаме с векове на опит между живота на вярата и развитието на цивилизацията. И все пак отговорът ни се струва доста колеблив, доколкото дебатът от апостолски времена се води с ненакърнена сила. Видян под един ъгъл, той не се е променил съществено. За първите християни цивилизацията и нейният профанен блясък е нещо, идващо отпреди явлението на Христа; за нас това са полетата на изповядваното християнство. Грижата за Христа, *който е завършек на всичко*, който не може да е чужд на нищо, родено действително в истина и любов; апостолическите поколения са имали същите грижи по отношение на еврейския и гръко-римския свят. И тук, и там грижата, която обзема християнската мисъл, е как цялостното единство на всемира да бъде обвързано със спасението, доколкото само тогава огънят, който пламти в думата *католическо,* ще има своето всепоглъщащо значение.

Но ако дуализмът е бил нормален в зората на християнската ера, неговото присъствие след двадесет века християнство поставя пред нас един нов проблем: няма ли в това известно упорство на злото, чак до свършека на времената, или пък напротив, очертава *структурата* на един християнски свят, който ние не разпознаваме и прибързано обвързваме със света, според схемите на въображението?

Нека разпитаме най-напред историята: ако тя е писание на Бога, то прочетена в светлината на вярата, би трябвало да донесе един вид откровение, способно да ни просветли.

* *

Нека поставим първия проблем: животът на вярата, въплътен на различни нива в Църквата и в християнския свят, имал ли е значимо влияние върху съдбата на нашата цивилизация и от какво естество?

Понякога се говори за революционния фермент на християнството. Евангелието на пръв поглед наистина съдържа достатъчно експлозив, за да взриви семейството, държавата, класовите отношения, структурите на собствеността, границите, расовите ограничения, благоприличието, сиреч почти цялата съвкупност от социални отношения. Тъкмо така са мислили римските императори. Те не са преследвали просветлени, а разрушители. Ала какво правят тези разрушители? За три века те превземат Империята, но в битка без оръжия. А обществото, което ги подкрепя? Нима те се оттеглят като аскети в пустинята, нима тяхната съвест отхвърля статуквото, отказва да му се подчини? Стремят ли се да измислят нови форми на живот, да бъдат „конструктивни", както се казва днес? Не. Виждаме ги в армията и в двора, на форума и в Сената, в баните и на пазара. Те отказват, с цената на живота си, идолопоклонничеството, ала само това. Най-ревностните борци с езическата развала, като Тертулиан, са и най-усърдни в отстояването на конформизма в обществения живот, те подчертават закономерността на гражданската лоялност.

Вече няма нито свободен, нито роб, провъзгласяват те. И наистина, тутак-

си участта на роба е претърпяла огромна промяна при християнина господар, като най-скандалните практики са били изоставени. Ала робството оцелява. Дванадесет или тринадесет века след експлозивното слово през цялото Средновековие теолози като свети Бонавентура, свети Тома или Дънс Скот все още оправдават робството. И най-накрая то бива прекратено, но само поради икономически натиск.

Не убивай, още проповядват те. Ала до края на II в. постулатът не пронизва съвестта на техните последователи. Чак до X в. войната е смятана за нещо нормално. Едва с наближаването на Хилядната година възниква първата голяма реакция, довела до Съборите за мир и Божието примирие. Теологията на оправданата война, очертана през XIII в., набира сила едва през XVI в.

Много се е обсъждало влиянието на християнството върху римското право. Последните публикувани работи обаче почти го омаловажават. Принципът на собствеността не е бил формално осъден. Дори и Църквата, чрез своите светци, да е проповядвала пълен отказ от собственост и да се е нагърбила още от начало с организирането за своите вярващи на огромна мрежа от благотворителност, тя не е атакувала самата институция. Юстиниан се е придържал към римската формула: *qui suo jure utitur neminem laedit*[1]. Отците на Църквата проповядват неразтрогването на брака, но до V в. това не е вкарано в законодателството дори от императорите християни. Разводът по взаимно съгласие е отменен едва в 542 г. Излиза, че християнският морал не е оказвал влияние върху правото и институциите. Моралисти и теолози са бълвали огън и жупел срещу практики, противоречащи на него, ала те всъщност са се обръщали към поведението на всеки един християнин, без да търсят създаването на християнски институции.

Същото поведение е било валидно и в областта на образованието, както показва Анри Мару в своята *История на образованието в Античността*[2]. Църквата се е занимавала с религиозното образование, сиреч с догматичната подготовка и моралното формиране на християнина. Останалото тя е поверила на езическото училище даже в самия IV в., когато държавата официално се е покръстила. Езичници са обучавали християни; християни – езичници. Християните са продължили да преподават Омир, нимфи и езически богини. Единствено рухването на античната държава и необходимостта да замени разпространението на културата, изоставена от профанни ръце, е принудило Църквата след VI в. да създаде свои собствени училища.

Тази непредразположеност за изграждането на християнска цивилизация може би следва да се обясни, поне при първото християнско поколение, с добре осъзнаваното притежание на Благата вест и нейната проповед или чрез вярването, общо за това поколение, че Империята и светът вървят към своя край или поточно към наближаващото Второ пришествие. Ала когато илюзията се разсейва? Константин издига християнството до върховна власт. Виждаме ли обаче

[1] „Който ползва правото си, никому не вреди" (лат.) – Б.пр.

[2] Henri-Irénée Marou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, Seuil, 1948.

християнско законодателство? Не, дори за употреба от християните. Когато малко по-късно клирът се сдобива с привилегиите на юрисдикция, те си остават само част от общото право, без влияние върху светското общество. Казват, че епископите са се превърнали в Източната римска империя в нещо като *defensores civitatis*, сиреч в основна градска власт. Днес става ясно, че те не са били облечени в никаква подобна функция. Само спорадично и чисто морално те са изпълнявали тази роля, когато през V и VI в. старите власти са рухнали под ударите на варварите. Църквата единствена е съхранила своята организация, институция и традиции: към кого тогава да се обърнат? Както пише Фердинан Лот[3]: „епископът се намесва във всичко, защото е търсен от всички". Ала както и преди, никой не мисли за основаването на „християнски времеви ред". Скоро, над руините на античната държава, монасите ще извършат важна цивилизаторска задача, ала отново някак неохотно. Прочетете техните устави: монашеският труд, този колосален труд, който ще създаде обработваеми земи на мястото на горите, ще създаде нови центрове в селата, ще основе градове и ще създаде една аграрна цивилизация, всъщност не е имал за цел да създаде Европа, а да се бори с лението и да дисциплинира телата. В монашеските устави се уточнява, че трудът трябва да бъде дезинтересиран, отделен от своята резултатност и насочен единствено към поддръжката на манастира и неговите дейности.

Едва след VII в. Църквата пряко ще навлезе в светските структури, което ще я доведе до упадък преди григорианските реформи; всъщност се създават все по-тесни връзки между Църквата и управлението на профанния свят, и то по силата на едно неочаквано, нетърсено и нежелано наследство на Империята. Теолозите ще създадат впоследствие теория за тази нова ситуация. Тя е известна. Жак Маритен я назова *теократична утопия*. Противно на мнението на мнозина, това не е била официалната доктрина и практика на Средновековието, а само една теза на учени духовници. Като господстващо изкушение на средновековното християнство, тя винаги се е сблъсквала с различието, което Църквата е поддържала между двете власти и двете общества. Тази доктрина не се удовлетворява да смята, че вярата е пряко ориентирана към организацията на света. Поради един вид свещено нетърпение, тя би искала да осъществи пряко и конституционно царството Божие под земното управление на папата.

Никой не е придал на тази доктрина по-абсолютна строгост, отколкото Егидий Римски в своя трактат *Управлението на владетелите*, публикуван през 1302 г. Титуляр на тази най-съвършена и най-свята държава е папата, личностно съвършен и свят. Върховен държател на духовната власт, поради този факт той е и върховен държател на земната власт. Би било измамно да се твърди, че и двете власти произтичат пряко от Бога: кралската власт съществува единствено чрез посредничеството на духовната власт и се делегира чрез нея. По този начин Църквата има върховна собственост над всички земни блага, всеки притежава единствено при подчинение на Църквата и чрез нея. Папската власт е следователно „безгранична, надхвърляща всяка мяра". Ала нека този мащабен синтез да не ни впечатлява. Тутакси оспорен още щом е бил заявен, той вина-

[3] Фердинан Лот (1886–1952) – френски историк и медиевист. – Б.пр.

ги си е оставал блян на монасите, твърде склонни да впишат абсолютността на своята медитация в конкретната реалност на историята. Извън техните трактати християнските и светски историци днес показаха, че такова съвършено влияние над античната държава от страна на християнството никога не е съществувало, освен в носталгичните компенсации на някои съвременни християни, трудно приспособими към битката във времето.

Приведохме примери от структурата на обществения живот, защото те са в състояние да стигнат до най-голям брой умове. Ала бихме могли също така да ги заемем от философията или изкуството. Както не са се опитвали да изградят държава, материално различна от античния полис, така цели християнски поколения не са се опитвали да създадат ново изкуство или нова мисъл. Известно е в каква степен Средновековието се е базирало върху античната мисъл. Развитието на християнската мисъл в плана на теологията и морала е изковавало понятия единствено ако това е било полезно за догмата или проповедта. Когато на свети Тома му се е сторило, че платонизмът опасно извращава християнското учение, той се е обърнал към друг езичник – Аристотел, когото е поставил в служба на Словото вместо Платон. Същото е и в изкуството. Първите църкви са заели базиликите или са преповтаряли базиликалния план. Отначало Христос е бил изобразяван като Дионис. Известно е прословутото писмо на свети Григорий до Мелит по повод на изграждането на църквите: „*Не трябва да се разрушават храмовете на езическите идоли в страната на англите: достатъчно е да се строшат идолите, които се намират в тях. Нека поръсят сградите със светена вода, да изградят олтари и да положат там мощи. Ако тези храмове са солидно изградени, най-важното е те да преминат от култа към демона в истинския култ към Бога. Народът, щом види, че храмовете не са разрушени, ще прогони заблуждението от душата си и познавайки и обиквайки истинския Бог, по-лесно ще се събира на места, които са привични*". Григорий пише в заключение: „*Който иска да стигне до върха, трябва да се издига постепенно, стъпка по стъпка, но не на скокове*". Във всичко това тъкмо вярата и нравите поглъщат вниманието на папата, който демонстрира върховно безразличие към усреднеността, ала тъкмо духът на усреднеността се надига. Далеч сме от пластични търсения на догмата, от пламтящата готика, подчинила тежкия камък на християнската молитва или от бароковото обилие, въплътило каноните на Тридентския събор срещу Лутеровата теория за благодатта.

* *

Нека се спрем за миг на този аспект на нещата. Както ще видим, той не е единствен, ала има достатъчно историческа тежест, за да се превърне в проблем.

Ако ставаше дума само за първите векове на християнството, едно тълкуване тутакси ни идва на ум. Материята на историята е непокорна. Подобно на културата, където моралните навици се установяват бавно у нас, християнството успя да формира едва през годините свят, вкоренен в християнските структури, който обаче му се противопоставя с небивала инерционна сила. И разбира се, част от реалността ни се разкрива по този начин. Ала веднага изникват две

възражения, които ограничават обяснението. Ако ставаше дума само за материална съпротива на една очевидна интенция, нямаше да има проблем. Но най-смущаващият факт е липсата на намерение, искам да кажа, на намерение да се създаде цивилизация с християнски печат, желана и търсена като изначална цивилизация, вместо целта да е едно Царство, чуждо на този свят, макар да начева в него и да използва материалите на този свят. Обаче инерцията, изиграла своята роля срещу установяването на християнството, впоследствие е играла роля и за неговото съхраняване, най-вече на постигнатото в средновековното усилие. Църквата, със съзнание за Посланието през цялото това историческо развитие, би трябвало да придаде на идеята за християнска държава, ако тя е била нейна цел, стабилността на догма. Ала Църквата, както знаем, дори и често да е била, а и все още понякога да е изкушена от това тоталитарно християнство, винаги е отказвала да го санкционира и нейното развитие показва, че лодката на Петър прогресивно се отдалечава от подобни брегове. Ето защо би трябвало да търсим другаде изясняване на тази странна история.

Никой не би се осмелил да каже преди петдесет години, че тези цивилизационни истории въобще не засягат християнското послание. Имаше прекалено много страх да не се изостане от хода на събитията. Днес обаче се формира мощно течение, което поддържа радикалното безразличие на вярата спрямо нещата от света. То възникна първо в протестантска среда, като реакция срещу религията, редуцирана до границите на разума и щастието, към които се приспособява религиозният либерализъм. Парадоксът на вярата за Киркегор е този на абсолютната изолираност, толкова абсолютна, че наподобява върховен егоизъм. Вярата по никакъв начин не се побира в рамките на онова, което е общо – понятията, институциите, нравите. Служителят на вярата не би могъл да бъде напълно понятен за никого, той не би могъл абсолютно да подпомогне дори друг служител на вярата. А ако сме безпомощни да съобщим вярата дори на лице в сферата на вярата, то колко по-безпомощни би следвало да сме в съобщаването на неща в плана на организацията! Християнската цивилизация е „ужасяваща илюзия". И колкото и далеч да сме от това тя да е осъществяване на християнството, целият проблем днес е във „въвеждането на християнството в християнската цивилизация". Това, което отделя християнина от Христа в наши дни, не е плътността на времето, защото е възможно да му бъдеш съвременник, възприемайки живота Му като модел, а е плътността на християнската цивилизация, която е „низвергнала Христа". В нея ставаш християнин, „както си обуваш обувките", по най-забавния начин в света; в това вече никой не съзира безкрайното противопоставяне между християнския ред и светския ред. Абсурдност и ерес. Човечеството е искало да предусети вечността, преструвайки се, че е установило една триумфираща Църква: то е изградило едно установено и обмислено християнство, сиреч обратното на християнството. Християнството е алтернатива в дълбините на сърцето, която изниква пред всеки човек и пак пред всеки човек, то не е постановка, която се консолидира с времето и с числото. „Числото е галиматия", а времевото траене, според Киркегор, няма друг смисъл, освен „един вид постоянно разреждане" на християнството. В подобна перспектива християнството няма какво да очаква от историята. Идеята за експанзията му е радикално чужда. Неговият първи прогрес е този, за който говори докторът в

една пиеса на Холберг[4]: треската напълно изчезна, но болният умря.

Това радикално осъждане на историята, което донякъде откривахме у Карл Барт[5], но беше преодоляно от него самия, е присъщо за Реформацията. Католическата мисъл трудно би го поддържала с такава категоричност. Така митът за автоматичния прогрес чисто и просто бива преобърнат от систематичния регрес на цивилизациите, включително и на нашата. Двама автори в една книга, която вдигна доста шум в периода между двете световни войни, се опитаха, без да получат особена подкрепа, да му придадат биологическа основа, определяйки датата на първородния грях като началото на необратимия упадък на вида. Рене Генон[6] в една от тези формули, които се запомнят дори поради своя фалш, изобличи упадъка на нашата цивилизация като „господство на количеството", смесвайки с някаква несравнимо сериозна еклектика индуизма и християнството, за да заяви накрая, че златният век, нашата *Manvantara*, е зад нас. Шарл Морас[7] начерта пък една от най-привичните схеми за такъв модерен янсенизъм: Ренесанс, Реформация и Революция са трите жалона в упадъка на историята. Множество второстепенни подражатели го повтарят оттогава. Други, покръстени от Русо и Ръскин, се фиксират върху техническия век. Подобни твърдения, дори и основаващи се върху спорни анализи, не са лишени от интерес. Това, което в случая е важно за нас, е начинът, по който те се опитват да очертаят един вид затворена теология и религиозен мит (и двете нелишени от политико-социални инфилтрации) като истинска антиистория, един вид неприязън срещу историята.

Този начин „да се оставим на феноменалното" е гръцки, той не е християнски. Той е силно окуражаван от противопоставянето духовно–земно, което е прекалено празно и в същото време твърде остро, наистина твърде остро. Духовното за християнина е присъствие в нашия живот на вечния живот, противопоставен на нашите естествени дейности. Ала този вечен живот „е също телесен", доколкото стига до нас чрез нашите естествени дейности. И вместо да удържим във всеки случай тази основополагаща гледна точка за една религия, чиято ос е Въплъщението, ние постепенно оставихме нашето понятие за духовното да се зарази от еклектичното и изкоренено понятие на един идеализъм, където „духовното", „моралното" означават дух без тяло, жизнен дух без живот, добра воля без воля, култура без земя. Мислейки си, че християнинът трябва да живее в духовното, го изпращат под този стъклен похлупак и когато по някакво щастие вдиша от разредения въздух, му казват, че трябва да се „ангажира" във временното, като че ли „духовното" го е откъснало от „временното", а временното е лишено от духовното. Няма защо да привнасяме духовното във временното,

[4] Лудвиг Холберг (1684–1754) – норвежки писател, философ и драматург, смятан за основоположник на модерната норвежка и датска литература. – Б.пр.

[5] Карл Барт (1886–1968) – швейцарски протестантски богослов, един от създателите на т.нар. „диалектическа теология". Неговата *Църковна догматика* в 13 тома се смята за едно от събитията в богословието на XX в. – Б.пр.

[6] Рене Генон (1886–1951) – френски ориенталист и египтолог, известен с увлеченията си по езотеризма. – Б.пр.

[7] Шарл Морас (1868–1952) – френски писател и публицист, представител на крайната десница и основател на движението „Аксион Франсез", осъдено от Католическата църква през 1926 г. – Б.пр.

защото то е вече там, нашата роля е да го открием, да го накараме да заживее и да се приобщим към него. Временното, в своята цялост, е причастие към Царството Божие[8].

Ние почти не сме напуснали този елинизъм, който ни подтиква, под вдъхновението на едно полуезическо „духовно", да мразим временното, тялото, материята като един нисш свят, въпреки че те са в сърцевината на тайнството на Изкуплението, храмове на Духа Светаго. Майстер Екхарт разгръща дързостта на тази формула чак дотам да каже, че тялото е било дадено на душата, за да я пречисти. Не бихме могли да сме стъписани от този факт: така наречената материална цивилизация е родена насред християнска земя и следва експанзията на християнството в света. Лесно е да се оставим на вътрешното безпокойство и лошите спомени от часовете по математика, изобличавайки „господството на количеството". Не толкова лесно е да се отнесем сериозно към това изобличение, докато съзерцаваме тайнствената връзка на математиката с най-дълбоките тайни на всемира. Лесно е да порицаем първите глупости, извършени от нас с първите машини. Не е толкова лесно да забравим, че човекът е бил създаден, според книга „Битие", *ut operaretur terram*, за да обработва земята с труд, както и да отхвърлим мисълта, че частичното освобождение от кръстовския труд, е наложено на греховното човечество като наказание и има тъкмо ефект на наказание. И независимо докъде стигаме в тези си разсъждения, едно е сигурно: религия на вселенското подражание на въплътения Христос, християнството предписва на човека активно присъствие във всичко временно. Църквата тутакси е отхвърлила гностическата ерес, стремяща се отново да наложи бягството от реалността на Платон, и го вмества в цялостната перспектива на учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит, което също носи риска да потопи християнския живот в мистичната откъснатост. Може би поради това, както отбеляза Жан Гитон[9], Словото Божие е избрало да бъде понесено от нашата цивилизация – най-малко религиозната, най-позитивната, най-рационалната и най-действената, за да се нагърби с това бреме още от началото.

И ето ни между това абсолютно изискване за Въплъщението и очевидното скъсване с първия християнски период в цивилизацията. Как да ги свържем?

* *

Най-добре, разбира се, е да решаваме абстрактно и да видим как нещата са се случвали. Вгледаме ли се отблизо как християнството се е захванало с цивилизацията, в която се е разпространило, ще открием един много особен тип влияние. Опитаме ли се да го опишем като цяло, ето думите, които ни идват на устата: странично, косвено, обиколно. Нека още веднъж припомним, че тук не говорим за Юрисдикцията на Църквата върху земните неща, а за спонтанното влияние на живота на вярата, индивидуална или колективна, върху развитието на заобикалящата ни цивилизация. Каквито и да са закъсненията и обиколните

[8] Виж бележките на P. Ganne, Masses ouvrières, mars 1949. – Б.а.

[9] Жан Гитон (1901–1999) – френски католически философ, изследовател на св. Августин и биограф на папа Павел VI. – Б.пр.

пътища, днес не би могло да се отрече, че това влияние не е било минимално и смътно, напротив, то е живо, макар и съкровено, което се признава дори от тези, които вече не са му подвластни. Ала нека се вгледаме в тези пътища. Те никога не са преки.

Първо, вярата има възможно най-малко смутително въздействие спрямо човешките институции като такива, ако те не вървят срещу Божията справедливост. Нито в словото Христово, нито в апостолското и патристическо учение не се забелязват такива анатеми, каквито сме свикнали по-късно да откриваме срещу човешките институции у Лутер или Янсениус. Христос преобръща иудейския ред, еврейската нация и изключителното господство на Закона, които в иудейската теокрация съвпадат. Ала дори да се увенчава само с похвали заради дълбокото изпълнение на Закона, той отбягва царството, което би довело в човешки план до пряк обрат. *Отдайте кесаревото кесарю*[10] регламентира цялата проповед на апостолите. Анатемите срещу античната култура и цивилизация намират разпространение едва по-късно и то в устатата на неколцина у варварските апологети, без да получат особен отзвук. Когато описва двата града, свети Августин взема всички мерки, за да не превърне града Божий във въображаем и отделен град и подчертава неговото въплъщение в земния град: *„Със сигурност,* пише той*, небесният Град е абсолютно безразличен към навиците и обичаите в живота, щом те не противоречат на божествените предписания и на вярата, отвеждаща до Бога. Затова и самите философи, когато станат християни, не променят своя начин на живот или навици, които не са пречка пред религията им, а само се отказват от лъжливите си догми*" (De Civitate Dei,1, XIX, c.XIX, 2). Нека се хванем за думите на Августин: може наистина да се говори за един вид християнско *безразличие* към цивилизациите. И все пак да внимаваме за отзвука от тези думи: не става дума за безразличие като съдържане, а за безразличие в отношението, за открояващо се безразличие. Долу на земята, в някоя гъста гора, такъв път привидно води към целта. Прелетите ли отгоре, всички пътища ви се струват еднакви. Това относително безразличие е скандал, един неизбежен скандал за този, който залага всичко на прякото действие, единствено ефикасно в неговите очи, доколкото той не приема частичен ангажимент, който смята за чисто негативен, като изоставяне на позицията. *„Ако всички ти подражаваха, казва Целз на християнина, кралят би останал самотен и изоставен, всички неща на земята биха рухнали под властта на варварите, дори твоят култ и истинската мъдрост ще изчезнат сред хората".* Не го ли оправдава и Ориген, когато казва, че християнинът трябва *„да се откаже от публичните магистратури, защото има по-висши служения"*[11].

Всъщност това свято безразличие е трудно за удържане в неговата духовна правота. То е постоянно изкушение за „вътрешния" християнин, за да се оттегли той от земните дела, възползвайки се от битките на тези, които се сражават заради това не много почтено поведение. Така, през светския поглед, позицията му силно наподобява на тези работници, които не поемат риска да

[10] Марк.12:17.

[11] Цитиран от J. Danielou, Origene, p.123.

стачкуват, защото „не се занимават с политика", но от година на година се възползват от придобивките, извоювани от онези, които стачкуват, поемат ударите и ги заплащат чрез месеци затвор. Това ли предписва на християнина трансценденцията на неговата вяра? По никакъв начин. Забележете, че Отците не казват: „Отбягвайте земните дела, те са незначителни", а напротив: „Тъкмо защото са незначителни, не се отдръпвайте от тях, приемете ги такива, каквито са". След което добавят: „И за разлика от това, което правят другите, наситете ги с християнски дух", като по този начин тласкат християнина не към ненамеса в тях, а го извеждат на един път, непрестанно изпълнен с изпитания и допълнителни дейности. По този начин християнинът се оказва потопен в света, при това в сблъсък тяло в тяло, в който той трудно намира тайни пътища, съответни на своето вдъхновение.

В отказ да преобърне света, към който се е насочила, християнската идея се промъква в него по обиколни пътища. Подобно на Христос в горницата[12], тя прониква неуловимо в тази закрита стая, без да разломи вратите, и тутакси я губят от поглед. Къде е тя? Никой не знае. Тя не желае да бъде уловена, насочвана, рационализирана. Отначало не се забелязва никаква промяна. И този, който няма жива вяра, както Тома този ден, не иска да повярва, че тя е там и действа. Ала скоро настъпват разломи, отначало неуловими, а сетне все по-видими: разпадът започва.

Един човек, когото отначало всички сочат с пръст, освобождава робите си без много шум: отначало ги задържа у дома си, изисква подчинение. Ала от машини те са се превърнали в хора: към тях се отнасят с доброта, могат да се женят по своя воля. Скоро друг последва примера му, сетне стават пет, десет, сто. Една паметна институция, която е изглеждала вечна, се пропуква, както повърхността на камъка след невероятен студ.

Вижте и поведението на апостолите към иудейското съблюдаване на ритуала. Първата християнска общност, пазител на експлозивна вселенска доктрина, се състои единствено от евреи, съблюдаващи иудейската вяра. Изглежда, че първите, които са проповядвали извън Иерусалим, са се обръщали само към иудеите. Появата на елинизираните евреи, които отдавна са изоставили част от религиозната си практика, започва да се превръща в проблем. Изглежда, че положението се изостря след пребиването с камъни на Стефан, който в своята проповед набляга върху гледната точка на елинизираните. Ала след драмата треската спада. Иаков проповядва помирение, ограничавайки задълженията на нееврейте спрямо Закона, без да ги отмени напълно. Павел прави така, че скандалът да избухне, подемайки с невероятна сила вселенското послание. Той отприщва движение на неодобрение: мнозина в Църквата искат да подложат християните от всякакъв произход на обрезание и съблюдение. Иаков отново посредничи и постига отстъпки от Павел. Избухват напрежения, които водят дори до арестуването на Павел. Поражението на иудеизиращите става факт едва към 60 г. сл.Хр.

Същото нещо се случва с Империята. С проникването си в нея християнството

[12] Срв. Иоан. 20: 19-20; Деян.1:10; 2:2-3.

не само я оставя да оцелее, но дори да стане още по-чудовищна. Капризното всемогъщество на държавата много скоро прекрачва границите на лудостта. И кой ѝ оказва съпротива? Хора, подчиняващи се на всички закони, които спазват всички обичаи, ала в един съществен пункт упорито демонстрират отказ след отказ. Един пункт, само един, привидно незначителен: култът към Бога-Император. Ала този пункт е от жизнено значение. Подобно на стотиците дребни удари, които, съсредоточени в избраната зона, предизвикват мощен резонанс, така и Империята започва да се пропуква под градушката на „не"-то. И оттук насетне навсякъде, където се възстановява Държавата-Молох, християнството неизменно се намесва със своята сила на разпада.

Римският собственик си остава на своето място. Но ето че се появяват хора, които продават имуществата си и споделят спечеленото. Между тях вече няма твое и мое. Което трае само известно време: когато те забелязват, че светът оцелява след разрушаването на Иерусалим, всеки от тях отново слага ръка над своята част. Ударът отминава. Ала скоро се завръща чрез монашеската бедност, сетне се откроява пророците: св. Василий, св. Йоан Златоуст, които проповядват гръмовно, сетне идва ред на теолозите, които дефинират: принципът на личното притежание на благата се запазва, но бива посечен от доктрината за общата употреба. Така, малко по малко, идеята се разпростира, за да набъбне след близо пет века в социалистическото вдъхновение, стъпка към неизвестно какви бъднини.

Във всички тези примери християнското вдъхновение играе същата роля: то не съгражда, а разпада. Подобно на продуктите, които унищожават плевелите, без да засегнат младото жито, то прониква в почвата в търсене на корените, които следва да се елиминират, унищожавайки самораслеците, тъй както истината преобразява добрите филизи.

Когато християнският дух пряко влияе върху цивилизационния процес – винаги по заобиколни пътища – изглежда все едно, че той произвежда времеви ефекти, и то някак случайно, все едно за забавление. Теолозите се впускат в бездните на Троицата, два века преминават в страстни спорове за или против произхождането или перихорезата[13]: вихрушка от събори и ереси се разразява в историята заради дефиницията на божествените Личности и техните отношения. Духовната енергия на поколения се пропилява, за да се удържи във въплътеното Слово целостта на човешката природа и пълнотата на Въплъщението; благодарение на което европейската цивилизация не отбягва света, а присъединява деятелността на човешкия труд към неначенатия смисъл на съзерцанието. Единственият Бог е проповядван и не се допуска никакво друго обожение: в същото време, както показва Дюем[14], науката се освобождава от духа на магията и след тази придобита сигурност и чрез единството на Бога става възможно и единството на света. Вярата в един безкраен Бог, която признава на човека неговото съвършенство, дава ход на една безкрайно активна и прогресивна цивилизация,

[13] Перихореза (от гр. Perichoresis – взаимопроникновение) – термин в светоотеческото богословие, обозначаващ взаимното обитание на едно Лице в другите от Троицата (срв. Йоан.17: 21-22). – Б.пр.

[14] Пиер Дюем (1861–1916) – френски физик, математик и философ на науката. – Б.пр.

която контрастира с тежката неизменност на Азия или исляма. Бихме могли да сравним връзката между християнското вдъхновение и практическите постижения на цивилизацията с връзката между трансцендентната математика и техническите открития. Тъкмо привидно най-безсмислените и най-отдалечени математически изследвания, поне според изследователите, водят до такива практически приложения, които в крайна сметка – както природата на вълните или строежа на атома – получиха най-неочаквани приложения. Математиците търсят нещо много по-съкровено, отколкото комбинациите на инженера, нещо в измерения, доста по-различни от тези на механиката, някаква тайна на материята, която, освободена, променя всичко със своите разкрития. Така и християнството допринася много дори за най-външните деяния на хората, когато има вяра в духовната интензивност, отколкото ако тя се разпилява в тактика и устройство. Киркегор смята, че християнството познава само непряката комуникация. Би могло да се каже, че то познава само непряката плодотворност. Тук се докосваме до една основополагаща структура на богочовешката история, която придава пълноправен смисъл на евангелското Слово: Търсете Царството Божие и неговата правда, а останалото ще ви се даде допълнително.

Един друг евангелски образ ни позволява да уловим чрез отразена светлина тази структура на свръхестественото действие във времеви порядък. Това е образът на закваската, маята или солта. Някои следят с поглед на носталгия или отчаяние последните останки на средновековното християнство. Можем да се запитаме дали това телесно царство, чието изкушение християнската ера бе принудена да преживее след еврейския народ, не се е формирало върху една превратна представа за присъствието на Духа в историята. Теоретиците на цезаропапистката християнска цивилизация са повярвали, че вярата им предписва да организират света в Бога. Проблемът е да разберем дали също толкова важно, ако не и по-съответно на евангелското учение, е да се дезорганизира светът в Бога, искам да кажа, да го направим прозрачен за Бога, щом неизбежните тегоби по неговото устройство непрестанно заслоняват Бога. Необходимо е да се администрира и същевременно да се съхрани вдъхновението за администриране. Може би тъкмо това е пожелало да спаси папството, отказвайки да се присъедини към Обществото на Народите, без обаче някой да се сети да изтъкне глобалния мащаб на този жест на прага на нашето време. Четейки историята в тази светлина, виждаме как изпъква и придобива значение цялото християнско минало. Христос не е очертал системна картина на новите християнски понятия: идеите за творението, за свръхестествената природа, греха, изкуплението и т.н. обаче преобръщат света. Той ги хвърля на наранения разум, който тъпче на място пред вратата. Ала философията, закърмена и излекувана от Откровението, щом приеме и продължи да бъде философия, в много по-голяма степен отпреди бива укрепена от Духа. Тъкмо в продължение на античното наследство, тя приема, стопля и отглежда новите кълнове. Свети Ириней призовава за божествена педагогика; оттогава се говори за *дискретността на Бога*[15]; Едно огромно мълчание, което трае през цялата история; вдъхновение, чието интимно съприкосновение оставя свободно поле на цялата човешка съвкупност;

[15] A.Bouyssonie, La discrétion de Dieu, Revue Apostolique, 15 septembre 1926.

търпението на всички обрати, които отделят вдъхновението от ефекта: такива ни се явяват тези пътища, които не са наши пътища.

Дискретно и скрито, християнското вдъхновение разкрива своята чуждост дори в по-голяма степен, отколкото прикрива своята амбивалентност, представяйки се на нашия ум или воля: то предава Словото Божие на суверенните свободи; и то не би могло да се предаде на един напълно очевиден език на човека, защото това вече не би било Словото Божие и не би било по необходимост нашата свобода. То ни се дава винаги по такъв начин, че да просветли търсещите светлината и следвайки кратката формула на свети Павел, да затъмни отблъсналите го. Евангелски секти са оправдавали анархията в нравите чрез същите текстове, които отвеждат други вярващи към героично целомъдрие. *Отдайте кесаревото кесарю* е обслужвало последователно теокрацията и сепаратистите, автократите и демократите. Примерите биха могли да се умножават до безкрайност. Един светски екзегет написа книга върху „двата морала на Евангелието". Той би могъл да ѝ придаде дори по-дълго заглавие по старинен маниер: „Двата морала, отразили евангелското послание, видяно било с окото на духа, било с окото на плътта, както подобава да бъде свободно прието едно божествено послание от свободния човек". Дисциплинарните решения на Църквата предизвикват същата двойственост, въпреки строгостта на техните формули: разбивайки една ерес, те вече изковават друга, която се подхранва от нейната субстанция. Осъждането на либерализма подбужда едни да открият по-дълбинните перспективи на свободата, а хвърля други в авторитарните политики. По същия начин осъждането на атеистичния комунизъм насочва погледа към една порочна система на човешки отношения, закрита за цялостния порядък на човека, която, противно на своя дух, служи за консолидирането на социално заслепление и класов егоизъм. Но би било крайно безсмислено в случая да обвиняваме християнското наставление: ако спре да предлага тези възможности за илюзия, то би спряло да предлага и възможности за спасение, като ще напусне и полето на свободата.

Друг аспект на тази амбивалентност е начинът, по който християнството действа срещу направленията, които са срещу него. И тук отново сме в диалектиката на непрякото общение. Бог не се съобщава напълно в никое име, в никой човешки жест. Някои го срещат чрез твърдения по аналогия: това са верните; други, като някои мистици, чрез отрицания, обгърнати в безкрайна любов; други пък в привидно отрицание, съпроводено от привидна враждебност, която всъщност не е нищо друго освен отрицание на идолопоклонническите представи за Бога или отказ от фарисейска вярност: такива са тези атеисти, които, макар и заявени атеисти, все пак живеят в добронамереност в богословския смисъл на думата, като под други имена си дават Бог като цел на техния живот. Това косвено присъединяване към тялото на Църквата обаче не ги гарантира повече от номиналните християни срещу идолопоклонството и фарисейството на техния език за Бога. По-малкото съзнание никога не е по-добро от повечето съзнание. Ала този животворен присад им позволява да играят роля, тъкмо на тях, антихристияните, в развитието на цивилизацията с християнско вдъхновение. Би могла да се напише цяла история за ползотворността на атеизма в развитието на християнското съзнание и особено, що се отнася до нашата тема, за начина,

по който атеизмът, в своята публична дейност, разпространява християнския сок. Знаем колко му дължат науките, прогресът на гражданските свободи и социалната справедливост. Нека припомним, че мнозина на Страшния съд, както знаем от устата на самия Христос, ще бъдат удивени да научат, че са вършили в Христа дела, които в тяхното съзнание по никакъв начин не би следвало да са насочени към Него. Без съмнение приключението на тези идеи понякога приключва зле. Ала и така наречената християнска цивилизация невинаги е свършвала добре.

Без да е очевидно в практическите си указания, християнското послание най-често е несвоевременно. То е толкова изпреварващо, че едва в един доста дълъг и по-сетнешен период се разкриват неговите последствия: така формалното отрицание на различията между класите, държавите, расите и нациите частично проявява своите ефекти. Апостолите, под прякото въздействие на евангелското послание, разгръщат концепция за историята, която би трябвало да блокира в протежение на векове изменчивия облик на цивилизацията, силно повлияна от античния начин на мислене. Ето защо този смисъл на творческата история постига своята историческа ефикасност едва през XIX в. Духовността на отказа от притежание още не е победила римското право. И обратното, християнството често е в закъснение спрямо социалната и политическа материя. Тези, които настояват, че то винаги е било „реакционна сила", по силата на предразсъдъци, които тук би било прекалено дълго да излагаме, всъщност се докосват до една безспорна истина от неговата история. Случва се то да съумее да комбинира избързването с изоставането. Осъждането на либерализма от началото на XIX в., поне по начина, по който е било представено, не признава сигурни завоевания на разума и науката, ала в същото време изпреварва с почти сто години светската критика на рационализма и науката, на социалната критика на безусловната свобода. Винаги актуално в своята същност, християнството никога не е съответствало на духа на своето време. То несъмнено би било такова, ако се съобразяваше с фактическото състояние на цивилизацията. Ала самият факт, че то никога не е в час, ни кара да предположим, че неговият часовник не показва същото време, което и нашият. От физиците знаем, че споровете за часовника имат голямо метафизическо значение.

Историческото християнство на драго сърце изразява този парадокс на действие. То освещава брака, благославя семейството и проповядва плодовитост. Тогава би следвало да се очаква, че неговите служители трябва да дадат пример. Вместо това (говоря за католицизма), християнството налага целомъдрие и възпява с химни девствеността. Здравият смисъл помръква. Ала един по-дълбок от него смисъл усеща, че бракът и семейството напускат животинското състояние единствено в духовна дисциплина над плътта. Така, противно на всяка логика, възниква християнският целибат, който в протежение на историята и в някакво тайнствено общение поддържа пламъка на християнското семейство. Друго парадоксално посредничество: на хората, оттеглили се от света, монасите, които през Средновековието се превръщат в един европейски многолюден и продуктивен свят; това са съзерцатели, извършили огромен труд по разработването и оборудването на нашата западна цивилизация.

* *

В резултат от нашия анализ се стига до следствие, което особено тревожи човека на действието. Най-строгите теолози[16] ни казват, че само по изключение земните дела попадат под юрисдикцията на Църквата вследствие на тяхната случайна обвързаност със свръхестественото благо на душите. Изглежда, както потвърждава и практиката на предсредновековната Църква, че едно обширно поле бива оставено на естествения разум и на експерименталната практика. Но ако страстта за Царството Божие е доминираща страст за християнина, не рискува ли тя да го отклони от организирането на земята? Тук е необходимо да заздравим връзката между духовното и земното, след което да се заемем с проблема, с чието обстойно описание се занимавахме дотук. Ще го поставим по следния начин: *дали развитието на цивилизацията помага, или е пречка, дали то е ненужно, или е необходимо за живота на вярата*?

Бихме могли дори да слезем още едно ниво надолу и да се запитаме: *дали една уредена и щастлива цивилизация е християнска цивилизация?* Винаги е възможно да придадем на реда или щастието такива разбирания, които отвеждат на небето или на земята. Ала на нивото, на което разглеждаме понятието цивилизация, порядъкът е рационална подредба на отношенията, а щастието – непринудено удовлетворяване на потребностите. Да предположим, че те биха могли да изградят устойчиво равновесие и дори да се накичат с някои морални добродетели, свързани с равновесието на здравето и нервите. Тогава те биха формирали една в най-голяма стенен координирана животинскост или пък някаква великолепна индустрия. Ала по никакъв начин не биха изградили един християнски ред, защото той се състои във вярата, надеждата и любовта и техния отклик в цялостния живот. Иначе те рискуват да се сключат в затворено цяло, и то затворено до такава степен, че истинската участ на човека да не открие там пукнатина, където да пусне корен. Най-добрият от световете е и най-съмнителният, а най-добре устроеният за хората би бил, в ницшеанския смисъл на думата, последният за хората. Хипотезата за едно изолирано равновесие от всемирната драма е също толкова абстрактна от християнска гледна точка, колкото и теорията за срязаното яйце от нашите стари учебници по физика, което се задържа над течността вследствие на векторните сили на повърхностно напрежение. Един подобен свят не е жизнен, защото вече не би бил човешки свят. Грьмотевичните сили, заложени в нас от Светия Дух, ще се разразят някой ден. Всеки път, когато светът разкрие духовната си бедност, гледката на някои големи и малки страни, където царува изобилие и относителен мир, би следвало да е за нас особено поучителна. Днес ние, дори в нашата духовна проблематика, се сблъскваме с трудностите на нищетата и съперничеството. И бихме могли да си представим пред какви проблеми ще ни изправят утре охолството и мирът.

Трябва ли тогава да поддържаме немотията и нейните битки? Да изразяваме един вид пророческа неприязън спрямо прогреса в материалния живот и социалната организация? Религиозното съзнание в случая е играчка на множество

[16] Например l'abbé Journet, La juridiction de l'Eglise sur la Cité, Paris, De Brower, p.31 sq.

мистификации. Не говоря за най-грубите, които могат да идват от накърнени интереси или от инстинкта за спокойствие. Ала страните, живели дълги години в условия на хигиена, комфорт и обществен ред, каквито все още са нашите страни, смесват много неща. Те са установили и приспособили към тази жизнена среда своята най-дълбока цивилизация, дори са формирали там своята духовност. Затова се стремят да вярват във всичко това солидарно. Но тогава не се защитава християнската бедност, а само формата, която приема духът на бедността във външните условия на немотия, и много често заедно с нея и най-отвратителните привички: вкусът към дребнав живот, посредственост, домошарство и т.н. Не се защитава свободата на Божиите чеда, а един вид средиземноморска анархия и егоистична разпуснатост, поради което се тръби за хитлеризъм всеки път, щом пътният полицай посегне към кочана с глоби, или за роботизация, щом се предложи да се облекчи смазващият труд на жената в семейното огнище. Ето защо, по причини, които следва да бъдат подложени на обстоен анализ от богослова и психолога, имаме сериозното усещане на виновност относно най-висшата си участ – тази на съ-създатели, призвани да участват в самия живот и в действието на Бога. Когато открихме тайната на атома, се заговори за кощунство, за изнасилване. Има семейства или градове, където банята се нарежда в категорията на греховете срещу природата. Вярват, че по този начин те дават свидетелство за бедност и смирение. А ако засвидетелстват единствено малодушие и обърканост? При това, може би, в максимална степен. Банална истина е, че отдавна натрупаното богатство върви с по-голяма скромност в облеклото и начина на живот, отколкото наскоро придобитото богатство. Измамните добродетели, споменати от мен, са може би само „затруднения" за парвенютата, за скорошните парвенюта на цивилизацията, все още стъписани от нейните дарове, поради което се затрудняват от тях в много по-голяма степен, отколкото го изискват скромните условия на единствено истинския живот.

Само че тези условия не бива да се пренебрегват заради участта на вярата. Да се каже, че са необходими, би означавало да се отнеме от вярата нейната безвъзмездност, която тя от време на време засвидетелства, противно на всяка логика. Ала макар и напълно свободна, Божията благодат изцяло е избрала да се подчини у нас на условията на Въплъщението. Христос не мами. Неговото действие в историята също не е измама. В този смисъл може да се каже, че Той е искал да понесе ограничеността на материята и тялото. Духовно-телесната връзка се определя не от необходимостта, а от воля, основаваща се върху любовта.

И колкото повече се вглеждаме, толкова повече съзираме тази обусловеност. Социалните енциклики, след учението на докторите на Църквата, непрестанно припомнят, че на най-голям брой хора следва да се гарантира един минимум от физическо развитие, здраве, сигурност и материално благополучие, необходими за осъществяването на християнския живот. Кроманьонецът не би могъл да приеме християнското послание: ето защо Христос е дошъл едва 200 000–300 000 години след сътворението на човека. Истинският пролетарий трудно би могъл да не види, че духовният живот се проектира на фона на културни привилегии,

до които той няма достъп.

Ала не става въпрос само за минимални условия. Може да се спори върху границите на жизнения минимум, но влиянието на цивилизационните структури върху структурите на духовния живот отива далеч отвъд тях. Винаги се говори за духовното, все едно че материалният свят не налага своето присъствие в историята, а Църквата е радикално откъсната от света и времето. Напълно различна е нашата участ: „*Сега сме чеда Божии; но още не е станало явно, какво ще бъдем*" (1 Иоан. 3:2). По стъпките на човечеството, Църквата е навлязла във *вече даденото* и *още очакваното*, свързано с *още предстоящото да се направи* и тъкмо тази диалектика определя нейната позиция в историята[17]. Това, което предстои да се направи, е прогресивен израз в материята и историята на цивилизациите на истини, докоснати от акта на вярата; доколкото в този свят ние не ги виждаме лице в лице, а смътно като през огледалото на тези изразности; как тогава най-съкровената участ на живота на вярата да не е обвързана с тях? Има в историята, по сполучливия израз на отец Шеню[18], „исторически шансове на благодатта". И може би поради наша грешка или лошо стечение на обстоятелствата, тя също познава истински исторически злочестия. Понякога става дума за исторически обстоятелства. Така например стъпките на легионите – и това е исторически факт – са подготвили пътя на свети Павел. Картата на проникването на големите религии се покрива с тази на разпространението на епидемиите: едни и същи са пътищата на микробите и на Словото Божие, преносителят е бил един и същ. Умората от преселението и смешението на народностите в края на Империята е вдъхновила бенедиктинския обет за уседналост и е благоприятствала за подема на този орден. Разпространението на феодалната организация там, където тя е трябвало да се установи, е довело до задушаването на Църквата под натиска на светската власт през IX в. и е трябвало папа Григорий Велики да я освободи от установения порядък, за да ѝ възвърне нейната духовна свобода. Така е възникнало едно ново общество: стремежът към градовете, смесването на населения чрез търговията е минирало старата феодална стабилност, което пък е провокирало стремителната поява на просешките ордени през XIII в. Привлекателността на съкровищата на Изтока и икономическата криза на феодализма не са били чужди на импулса, довел до Кръстоносните походи. В реформата на духовенството през XV в. към вътрешно благочестие, простота на живота и открит хуманизъм лесно се разчита умората на едно общество, утежнено от бремето на свадливата схоластика и на монашеския ред, разяден от формализъм. Бихме могли до безкрайност да даваме примери, да разкриваме пътя от буржоазната суровост към янсенистката секта или от комерсиалния комфорт към религиозния либерализъм. Дори и днес, когато все още господстват последните основания на феодалната и селска цивилизация, нима социалната основа на Църквата не е повлияна от определено поведение на християните? Не е ли това обяснението защо там липсват работниците? Може ли да се допусне, че редица завоевания на религиозния живот биха били възможни, ако някои „отчуждения", както се казва днес, бяха редуцирани?

[17] Yves Congar, Sacerdoce et laïcat dans l'Eglise, Monde ouvrier, décembre 1946.

[18] Reformes de structures en chrétienté, Economie et humanisme, mars avril 1946.

Ето защо, както основателно изтъква отец Монтюклар, „в историята има нещо повече от история"[19]: едно невидимо господство на въплътеното Слово, може би скрита легалност, която е един вид естествено откровение. Изглежда дори, че профанната история има по-малко претенции към християнството, колкото то към нея, защото, подобно на Христа, то е склонно да понесе насилие, но не и да го упражнява. Ето защо следва да съхраним дискретността на Този, на когото подражаваме, и по своя си начин да я наложим на институциите в този свят. И обратното, следва плътно да се придържаме в този тесен път, към тясната обвързаност, която тръгва от факта на цивилизацията към участта на духовното, където обаче може да се блокира и дори още по-лошо – да се отчужди свидетелството на вярата във всякакви видове неверни отчуждения.

Историята и цивилизациите в тази перспектива не ни изглеждат вече като реалност, чужда на царството Божие. Да ги отрежем една от друга, би означавало да прехвърлим Царството в най-лошата ирационалност и да се отречем от вътрешното единство на християнската визия. Някои християни, в невъзможност да усвоят историята, са склонни да ѝ придадат катастрофична същност и се наслаждават на това. Което е все едно да сметнат като недостоен за трансцендентността на Христа факта, че той е имал тяло, само по себе си и здраво и приятно на вид, приемайки, че то е могло да бъде единствено с увредени членове. Историята и цивилизациите са нещо като колективно свещенодействие на Царството Божие, което означава, че в нашата участ те се явяват необходими посредници. Което обяснява защо понякога те играят ролята на заместители, по същия начин както безквасният хляб замества живия Бог, или по-точно става живия Бог, приет в неговото мълчание и смиреност. Единствено на нивото на тази сакраментална реалност цивилизации като нашата постигат своята пълнота. Може би ние, хората от Запада, закърмени от цивилизацията на словото, сме твърде чувствителни към словото, което се формулира, към словото, което се изобразява или представя. *Verbum Dei*, но *също gesta Dei* и *Corpus Dei*[20]. Цивилизациите, които не биват осветени, са нещо като недоопечено тесто; ала дори тогава някаква почтителна боязън ни пречи да ги приемем твърде лековато, защото те притежават необходимата форма, за да бъдат осветени.

Превод от френски: Тони Николов

[19] Délivrance de l'homme, Jeunesse de l'Eglise, cahier 7.

[20] Словото Божие, деянията Божии и Тялото Божие (лат.). – Б.пр.

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 антология *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 *Разум*. Депутат в 40-то Народно събрание (2005–2009 г.), а в момента е депутат в Европейския парламент от групата на Европейската народна партия.

Светослав Малинов

РАДИКАЛНИЯТ КОНСЕРВАТИЗЪМ НА ЖОЗЕФ ДЬО МЕСТР

Умирам с Европа, умирам в добра компания…
Лична кореспонденция, 1819 г.

Като академична дисциплина, историята на политическите идеи е създала свой „канон". Списъкът на принадлежащите към него автори от Античността до наши дни е оформен с мълчаливото съгласие на научната общност и показва завидна устойчивост – поне до края на XIX век. Жозеф дьо Местр (1753–1821) никога не е причисляван към този канон[1]. Бърк, Кант, Бентам, Хегел, Маркс, Мил, Токвил – това са безспорните класици, писали по време на жизнения му път, които го засенчват и изпращат на „втория ред" до Констан, Шатобриан, Доносо-Кортес, Спенсър, немските романтици, социалистите, анархистите. Местр[2] има запазено място на „първия ред" на европейския консерватизъм. Фактът, че

[1] Вж. традиционно най-популярните Sabine, George. *A History of Political Thought* (fourth edition). Holt, Rinehart and Winston, Orlando, 1973; Strauss, Leo and Cropsey, Joseph (editors). *History of Political Philosophy,* The University of Chicago Press, 1987, както и по-новата история на McLelland, J.C. *A History of Western Political Thought,* Routledge, New York and London, 2005

[2] От личната кореспонденция на граф Жозеф-Мари дьо Местр става ясно, че той е предпочитал името му да бъде изписвано по този начин независимо от благородническата титла. Вж. Maistre, Joseph M. de. *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1893, vol.14, p. 243.

е наричан „френския Бърк", загатва за равностойна позиция спрямо знаменития му английски съмишленик.

Категоричните му позиции позволяват съживяването на позабравената дистинкция между консерватор и реакционер. Тъкмо в есето си за Местр, без да дири научна прецизност, Емил Мишел Чоран ни дава следната проникновена дефиниция: „Реакционерът, този захвърлил маската консерватор, винаги ще заимства от мъдростта най-лошото и най-дълбокото в нея: представата за непоправимост, статичното виждане за света"[3]. Местр има славата на реакционер, на изпадащ в крайности автор, притежаващ същевременно изключително красноречие и неподражаем стил, майстор на хиперболата и парадокса.

Как да обозначим идеите на мислител, обитаващ самия полюс на контра-Просвещението и контра-революцията? Очевидно е, че Жозеф дьо Местр не се вписва в обичайните класификации в историята на политическите идеи. Изборът на понятието „радикален консерватизъм", което би могло да се привиди като оксиморон, се основава на убеждението, че няма как да определим най-радикалния измежду антирадикалните мислители, без да раздразним традицията, логиката и здравия разум. Но пък ще останем най-близо до оригинала.

Биография

Жозеф дьо Местр е роден на 1 април 1753 г. в град Шамбери, част от провинция Савоя на днешна Франция[4]. В средата на XVIII век, макар и френски като език и култура, неговият роден град е част от кралство Сардиния. Местр не се ражда французин и никога не избира да стане такъв. До края на живота си остава лоялен поданик на управляващата кралството династия на Савоите. През десетилетията преди Френската революция малкото кралство се радва на едно от най-умерените и просветени монархически управления в Европа.

Бащата на Местр – граф Франсоа-Ксавие дьо Местр – е заемал поредица от управленски длъжности и е получил благородническа титла като признание за своята работа върху кодифицирането на законите на кралството. В края на живота си е председател на Сената на Савоя. Като най-голям син, Жозеф дьо Местр е бил подготвян от самото начало да върви по стъпките на баща си. След завършване на начално образование в Шамбери следва право в Торино, за да се завърне в родния си град през 1772 г. и да започне юридическа кариера. Следващите близо двадесет години прекарва като магистрат с репутация на честен и безпристрастен служител. По всичко личи, че изпълнението на професионалните задължения не му е отнемало твърде много време. Младият Местр намира време дори за летене с балон – новото развлечение на част от младите савойски аристократи, станало възможно благодарение на братята Монголфие;

[3] Чоран, Емил Мишел. Жозеф дьо Местр. – Във: Шемет на скептицизма. УИ „Св. Климент Охридски", С., 1996, с. 232.

[4] Биографичните данни са почерпени от: Armenteros, Carolina and Lebrun, Richard. *The New Enfant du Siècle: Joseph de Maistre as a Writer,* St. Andrews University, 2010; Albalat, Antoine. *Joseph de Maistre*, Paris, Vitte, 1914; Cogordan, George. *Joseph de Maistre*, Paris, Hachette, 1894.

става масон, бързо се издига във вътрешната йерархия, пише амбициозна програма за развитие на европейското масонство. Това е период, в който той изучава нови езици и посвещава безброй часове на класическите и съвременните автори, допълвайки не само юридическото си образование, но и навлизайки дълбоко във философията на Новото време и френското Просвещение.

В годината на Френската революция Местр е женен, с три деца, автор на книги на исторически, правни и религиозни теми, висш магистрат и член на Сената на Савоя. През 1792 г., заедно със семейството си е принуден да бяга в Северна Италия от френските войски, които окупират родния му град. Впоследствие, поради желанието на своята съпруга, се завръща в Шамбери и се опитва да се примири с новия режим. Осъзнавайки бързо, че животът при републиката е непоносим, семейството окончателно емигрира в Швейцария през 1793 г., изоставяйки цялата си собственост. Следващият четвърт век Местр прекарва извън родината си, оставайки верен на своя крал, комуто служи под различни форми и на различни постове независимо от отношението към него и ударите върху неговия суверен и кралството му.

Особено мъчителен е периодът, прекаран в Санкт Петербург като посланик на Сардиния в руския царски двор. Четиринадесет години остава разделен от семейството си, с оскъдни средства за препитание, представляващ едно унизено и разпокъсано кралство. Същевременно това е и най-плодотворният му творчески период и независимо от липсата на политическа тежест, Местр упражнява голямо влияние, проникващо в руските управляващи кръгове. Отзован е едва след Реставрацията през 1817 г. На път за Торино, където прекарва последните години от живота си, Местр за пръв и последен път посещава Париж. Умира през 1821 г. с убеждението, че независимо от Реставрацията, Европа умира и няма да може да бъде възкресена.

II. Консерватизмът на Жозеф дьо Местр

Макар и различни, интерпретациите на неговото теоретично наследство безусловно приемат принадлежността му към консерватизма. Силата на тази традиция и високата степен на припокриване между основните идеи и понятия понякога пречи да се оцени оригиналността на отделни нейни представители. Затова ще започна с очертаване на общото поле между Местр и консерваторите, за да може впоследствие още по-ярко да се открои радикалността на неговото мислене.

II. 1. *Божественото провидение*

За Местр Бог е универсалната движеща сила зад всичко съществуващо, зад всяко отделно битие, зад всяка твар – ангел, човек или звяр. Той не само е сътворил света, но го и управлява; това е безусловно вярно и за света на човека. Бог присъства във всеки момент от човешката история. Вярата, че винаги и навсякъде Божественото провидение ръководи историческите събития, никога не го напуска. Няма значение как ни изглежда и какво ни се струва; нищо в човешката история не се случва случайно, зад безсмислието има смисъл, зад

безредието – по-висш ред. Ние всички сме прикрепени към Божествения трон „с гъвкава верига, която ни задържа, без да ни поробва"[5]. Дейността на свободните човешки същества под ръководството на Бога е най-възхитителното във всемирния ред на нещата. Хората действат едновременно по своя воля и по необходимост, те наистина правят това, което искат, но без да напускат общите предначертания.

Многобройни са чисто теоретичните трудности при удържането на тази вяра и обяснението на причинно-следствените връзки в политическия свят. Най-важното за Местр и неговите съвременници не е добавянето на нови тънки разграничения към старите богословски спорове, а убедителното обяснение на събитието, разтърсило техните съдби – Френската революция. Нима това „сатанинско събитие" е част от Божествен план? И ако е така, то защо е потъпкана волята на всички онези, които се опитват да ѝ попречат? Нима Той е взел страната на революционерите?

Местр признава, че всички опити да се противодействат на революцията са били безуспешни, че тя преминава през всички препятствия, че лошите успяват във всичко, а добрите се провалят във всичките си начинания. Тъкмо силата на Френската революция, преминаваща през всички препятствия, отнасяща „като лека плява" всичко, което човешките усилия се опитват да поставят на пътя ѝ, е най-голямото доказателство, че Провидението се намесва. Защото Бог е чул невероятния призив: *Recede a nobis* (отстъпи от нас)*!* Чул е словата, родени от „философския бяс", които прокънтяват „сред престъпна Европа":

> *Ние вече няма да говорим за теб на нашите деца; когато порастнат, те ще решат дали съществуваш, какъв си и какво искаш от тях. Всичко съществуващо ни отвращава, защото твоето име е написано върху него. Ние искаме всичко да разрушим и всичко да построим наново без теб. Напусни нашите институции, напусни нашите университети, напусни нашите домове; ние ще съумеем да действаме сами. Стига ни само нашият разум. Остави ни!*[6]

Бог наказва тази отвратителна лудост като не ѝ се противопоставя – и политическият свят рухва. Европа страда, защото част от нейното човечество упорито и неотклонно е вървяла по пътя на арогантността; Европа е наказана, защото е виновна. Привидно хората правят революцията – всъщност революцията се движи от само себе си и използва хората. При нито едно човешко събитие ролята на Провидението не е така ясно видима, както е при Френската революция. И макар то да използва „най-долните инструменти, то е, защото наказва, за да възроди"[7]. Хората сами избират злото като основа на своите действия и няма нищо по-естествено да ги пресрещне страданието като наказание свише. Свободната човешка воля и всемогъществото на Божеството са вплетени в общ план.

[5] Местр, Жозеф дьо. Размишления за Франция. Есе за основополагащия принцип на политическите конституции. С., КАМА, 1996, с. 13.

[6] Пак там, стр. 177.

[7] Пак там, стр. 16.

II. 2. *Природата на човека*

Всяка антропологическа теория съдържа в себе си политически импликации. Проблемът е, че не всички политически мислители се фокусират върху своята концепция за човека и често пъти тя остава за реконструкция от техните интерпретатори. В това отношение Жозеф дьо Местр максимално е улеснил своите читатели. Обвързвайки своите идеи за природата на човека с Провидението, той създава следната логическа верига: Бог е в света, светът е препълнен със зло, Бог не е автор на злото, злото е рожба на човека, човекът е зъл по природа. Или казано догматически: всичко човешко опира до „първородния грях, който обяснява всичко и без който нищо не може да бъде обяснено"[8]. Показателно е, че тази мисъл е изказана в началото на втория диалог от *Санктпетербургски вечери* като прелюдия към критиката на Жан-Жак Русо.

Първородният грях обяснява следователно и повсеместното присъствие на злото. Местр не се отклонява от традиционното обяснение за произхода на злото. Човекът е дарен със свобода на избора, защото ако няма избор, то няма „нито морал, нито добро, нито зло"[9]. И понеже злото е в света, то по никакъв начин не може да бъде приписано Богу, а е изцяло обвързано с действията на човека. Позовавайки се на св. Тома от Аквино, Местр уточнява, че Бог е автор само на „злото, разбрано като наказание", но не и на това зло, което се разбира като греховност и грешка. Човекът е активната страна, директно пораждаща злото; Бог действа впоследствие и косвено, доколкото „всяка болка е наказание", наложено заради някакво престъпление[10]. А престъпленията са плод на свободната човешка воля.

Не само волята е покварена от първородния грях – покварен е и разумът. Гордостта не е майка само на всички престъпления, но и на всички грешки. Липсата на смиреност води до бунтуване срещу истината, до търсене на отрицанието заради самото отрицание, до безсмислени спорове, до безкрайно и разрушително разсъждаване. Местр вижда всичко това у философите; те са изпълнени с яростна гордост, която не се спира пред нищо; ненавиждат всичко, което не е в съзвучие с теориите им; готови са да съборят и разрушат всичко, което се намира над тях. Сякаш тъмнината на сърцето е обхванала и ума, за да ги сполети слепота[11].

Многобройните страници, посветени на доказателства и илюстрации за изначалната греховност човешка в произведенията на Местр, са измежду най-ярките и запомнящите се. Тяхното въздействащо красноречие понякога оставя в сянка другия ключов елемент в природата на човека – склонността му да живее в общество, т.е. неговата социалност:

[8] Maistre, Joseph M. de. *Œuvres complètes*, vol. 4, p. 61.

[9] Ibid., vol. 7, p. 530.

[10] Ibid., vol. 4, p. 23.

[11] Ibid., vol. 5, p. 108.

Нима е възможно да се твърди, че човекът, този атрибут на Божеството, е бил захвърлен на тази земя от една сляпа причина, че той може да бъде едно или друго и че това, което е, е следствие от собствения му избор? Безспорно Бог е предвидил някаква цел за сътворения човек; въпросът следователно може да се сведе до това дали човекът е станал, според израза на Аристотел, „политическо животно" съгласно или противно на волята Божия. Макар поставен по такъв начин, този въпрос да е очевидна нелепост, въпреки това той се задава в множество писания, в които доста често авторите решават, че може да се отговори по втория начин. Множеството грешки се дължат на думата „природа". Нека да повторя, че природата на всяко битие е сумата от качествата, приписани му от Бога. Неизмерима проницателност има в думите на Бърк, че изкуството е природата на човека. Това е извън всякакво съмнение; човекът с всички свои влечения, познание и изкуства е истинският естествен човек и изтъканото платно е толкова естествено, колкото и паяжината. Естественото състояние на човека следователно е това, в което той винаги се е намирал и се намира и днес, т.е. това е общественото състояние. Всички човешки извори подкрепят тази истина[12].

Авторитетите и идеите, на които се позовава цитираният по-горе пасаж, изграждат една от най-здравите опори на консерватизма. Не случайно освен „баща на консерватизма" Едмънд Бърк е наричан още и „модерният Аристотел"[13]. Нека да напомним, че част от модерните политически мислители отъждествяват „естественото" с примитивното или пред-политическото. Според тях „естественото състояние" на човечеството се трансформира в „изкуственото" политическо състояние. В това е и сърцевината на доктрината за обществения договор, в чиито вариации – достатъчно е да споменем Хобс, Лок и Русо – откриваме, че тази трансформация може да стане по различни начини и да доведе да различни форми на политическа организация. Консерваторите мислят връзката между политиката и природата на човека по друг начин. За тях, както и за Местр, природата на определено нещо не се схваща като начален примитивен стадий от неговото развитие, а като финален стадий, в който то е реализирало вътрешните си заложби[14]. Ако човекът се възприема така, то политическото съжителство е тъкмо естествено, т.е изначално. Вероятно по нито един въпрос няма толкова висока степен на съгласие между Стагирита и модерните консерватори както по въпроса за природата на човека като *zoon politicon*. В контекста на Френската революция тази концепция оформя фундамента на атаката срещу доктрината за обществения договор, която се оказва не само теоретично погрешна, но и политически разрушителна.

[12] Ibid., vol.1, p. 330.

[13] Малинов, Светослав. Критика на политическия рационализъм. Изследване върху политическата мисъл на Едмънд Бърк. Гутенберг, С., 18–21.

[14] Пак там, стр. 97-99.

III. Радикалният консерватизъм на Жозеф дьо Местр

Казаното дотук не ни дава основания да говорим за радикализъм в рамките на консервативната политическа традиция. Няма нито един консерватор, който – подобно на Местр – да не споделя вярата в Божественото провидение, греховната човешка природа, естествеността на държавата и суверенитета; всеки от тях ги е превръщал в теоретична основа за атака срещу секуларизирания светоглед на Просвещението и Френската революция. Всички са скептични към възможностите на човешкия разум в сферата на политиката и подлагат на безмилостна критика претенциите за преучредяване на политическия ред чрез писани конституции, нови форми на управление и нови закони. Уникалното при Местр е, че той довежда обичайната консервативна ориентация до нов логически предел.

III. 1. *Апология на ирационализма в политиката*

Една от най-убедителните критики на консерватизма е насочена срещу оптимизма на модерния либерализъм, който възлага прекомерни надежди на възможностите на човешкия разум в политиката. Наивно е да се вярва, че след като разумът разруши предразсъдъците и традицията – предварително обявени за лоши и вредни – той ще успее да изгради новите правила за човешко съжителство. Наивно е и да се прави изводът, че понеже разумът на съвременните критици не е в състояние да види основанията на традицията и предразсъдъците, то последните са лишени от разумни начала. В повечето случаи древното и обичайното са оцелели благодарение на своята полезност и доброволното придържане на хората към тях. Традицията съдържа нещо, което е по-ценно и от най-мощния индивидуален човешки разум – натрупания опит, превърнал я в „мъдрост без рефлексия", следването на която е най-надеждната опора за добър живот. Не става дума да се откажем от разума, а да смирим неговата арогантност; не става дума да обявим традициите и предразсъдъците за ирационални, а да приемем, че те съдържат „скрит разум", който съвременните люде не винаги могат да съзрат. Местр не се отклонява от тази критика:

> *Оставен сам на себе си, човешкият разум е напълно неспособен не само да създаде, но дори и да съхрани каквато и да било религиозна или политическа общност, защото може само да поражда диспути и защото, за да се държи добре, човек има нужда от убеждения, а не от проблеми. От люлката човекът трябва да бъде обграден с догми; и когато разумът му се пробуди, всичките му мнения трябва да бъдат давани наготово или поне тези, които се отнасят до неговото поведение. Нищо не е по-важно за човека от предразсъдъците… Те са истинската основа на неговото щастие и на закрилата на империите*[15].

Разумът не може да даде стабилност на нито една човешка институция и на нито една политическа система. Разумът изисква привеждане на аргументи, някакъв вид изработване на мисловни конструкти, укрепвани и споявани чрез

[15] Maistre, Joseph M. de. *Œuvres complètes*, vol. 1, p. 374.

майсторството на човешкия ум. Но дори и по този начин да успеем да построим някаква що-годе прилична сграда, то тя непрекъснато ще бъде изложена на риск. Утре може да се появи някой с още по-остър интелект, да го насочи към нейните основи, да я разклати и да я събори – и така до безкрай. Всичко, което човешкият разум може да издигне, човешкият разум може и да събори; създадено ли е нещо от разума, от разума ще бъде разрушено.

> *Трябва да съществува държавна религия, така както съществува и държавна политическа система; или по-точно, религиозните и политически догми, слети в едно, трябва да образуват всеобщ или национален дух, достатъчно силен, за да потисне отклоненията на индивидуалния разум, който по своята природа е смъртен враг на всяка общност, понеже поражда различни мнения. Всички познати нам народи са били щастливи и силни само в степента, в която всеотдайно са се подчинявали на националния дух, който не е нищо друго освен разрушаване на индивидуалните догми и абсолютното и всеобщо върховенство на националните догми, т.е. на полезните предразсъдъци. Оставим ли човека да разчита на индивидуалния си разум, то веднага ще видите кълновете на анархията в убежденията и унищожаването на религиозния суверенитет. По същия начин ако отделният човек сам започне да съди за принципите на управлението, то веднага ще видите кълновете на гражданската анархия и унищожаването на политическия суверенитет[16].*

Искаме ли следователно здрави обществени темели и стабилни политически институции, ние трябва да ги направим недосегаеми за рационална дискусия. Религията и политиката трябва да си подадат ръка и „принципите на управлението" трябва да бъдат покрити с тайнствено було, непроницаемо за разума. Защото човек никога няма спре да пита за техните основания и никой отговор не ще го задоволи веднъж и завинаги. Нищо в политиката не може да устои дълго, ако хората непрекъснато имат свобода да разсъждават върху него и да го оглеждат от всички страни.

> *Управлението е истинска религия; то има своите догми, своите тайнства, своите свещенослужители. Да позволим на всеки човек да може да го обсъжда означава да го разрушим. То има живот само чрез националния дух, т.е. чрез политическа вяра, която се опира на символи. Изначална нужда на човека е неговият прохождащ разум да бъде усмирен с двоен ярем; той трябва да бъде омаломощен и след това да се слее с националния дух, за да промени индивидуалното си съществуване с общностно съществуване, подобно на реката, която след като се влее в океана, продължава да съществува в общата водна маса – но вече без име и без форма[17].*

Обществото трябва да се погрижи да усмири разума – в противен случай разумът ще разруши обществото. Затова е нужна специална „образователна по-

[16] Ibid., p. 375.

[17] Ibid. p.376.

литика", която да възпитава във вяра и подчинение. Несъмнено за Местр „догмите" на тази образователна политика в огромна степен ще бъдат почерпени от християнството. Но препоръчваното от него разтваряне на индивида в общността поразително напомня на жертването на индивидуалната човешка воля в името на общата воля у Русо. И въпреки употребата на по-благовидния израз „национален дух", усещането за духовно родство не може да бъде избегнато независимо от коренно противоположните позиции, изповядвани от двамата мислители. От критика на арогантността на разума при управлението на човешките дела се преминава в открита защита на ирационализма в политиката. Основите на социалния ред не просто са обгърнати с мрак и тайнственост – според Местр те винаги трябва да останат такива и всеки стремеж да бъдат осветявани и разбирани трябва да се пресече из корен.

III. 2. *Апология на насилието и войната*

Повярвали веднъж, че човекът е разумен и добър по природа, модерните философи изграждат образа на един бъдещ свят, в който насилието и войната постепенно биват прогонени от светлината на разума. За консерваторите злото извира от самата човешка природа и всяко убеждение, че светът може да бъде пречистен от него чрез нови закони и социални реформи е опасна илюзия. Според Местр ние сме развалени от съвременната философия, която ни казва, че всичко е добро[18]. Неизбежността на злото е част от непреодолимото несъвършенство на човека. Никой обаче не може да се мери с начина, по който той развива тази тема:

> *В цялото огромно царство на живата природа открито господства насилието, един вид неизбежна ярост, въоръжила всички същества за общата им съдба. Веднъж напуснали царството на неживата природа, вие откривате повелята на насилствената смърт, изписана върху самите граници на живота. Усещате този закон дори в царството на растенията, от огромната каталпа до най-дребните тревички – колко много растения умират, колко много биват убити! Но навлезете ли веднъж в царството на животните, този закон е зловещо очевиден. Някаква невидима и същевременно осезаема сила… е избрала от всеки вид определен брой животни, които поглъщат другите. Има хищни насекоми, хищни влечуги, хищни птици, хищни риби, хищни четириноги. И няма нито миг, в който едно живо същество да не поглъща друго. И над всички тези многобройни животински видове е поставен човекът, чиято поразяваща ръка не знае пощада към нищо живо. Човекът убива, за да яде, убива, за да се облече, убива, за да се нагизди, убива, за да напада, убива, за да се защитава, убива, за да поучава, убива, за да се забавлява, убива заради самото убиване! Горд и ужасен цар, който иска всичко и комуто нищо не може да се противопостави… И кой ще унищожава него, унищожителя на всички останали? Самият той! Самият човек е натоварен да убива човеците[19].*

[18] Местр, Жозеф дьо. Размишления..., с. 35.

[19] Maistre, Joseph M. de. *Œuvres complètes*, vol. 5, p. 22–23

Насилствената смърт е част от естественото състояние на нещата, насилственото унищожаване на живите същества е въздигнато до „универсален закон"[20]. Разсъжденията върху неизбежността на насилието постепенно преминават в усещане за фатална обреченост, за да завършат дори с неговото утвърждаване. „Цялата земя, непрекъснато обливана в кръв, не е нищо друго освен огромен олтар, върху който всяко живо същество трябва да се принася в жертва без край, без ограничения, без покой до свършека на света, до унищожаването на злото, до смъртта на самата смърт"[21]. Колко чуждо е това на досадното повтаряне от страна на консерваторите за важността на спокойствието и стабилността, колко далеч е от постоянната защита на приемствеността и мира!

Когато Бърк още в 1790 г. иска да даде окончателна присъда над Френската революция, той изрича прозрението, че тя ще доведе до огромно насилие и ще хвърли цяла Европа в ожесточена и кървава война. Какво друго бихме могли да очакваме от една революция, насочена срещу „всяка собственост, всеки порядък, всяка религия, всеки закон и всяка истинска свобода"[22]. Или, казано с изчистен консервативен речник, какво друго освен насилие можем да очакваме, ако дръзнем да се противопоставим на „естествения ред на нещата". И какво по-лошо може да има от войната, породена от арогантността на човеците.

Местр има различна визия за мястото на войната в този естествен ред. Войната не е ужасно изключение; по-скоро е обичайното състояние на човешкия род. След като обявява насилието за „универсален закон", той определя войната за „божествена сама по себе си, понеже е закон на света". Подобно твърдение все още не е отвъд границата на обичайното – нещата обаче не спират дотук. Войната бива наречена многократно божествена и мистериозна заради начина, по който избухва и по който протичат битките, заради непредсказуемостта на крайния резултат и последиците от него. И доколкото насилственото разрушение е част от божествения промисъл, то трябва да се замислим дали войната е чак толкова голямо зло, каквото си мислим:

> *Когато човешката душа е загубила своята енергия поради лекостта, липсата на вяра и разяждащите пороци, които са резултат от крайностите на цивилизацията, тя може да се закали само в кръв. Не е лесно да се обясни защо войната в различни обстоятелства дава различни резултати. Но ясно се вижда, че човешкият род може да се разглежда като дърво, което невидима ръка непрекъснато подкастря и което има полза от тази операция. И наистина, ако се пресече стъблото или върхът, дървото може да погине. Но знае ли някой какви са ограниченията на човешкото дърво… Истинските плодове на човешката природа, науката, изкуствата, големите начинания, възвишените идеи, мъжествените добродетели идват преди всичко от войната. Известно е, че нациите достигат до най-висшата степен на величие, на която са способни, само след*

[20] Ibid., p.25.

[21] Ibid., p.24.

[22] Цитиран по: Малинов, Светослав. Цит. съч., с. 170

продължителни и кървави войни… Кръвта е като тор за това растение, което се нарича гений[23].

Човекът може и да е политическо животно, но сякаш не е създаден за мирно съжителство. Не просто не е способен на това, защото е лош и изпълнен с гордост. Изглежда, че за Местр войната извисява народите, обогатява културата, развива моралните добродетели, усъвършенства човешкия дух. Това е в противовес на либерализма, но със сигурност е и отвъд консерватизма и всички опити за оправдание на войната в контекста на християнството от св. Августин до днес. Тази апология на войната и насилието е ключът към разбирането на знаменитата апология на палача – най-цитираният пасаж на Местр, превърнал се в „запазена марка" на неговото творчество. Много рядко обаче той се привежда в цялата му пълнота и след въвеждане на смисловия му контекст:

Какво е всъщност това неразгадаемо същество, предпочело от целия куп достойни за човешката сила и сръчност занятия – приятни, доходни, почтени и дори почетни – да избере изтезаването и убиването на себеподобните си? По същия начин като нашите ли са направени неговият ум и неговото сърце? Нима не съдържат в себе си нищо особено и чуждо на нашата природа? Аз самият не изпитвам никакви съмнения. Палачът външно прилича на нас, ражда се като нас, но това е необикновено същество и за да съществува в границите на човешкия род, е нужен специален декрет, нужно е съзидателната сила да е произнесла своето – FIAT! Този индивид е сътворен като цял един свят… Подаден е зловещ сигнал, някакъв противен служител на правосъдието чука на вратата му и го предупреждава, че има нужда от него. И той тръгва. Пристига на стъгдата, задръстена от многолюдна и възбудена тълпа. Хвърлят в ръцете му някакъв отровител, отцеубиец, осквернител; палачът го грабва, просва го и го завързва върху хоризонтален кръст, после вдига ръка; тутакси настава ужасяваща тишина, разцепвана единствено от хрущенето на костите, които се трошат под лоста, и от писъците на жертвата. След това палачът развързва осъдения, поставя го върху колелото на мъченията; премазаните членове се преплитат между спиците, главата виси, косите са настръхнали, зейналата като пещ уста зове смъртта с откъслечни кървящи думи. Палачът е свършил своята работа: сърцето му тупка усилено, но това е от радост; той се поздравява сам и си казва: никой не изтезава по-добре от мен. Слиза от ешафода, протяга окървавената си длан и правосъдието отдалеч подхвърля в нея няколко златни монети, които палачът отнася, крачейки между двойна редица от хора, отстъпващи ужасени назад. Вкъщи сяда на масата, храни се, после си ляга в леглото и спи. И събуждайки се на следващата сутрин, мисли за всичко друго, но не и за онова, което е сторил предния ден. Човек ли е това? Да, човек е: Господ го приема в храмовете си и му позволява да се моли. Палачът не е престъпник и въпреки това нито един език не скланя да го назове

[23] **Местр, Жозеф дьо. Размишления..., с. 33–34.**

добродетелен, почтен, достоен за уважение и прочие. Никаква похвала не му подхожда. И все пак всяко величие, всяко могъщество и хармония се крепят на палача; той е ужасът и спойката на човешката общност. Отнемете от света този неразгадаем служител и още в същия миг хаосът измества порядъка, троновете се сгромолясват и обществото изчезва[24].

Ясен е ходът на мисълта, довел до този незабравим образ. Насилието е универсален закон; за да го обуздава, Бог е създал политическата власт, от която наказанието е неотделима част. И понеже злото е на земята и се проявява постоянно, то е нужно и постоянно да бъде възпирано чрез наказание. Мечът на правосъдието няма ножница – той трябва всеки миг да заплашва и да поразява. Едва ли ще открием сред консерваторите някой, който би се съгласил с идеите, които се оказват зад тази прекрасна фраза. Онова, върху което според тях се крепи всяко могъщество и хармония, е религията – тя е спойката на обществото. И ако се опитаме да търсим у Едмънд Бърк например аналогично разсъждение, то ще открием, че за „бащата на консерватизма" в центъра на обществото трябва да бъде фигурата на жреца, на свещенослужителя[25]. Същото е в сила и за Семюъл Колридж, Адам Мюлер, Луи дьо Бонал, Франсоа дьо Шатобриан. Лишени от оригиналност по този въпрос, те говорят с един глас за християнството. Затова и няма консервативен авторитет, на когото Местр може да се позове.

IV. Заключение

Задълбоченото навлизане в творчеството на Местр, едва началните стъпки на което се опитахме да предложим тук, засилва усещането за различност и дори изключителност в рамките на консервативната традиция. От една страна, в идейния спектър от края на XVIII и началото на XIX век нищо друго освен консерватизма не е близо до неговите идеи. От друга, е напълно безсмислено да се опитваме да го опитомяваме и да търсим начини да го впишем в тази традиция. Да обявиш насилието за универсален закон, да наричаш войната „божествена" и открито да я възхваляваш, да преминеш от критика на разума към откровена защита на ирационалното в политиката, да настояваш за фиксиране на национални политико-религиозни догми и стриктно придържане на всеки гражданин към тях – тези идеи на Местр разрушават тезата, че той просто прави няколко крачки в повече от всеки друг консерватор. Дали пък не крачи по съвсем различна пътека?

Изправен пред същия въпрос, Айзеа Бърлин защитава стряскащата теза, че Жозеф Мари дьо Местр е духовният баща на фашизма[26]. Ключът е в приемането на неговата оригиналност като автор на политически проект, който е обвързан не с миналото, а с бъдещето на Европа. Нито консерватор, нито радикален кон-

[24] Местр, Жозеф дьо. Санктпетербургски вечери (откъс). – Във: Малинов, Светослав (съст.). Консерватизмът. Том 1. ЦСП, С., 337–338.

[25] Burke, Edmund. *Works*, Bohn's British Classics, London, 1854-1889, vol.6, p. 195-8.

[26] Berlin, Isaiah. „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism" in: *The Crooked Timber of Humanity*, New York, 1991. Струва ми се, че тезата е развита още по-убедително в непубликувания текст „Joseph de Maistre and Open Obscurantism", който може да бъде намерен във: *Isaiah Berlin Virtual Library*, The Isaiah Berlin Literary Trust, 2005.

серватор е Местр, а неосъзнат пророк на бъдещата фашистка тоталитарна държава и идеология. Подобно на всяка друга интерпретация на Бърлин, и тази е така виртуозно изградена, че за голяма част от англоговорещата публика Местр завинаги остава „протофашист"[27].

Това тълкуване обаче напълно игнорира поне два фундаментални факта: първо, повсеместното присъствие на християнството в политическата мисъл на Местр и второ, бруталния секуларизъм на фашизма. Бърлин съзнателно не се задълбочава в основанията на политическата му мисъл, а поставя ударението – наистина по блестящ начин – върху крайните ѝ изводи. Не ще бъде много продуктивно да търсим слабостите на подобна интерпретация и да защитаваме *a priori* невъзможността един християнски мислител да се озове от страната на тоталитаризма. Не е ли по-добре да се запитаме: защо подобно обвързване на Местр с фашизма изобщо е станало възможно?

Тъкмо заради християнството му, което е толкова мрачно и злокобно, колкото и повечето от политическите му идеи. Християнство, според което човекът е до такава степен покварен, че трябва да се обуздава от люлката до гроба; до такава степен мерзък, че не заслужава никаква свобода; до такава степен опасен за себеподобните си, че трябва всеки миг да трепери пред смазващия авторитет на съюза между трон и олтар. В неговия католицизъм няма място за словата на св. Тома *gratia natura non tollit, sed perfecit* (благодатта не премахва природата, а я усъвършенства); разумът е смъртен враг на вярата, а не опора; първородният грях е универсалният ключ за обяснение на човешката ситуация, потънала в насилие и постоянно обливана в кръв. Пред нас е свят, в който няма място за арогантността на Просвещението, но е прогонена и умиротворяващата надежда на християнството; в който няма да има революция, но едва ли ще има свобода. Политическата мисъл на Местр е парадоксален пример, че понякога ненавистта към интелектуалния противник така може да деформира собствените ни убеждения, че накрая да се окажем непоносимо близо до това, което се опитваме да унищожим.

[27] Коригирането на тази оценка е една от заявените цели на все още непубликувания сборник: Armenteros, Carolina and Lebrun, Richard. *Joseph de Maistre and His European Readers. From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin*, Brill, Leiden, 2011.

Петър Николов-Зиков е роден през 1979 г. в София. Завършва Класическата гимназия (1998 г.), бакалавър по политология (2002 г.) и магистър по политически мениджмънт (2004 г.) на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. През 2010 г. защитава докторат по история в Нов български университет. Автор е на редица публикации в областта на политическата история и историята на политическите идеи, както и на монографията *Раждането на българския консерватизъм* (София, 2011 г.). От 2010 г. е главен асистент в департамент „Политически науки“ на Нов български университет.

Петър Николов-Зиков

РАЗРОЯВАНЕТО НА ЦАРЕТЕ – ДЕВАЛВАЦИЯ НА ТИТЛАТА ИЛИ ПРОМЯНА НА ПОЛИТИЧЕСКИЯ МОДЕЛ ПРЕЗ БЪЛГАРСКИЯ XIV ВЕК[1]

Много и на различни места е писано за значението на титлата *цар*. Казано най-общо, етимологично тя произхожда от родовото прозвище (cognomen) на великия римски държавник Gaius Iulius Caesar[2] (подобно на други средновековни титли като германската *Kaiser* и гръцката *καίσαρ*). Като съдържание титлата е отговаряла на най-високата римска титла – imperator, и обикновено е била приравнявана на византийската *βασιλεύς*. В исторически план титлата *цар* за пръв път се появява в България през X в., след прословутата коронация на Симеон I (893–927) от страна на патриарх Николай Мистик (901–925) в местността

[1] Докато писах тази статия, имах големи колебания дали и доколко тя е подходяща за страниците на списание като *Християнство и култура*. В крайна сметка надделя положителният отговор, защото вярвам, че един от ключовете към защитата на християнския характер на Европа е именно преоткриването на средновековното ѝ минало – най-християнската епоха в човешката история. А тук ние, българите, определено има какво да дадем.

[2] Етимологията на прозвището е неясна, но обикновено се свързва с глагола *caedo* (лат. режа) или с прилагателното *caesaries* (лат. космат; със здрава коса).

Хебдомон през 913 г.[3] За смисъла на този акт е писано много[4], но безспорно е едно – от този момент нататък цар става неизменна за българските владетели титла. И въпреки големите сътресения, които е съдено да преживее българската владетелска доктрина (нахлуването на нормано-русите през 968 г., принудителния отказ на цар Борис II (969–971) от царската власт през 971 г., покоряването на България от Византия през 1019 г. и пр.), това царско достойнство е отстоявано упорито от всички български монарси и в продължение на столетия остава запазено единствено за тях.

Може би най-показателният знак за пълното значение, което българите са отдавали на титлата *цар* се съдържа в текста на един апокриф, възникнал най-вероятно на границата между XII и XIII в. и познат ни в повече от двайсет български, сръбски, влахо-молдовски и руски преписи: *„Това знайте, братя: на света има трима царе, както е и светата Троица на небесата. Първото царство е гръцкото, второто царство е българското, третото царство е алеманското. В гръцкото царство е Отецът, в алеманското е Синът, в българското царство – Светият Дух"*[5].

През XIV в. обаче се случва нещо неочаквано. През 1346 г. сръбският крал Стефан Душан (1331–1355) е коронясан за цар на тържествена церемония в Скопие в присъствието и с благоволението на българския търновски патриарх Симеон (1341–1348). Десет години по-късно във Видин единият от синовете на българския цар Иван-Александър (1331–1371), Иван-Срацимир (1356–1396) също си присвоява царско достойнство, не без благоразположението на своя баща. Изведнъж наместо един, в Югоизточна Европа се появяват трима царе (дори четирима, ако броим и самопровъзгласилия се за алтернативен сръбски цар в Тесалия Симеон Синиша (1359–1372), полубрат на Стефан Душан). На какво се дължи внезапната девалвация на царското достойнство? И има ли друго обяснение за разрояването на царствата, освен тривиалното – безхаберието и политическото късогледство на балканските владетели през XIV в., предопределили последвалата катастрофа и османското завоевание.

За да се разберат истинските причини и смисълът на случилото се, преди всичко останало е необходимо да се откроят онези традиции и политически доктрини, които са го обособили. Късното балканско средновековие е епоха, в която на една сравнително малка територия пряко се конкурират няколко различни модела на политическо устройство. От една страна, все още е в сила класическият византийски (а донякъде вече и български) универсализъм (οἰκουμένη),

[3] Че именно на Хебдомона, а не както обикновено се приема – във Влахернския дворец, е била церемонията по коронясването вж. В. Вачкова. *Белите* полета в българската културна памет. С., 2010, 257–265.

[4] Предположенията варират от това, че имперската претенция на Симеон е била просто на съвладетел на византийския император, т.е. владетел на т.нар. византийски Запад, до това, че амбицията му е била насочена към възстановяване на *Западната римска империя,* създадена през 395 г. от император Хонорий (393–423), унищожена от готите през 476 г., възстановена отново от франкския крал Карл Велики (768–814) и изгубена отново от наследниците на император Арнулф (896-899). Ако действително това е била мечтата на Симеон, то тя е осъществена от немския крал Отон I Велики (936–973), коронясан за римски император през 962 г. и поставил началото на Свещената римска империя на германските нации, просъществувала чак до 1806 г.

[5] *Из Разумник-указ*. – Във: Ив. Лазаров, Ив. Тютюнджиев, Пл. Павлов. Документи за политическата история на средновековна България XII–XIV в. (второ преработено и допълнено издание). В. Търново, 1992, с. 124.

а от друга – след покоряването на Константинопол (1204 г.) от рицарите на Четвъртия кръстоносен поход тук се налага западноевропейският феодален ред, с характерните му принципи на васалитета, апанажните владения и пр. През XIV в. практиката на феодализма продължава да се поддържа от т.нар. латински държавици в архипелага и континентална Гърция, а също и от оказващите силно политическо влияние в региона съседни страни като Венеция, Унгарското и особено Неаполитанското кралство. Извън двата големи модела обаче, има поне още два, обикновено пренебрегвани от изследователите. На първо място това е особената политическа традиция на западнобалканските планински народи (албанци, черногорци и сърби) и на второ, политическият модел на конните народи, населяващи степните райони на север от Дунавската делта и по Северното Черноморие.

За да се разберат причините за разрояването на царствата през XIV в. обаче, трябва да се отчете и че то практически се случва в рамките на едно семейство – при цар Иван-Александър, неговата сестра царица Елена Сръбска (1332–1367), неговия зет Стефан Душан, синовете му Иван-Срацимир и Иван Шишман (1371–1393) и неговия племенник Стефан Урош (1355–1371). А това семейство е продукт на поредица династически бракове, съединяващи домове, представляващи всички по-горе изброени монархически традиции – византийските Комнини, неаполитанските Анжуийци, сръбските Неманичи, българските Смилецовци и българо-куманските Асеневци и Тертеровци. Ако приемем, че именно Иван-Александър е човекът, променил модела, и за да проследим неговите основания за това, трябва по-внимателно да се вгледаме тъкмо в родословието му. На друго място вече подробно сме разглеждали произхода на този български цар по бащина линия[6], защитавайки тезата, че баща му деспот Срацимир вероятно е произхождал от района на албанското адриатическо крайбрежие и е бил сроден с византийската династия на Комнините. Иван-Александър обаче става български цар не заради произхода си по бащина, а по майчина линия.

Иван-Александровата майка Кераца Петрица е една от най-забележителните жени на своята епоха. Нейното родословие е добре проучено най-вече от проф. Иван Божилов, който го използва, за да докаже хипотезата си за кръвна връзка между династията на Асеневци и търновските царе от Михаил III (1323–1330) насетне. Според убедително защитеното предположение на Божилов, майката на Кераца Петрица, неизвестната по име първа съпруга на деспот Шишман, е внучка на цар Иван-Асен II (1218–1241) през дъщеря му Анна Теодора[7]. По този начин владетелите от Михаил III насетне получават силна легитимност, благодарение на връзката си с „*преизящния цар*"[8] Иван-Асен I (1186–1196).

Докато връзката на майката на Кераца Петрица и Михаил III с Асеневци вече се

[6] П. Николов-Зиков. Още за произхода на последната средновековна българска царска династия. – Във: Етноси, култури и политика в Югоизточна Европа. Юбилеен сборник в чест на проф. Цветана Георгиева. С., 2009, 159–171.

[7] Ив. Божилов. Фамилията на Асеневци. Генеалогия и просопография. С., 1994, 435–447.

[8] *Хрониката на Константин Манаси*. Зората на българската епика (предговор, превод и коментар: Ив. Буюклиев; исторически бележки: Ив. Божилов). С., 1992, с. 111.

приема за безспорна, далеч не такова е положението с баща им деспот Шишман. Оставян обикновено в периферията на изследователския интерес, той в повечето случаи е приеман за *„ново лице"* в средите на балканската висша аристокрация и като такъв – за основоположник и на нова династия, наречена на негово име Шишмановска[9]. Към същия проблем обаче може да се предложи и друга гледна точка: Според едно пренебрегвано сведение на дубровнишкия историк Джакомо ди Пиетро Лукари (1551–1615), цар Михаил III е бил братовчед на цар Теодор Светослав (1300–1321)[10]. Тоест и двамата владетели са принадлежали на една и съща династия. Ако тази мисъл се развие докрай, ще стане очевидно, че собствена династия на Шишмановци всъщност няма. Царете Георги I (1280–1292), Теодор Светослав и Георги II (1321–1322), както и наследилият ги на престола Михаил III принадлежат на куманския владетелски род Тертер (Тертероба).

И така, излиза, че майката на Иван-Александър Кераца Петрица е тази, която го свързва с двата основни владетелски дома на Търновското българско царство. Дали точно в тези династии и в традицията, към която те принадлежат, не се крие и отговорът на въпроса, който поставихме? И дали всъщност Иван-Александър действително реформира модела, или просто се придържа към начина на държавно устройство, завещан от предците му?

Ролята на куманите при изграждането на българския политически модел в края на XII век

В историографията куманският произход на Тертеровци се смята за безспорен. Първият сигурен представител на този род е куманският княз Суто, баща на двамата братя Котян и Сомогур Тертероба[11]. През 1237 г. поредното татарско нашествие в земите на куманите принуждава една внушителна група от 40 хиляди от тях, под предводителството на княз Котян, да се пресели в Унгарското кралство. Унгарският крал Бела IV (1214–1270) им предоставя земя за заселване и жени своя син и престолонаследник за дъщерята на Котян, Ержбета. Недоразумения с унгарската аристокрация обаче водят до конфликт между нея и куманските заселници и княз Котян е убит. Смъртта му вероятно води до ново преселение на част от княжеското семейство и до появата в България на един негов вероятен потомък – *„стратегът Тертер, най-забележителният мъж сред българите"*[12]. Популярността му ще да е била действително голяма, защото през 1280 г. българското болярство поставя куманина Георги Тертер на търновския престол. С появата на новата династия България прави решителната крачка към излизането от голямата политическа криза, настъпила с изчезването на династията на същинските Асеневци след убийството на цар Коломан II (1256 г.).

[9] Вж. напр. Ал. Бурмов. История на България през времето на Шишмановци (1323–1396). – Във: Ал. Бурмов. Избрани произведения. Т.1, С., 1968.

[10] P. Luccari. *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*. Libri IV, Ragusa, 1790.

[11] Тюркската наставка оba се среща в имената на повечето кумански династии и се превежда най-общо като *род*. Вж. В. Стоянов. Куманология. Опити за реконструкция. С., 2006, 143–144.

[12] Georgius Pachymeres. *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim*. Ed. I. Bekker. T.1, Bonnae, 1835, 447–448.

Едно от възможните обяснения как Тертеровците успяват да стабилизират държавата след четвърт век преврати, метежи и граждански войни, се крие в генералния въпрос каква по принцип е била ролята на куманите в историята на Търновското царство. Този въпрос по традиция е неудобен за българската историография, но напоследък някои изследователи се опитаха да дадат една по-обективна картина на ситуацията след въстанието на Асеневци в края на XII в. И тази картина силно напомня положението в други средновековни европейски държави от епохата, в които реалната власт се е държала от тънката прослойка на някой чужд като език и произход, но добре организиран народ (норманите – в Русия след Рюрик (862–879), в Англия след Уилям I Завоевателя (1066–1087) или в Сицилия след Роже I (1031–1101) са само най-типичният, но не и единственият пример за това).

Изглежда подобен е случаят и с двамата братя Теодор и Асен Белгун[13], които през 1185 г. организират въстанието и възстановяват българското царство. Наред с очевидно куманските по произход имена на първите Асеневци (*Белгун*, *Асен* и *Борил*) и впечатляващия брой на куманските подкрепления в българските армии[14], в полза на предположението, че Асеневци са именно от кумански произход, говори и още един факт – особеният модел на държавно устройство, който те налагат на възстановената българска държава.

Добре известни са събитията от 1185 г., когато в Търново боляринът Теодор Белгун е тържествено помазан за цар, като за целта приема харизматичното царско име Петър. По-нататък войските му атакуват старата столица Преслав, очевидно, за да се подчертае приемствеността със старото българско царство. Въпреки че в началото обсадата не успява, по-късно цар Петър IV (1185–1197) действително резидира в Преслав, а неговата околност дори половин век по-късно продължава да бъде наричана *Петровата земя*. Дотук няма нищо необичайно, по всичко изглежда обаче, че българите не се задоволяват само с един владетел, защото по същото време на запад, в Търново също като цар резидира петровият брат Иван-Асен I, наследен след смъртта си и от най-малкия брат Калоян[15].

Необяснимото двуцарствие лесно става обяснимо, ако се погледне начинът, по който по същото време е устроена т.нар. Кумания. Добре известна е още от времето на хуните практиката на източноевропейските конни народи държавната територия да се дели на два дяла (ляво и дясно крило), всеки от които със собствен владетел, като обаче левият (източният) е бил приеман за по-ви-

[13] Изводът, че *Белгун* не е лично прозвище на цар Иван-Асен I, а по всяка вероятност бащино или фамилно име на братята Асеневци, се прави на базата на разчитането на надписа върху един тип средновековни български билонови монети като *„Теодор Белгун"* и предположението, че въпросният владетел е идентичен с цар Петър IV. Вж. Ив. Йорданов. Още веднъж за монетите на Теодор Петър. – *Нумизматика*, 4, 1982, 17–25.

[14] Още през 1187 г. на българска страна срещу император Исак II Ангел (1185–1195) се сражават не по-малко от 7 хиляди кумани, а в решителното сражение на цар Калоян (1196–1207) при Одрин (1205 г.) те наброяват 14, а по други извори дори 23 хиляди. Вж. Пл. Павлов. Бунтари и авантюристи в средновековна България. В. Търново, 2000, с. 179.

[15] Ив. Лазаров. Политическа идеология на Второто българско царство XII–XIII в. (Генезис). В. Търново, 2003, с. 44.

високопоставен. При куманите тази практика е била доведена до съвършенство, защото всяко едно от двете големи крила – Източното или Лявото (локализирано най-общо някъде по течението на река Дон) и Западното или Дясното (по течението на Днепър) също било разделено на две крила, отново подредени в строг йерархичен ред едно спрямо друго и съответно всяко от тези нови крила също на по две[16]. Начело на всяка отделна група кумани стоели различни племенни династии, имената на повечето от които са достигнали до нас (Бурджогли, Итогли, Урусоба, Токсоба и др.). Най-важната династия обаче била тази, управляваща най-високопоставеното Донско (ляво, източно) крило, известно още и като Черна Кумания.[17]

Не е известно името на първата върховна династия на куманите след установяването им в земите на днешна Украйна. През 1118 г. обаче в контекста на преселението в Грузия на голяма група кумани като съюзници на грузинския крал Давид IV (1089–1125) се споменава името *Тертероба* като на вече детронирана династия, което дава основания на американския историк проф. Омелян Прицак да предположи, че именно Тертеровци са били първият кумански върховен владетелски род, към който принадлежали и първите им известни князе Болуш и Сокал[18]. По-късно, в края на 60-те години на XI в., те били изместени от династията *Кай*, към която принадлежал могъщият княз Боняк, а през 1100 г. в района се появила и династията *Олберлю*, начело с княз Шарукан, и между двата рода започнала борба за надмощие. Някъде около 1116–1117 г. в региона настъпва стабилизация, след като Олберлю и Кай си поделили властта, като върховната власт (Източното крило) поел главата на фамилията Олберлю, а негов съвладетел (начело на Западното крило) станал главата на Кай[19].

Проф. Валери Стоянов в опита си за реконструкция на куманската история прави едно интересно предположение за произхода на българската династия на Асеневците, базирано на факта, че първият известен ни владетел от династията Кай (бащата на княз Боняк) е носил името Асен. Според него братята царе Асен и Петър са били негови потомци и като такива изграждат държавата на основата както на местната византийска политическа традиция, така и на куманската. Именно затова възстановената българска държава има двама царе – първият резидира на Изток (в по-престижното ляво крило) в старата столица Преслав, а вторият в Търново. Евентуалният кумански произход на властващата династия обяснява и други любопитни феномени от ранната история на Търновското царство. Така например преминаването на властта не от баща към син, а от брат към брат или друг родственик (след Петър IV и Иван-Асен I на трона идва малкият им брат Калоян (1197–1207), после сестреникът му Борил (1207–1218) и т.н.) отговаря на номадската традиция, според която престолът се наследява не от най-възрастния син, а от най-възрастния представител на

[16] В. Стоянов. Цит. съч., 136–140.

[17] Още едно доказателство за континуитета между отделните конни народи в Източна Европа. Териториите на черните кумани през VII–IX век били населявани от т.нар. черни българи, управлявани от Батбаян (665–668), сина на основателя на българската държава Кубрат (632–668).

[18] Om. Pritsak. *The Polovtsians and Rus'*. – AEMAe, 2, 1982, 375–376.

[19] В. Стоянов. Цит. съч., 140–141.

династията въобще[20]. Също така хипотезата за куманския произход на Асеневци би обяснила и брака на новия цар Борил с вуйна му и вдовица на Калоян царица Анна, тъй като номадското обичайно право съдържало елементи от *левирата* и карало куманите да сключват бракове с вдовиците на своите родственици[21].

И така, начело на възстановената през 1185 г. българска държава застава куманската династия на Асеневци, вероятно кадетска линия на династията Кай. Макар в администрацията и двора да използват византийските титли и понятия, първите Асеневци организират царството си по номадски маниер: с двама царе – единият в древния Преслав, другият – в печелещото тепърва слава Търново. С течение на времето обаче куманската традиция отслабва, браковете на Борил и Иван-Асен II с французойка, унгарка и гъркиня, унията с Римската църква и последвалото завръщане в православната орбита налагат нов модел на държавно устройство, следващ западния и византийския модел. Царят остава един, а Търново се превръща в основната владетелска резиденция.

Голямото скъсване с куманската традиция настъпва след убийството на цар Коломан II през 1256 г., което поставя на престола болярина Мицо (1256–1263), сроден с Асеневци през жена си Мария. Оттук насетне престижът на царската власт рязко спада и страната влиза в период на политически кризи, междуособици и военни поражения. Това положение се променя след 1280 г., когато, както по-горе беше отбелязано, на престола е поставен цар Георги I от старата куманска династия Тертероба. Дали обаче завръщането на куманите не води не само до стабилизация, но и до възраждане на първоначалния модел на държавно устройство с двама царе, резидиращи в две отделни столици? И ако Търново вече е очевидното седалище на върховния цар, в кой отстоящ на запад от него град трябва да търсим столицата на другото крило?

Второто куманско влияние и раждането на Видинското „царство" през 80-те години на XIII век

Отговорът на този въпрос се крие в едно френско анонимно описание от 1308 г.: *„България представлява една голяма империя. Столица на тази империя е Видин, голям град. Всички владетели на тази империя се наричат Шишмани. Земята е много обширна, богата и хубава; тя се оросява от десет плавателни реки, покрита е с живописни гори и дъбрави и е богата на хляб, месо, риба, сребро и злато и много стоки и най-вече восък и коприна. В нея има множество сребърни рудници, а всички реки влачат пясък, примесен със злато, откъдето по заповед на императора постоянно се извлича и добива златото. През средата на тази империя протича река Дунав..."*[22] Въпросното описание предшества с почти половин век създаването на Видинското царство от цар Иван-Срацимир. По това

[20] Тази практика, популярна с термина *танистрия* (от ирландски – *tanistry*, наследяване на следващия), била популярна сред много от варварските народи на Тъмните векове – готи, хуни, бургунди, франки. Вж. М. Руш. Атила. Номадското насилие. С., 2010, 162–163.

[21] В. Стоянов. Цит. съч., с. 154. По същия начин Коломан II се венчал за Анна, вдовицата на предшественика си цар Михаил II (1246–1256), който му се падал първи братовчед.

[22] В. Гюзелев. Из историята на България през 1358 и 1365 г. – ИП, 1975, №3, с. 105.

време във Видин резидира деспот Шишман, който, както стана ясно по-горе, е вероятен братовчед на царете от династията Тертер. Дали именно това сведение не е ясен знак, че Тертеровци възстановяват стария модел на държавно устройство, поставяйки начело на „второто царство" своя сродник Шишман? Дори да обявим анонимния автор на описанието за недобре осведомен, в полза на едно такова предположение говори и още нещо – в известния *Борилов синодик*, непосредствено след славословието за цар Георги I четем и *„На благоверния цар Шишман вечна памет"*[23]*, а в Боянския поменик* стои името на някой си *„Кумана деспота царя"*[24].

Повечето изследователи са категорични, че въпросните цар Шишман и деспот-цар Куман са едно и също лице, което е идентично с известния ни видински деспот от кумански произход Шишман. До този момент най-задоволителното обяснение на тази ранна поява на втори цар във Видин е, че когато в Търново през 1292 г. с подкрепата на татарите се възцарил узурпаторът Смилец (1292–1277), боляринът Шишман е отказал да го признае и се е провъзгласил за цар и приемник на цар Георги I[25]. Само че това обяснение не дава отговор на въпроса защо, при положение че по времето на Смилец цар Георги I е жив и се укрива в Цариград, родините му ще трябва да издигат друг алтернативен цар във Видин, чиято легитимност ще е несъмнено по-ограничена от тази на законния и помазан владетел в изгнание.

В случая по-вероятно е друго – Шишман е бил признат за втори цар още при възкачването на династията на Тертеровци в качеството си на техен сродник. За неговата резиденция е бил определен Видин, тъй като освен голям, богат и със стратегическо значение град, той е притежавал и още едно оказало се ключово качество – намирал се е на запад от Търново, т.е. в левия и второстепенен дял на царството. Така още от 80-те години на XII в. северозападните краища на България се оформят в отделно владение, авторитетът на чиито владетели стои непосредствено след този на търновския цар.[26]

Оттук насетне историята на Видинското царство е ясна. Шишман управлява в града до към 1312–1313 г. Като татарски васал, през 1292 г. той е принуден да предприеме поход срещу Сърбия. При похода куманите от войската му изгарят сръбската архиепископска църква в Жича, но след това крал Стефан Урош II Милутин (1282–1321) успява да разбие Шишман и дори да превземе Видин. Намесата на татарите възстановява властта на Шишман, а мирният договор със сърбите бил скрепен с два брака – между самия деспот и една дъщеря на великия сръбски жупан Драгош и между Шишмановия син Михаил и Анна-Неда, дъщеря на

[23] Славословия за царе, царици и боляри (Из „Синодика на цар Борил"). – Във: История на българската държава и право. Извори. Т.1, 680–1877, Варна, 1996, с. 82.

[24] Именници на български царе и царици. – Във: *История на българската държава и право*..., с. 83.

[25] П. Павлов. Куманите в обществено-политическия живот на средновековна България (1186 – началото на XIV в.). – ИПр., 1990, №7, с. 24, бел. 59.

[26] Едно друго предположение, че Видин се оформя като самостоятелно княжество още през 50-те години под властта на деспот Яков Светослав, практически не почива на никакви сериозни доказателства.

крал Стефан Милутин[27].

През последните години от живота си деспот Шишман управлява Видин заедно със сина си Михаил, който го наследява след смъртта му. Връзките с търновския двор останали добри, за което говори и фактът, че и Михаил получава от своя братовчед Теодор Светослав високата титла деспот[28]. След като през 1323 г. търновският цар Георги I умира, без да остави наследници, Михаил се оказва един от най-близките му сродници и като такъв българските боляри го издигат за цар в Търново. Първите му стъпки целят да подчертаят допълнително неговата легитимност чрез връзката му с двете кумански династии – първо започва да употребява династичното име Асен[29], на което има право като внук на цар Иван-Асен II; и второ, сключва брак с бившата царица Теодора, вдовица на цар Теодор Светослав. В случая отново виждаме да действа куманското обичайно право (както и в случая с Борил и царица Анна), предвиждащо бракове с вдовиците на починалите сродници.

След като се премества в Търново, Михаил III провъзгласява сина си Михаил (когото условно можем да наречем Михаил IV) за деспот и го оставя да управлява във Видин. Той е изобразен върху фреска от църквата в село Долна Каменица (дн. в Сърбия), където е запазен и надпис *„Михаил деспот, в Христа Бога верен, син на цар Михаил”*[30]. Други сведения за него липсват, поради което се приема, че е починал твърде млад[31].

След Михаил IV властта във Видин поема братът на цар Михаил III, Белаур (също бързо издигнат до деспотско достойнство). През 1330 г. след злополучната битка при Велбъжд (дн. Кюстендил) в която Михаил III загива, Белаур е сред тези *„велемощни боляри”*, влезли в преговори със сръбския крал Стефан Дечански (1322–1331) и довели на търновския престол първата съпруга на цар Михаил, сръбкинята Анна-Неда. Краткото ѝ властване продължава едва до пролетта на 1331 г., когато дворцов преврат в Търново поставя на престола нейния племенник Иван-Александър. Властта на новия цар очаквано не е призната от вуйчо му Белаур, който от Видин прави опит да му се противопостави (вероятно в качеството си на втори, западен цар). Войната между двамата сродници се води с променлив успех няколко години, но в крайна сметка Иван-Александър надделява и някъде преди 1337 г. унищожава втория център на царска власт и се превръща в единствения български монарх.

[27] Хр. Матанов. Средновековните Балкани. Исторически очерци. С., 2002, с. 297.

[28] Г. Атанасов. Инсигниите на средновековните български владетели. Корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити. Плевен, 1999, с. 206.

[29] Ив. Божилов. Цит. съч., 445–446.

[30] Е. Коцева. Някои особености на надписите в църквата „Св. Богородица” в с. Долна Каменица. – Във: Известия на института за изкуствознание. XIV, 1970, с. 235.

[31] Всъщност интересен е един опит за идентифициране на този български принц с *„Михаил Велики, княз български”*, известен ни от второто житие на св. Гавриил Лесновски. Според доста обърканите сведения в житието Михаил Велики управлявал самостоятелна държава, която била завладяна от някой си Мавроган, а по-късно наследена от сръбския деспот Иван Оливер. Вж. Е. Коцева. Някои особености на надписите в църквата „Св. Богородица” в с. Долна Каменица. – Във: Известия на института за изкуствознание, XIV, 1970, 247–248; Д. Полывянный. К истории Видинского деспотства в XIV века. – Във: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Ив. Дуйчев. С., 1980, 94–98.

Това, както изглежда, неестествено положение явно не е прието от всички, както личи от българо-византийската дипломатическа криза, разгоряла се в началото на 1340-те години, когато в Цариград се появява един от синовете на Анна-Неда и Михаил III и предявява претенции за видинския престол. В отговор Иван-Александър започва да се готви за война с Византия. Притесненото правителство в Цариград провежда извънредни заседания, на които обсъжда всичко – от искането на българския цар претендентът да бъде екзекутиран, до това той да се укрие в олтара на църквата „Св. София" и да се позове на т.нар. *азилно* право. Накрая великият доместик Йоан Кантакузин убеждава участниците в обсъждането, че нямат право да откажат убежище на преследвания принц и дори заплашва Иван-Александър, че византийската флота през Черно море и Дунав може да откара Шишман до родовите му владения във Видин, където той да се облегне на верни привърженици *„поради старото приятелство и близостта на рода"*[32]. В крайна сметка до война не се стига. Българите свалят искането си Шишман да им бъде предаден, а византийците оттеглят подкрепата си за неговите амбиции. Именно след този случай великият доместик Кантакузин се превръща в личен враг на българския цар, какъвто остава и след сяданото си на императорския трон (1347–1354)[33].

Българо-сръбските отношения и системата на споделения суверенитет

Отношенията между средновековните български и сръбски държави отдавна са обект на научен интерес. През IX–XI в., когато България се нарежда сред великите сили в Европа, територията на сръбските княжества е приемана от българските владетели като запазена зона на българско влияние. По традиция сръбските владетели преживявали дните си в дворците (а често и в тъмниците) на Преслав и Охрид, а държавиците им постоянно менели статута си – от васален на българските царе, до този на обикновени български провинции. През XII–XIII в. обаче значително загубилата международната си тежест България не успява да задържи отношенията между двете страни в предишните рамки. С укрепването и разрастването на управляваното от династията Неманичи сръбско княжество Рашка силите на двете страни дотолкова се изравняват, че през 1299 г. търновската царица Смилцена[34] (1298–1299) предлага ръката си на крал Стефан Милутин, а с това и българската корона[35].

Въпреки че проектираният брак не се осъществява и амбициозният проект за обединението на двете близки държави не успява да се реализира, други събития продължават да показват, че балансът в отношенията между двете страни все

[32] *Ioannis Cantacuseni ex-imperatoris histriarum libri*, III, 2:II, p. 55.

[33] През 1342 г., когато, бягайки от Цариград, Кантакузин попада в Сърбия, Иван-Александър оказва огромен натиск, за да принуди сестра си Елена и нейния съпруг Стефан Душан да екзекутират византиеца. И този път обаче натискът му не успява. Това е и единствената известна ни криза в българо-сръбските отношения по времето на Александър и Елена.

[34] Това име – буквално *Смилецовица*, е единственото, с което изворите наричат тази забележителна българска владетелка.

[35] Fr. Dölger. Einiges über Theodora die Griechin, Zarin der Bulgaren (1303–1330). – In: Mélanges Nenri Grégoire. 1. Bruxelles, 1949, 211-221.

по-видимо се променя в полза на сърбите. Своеобразен връх в това отношение е битката при Велбъжд и последвалото я управление на Анна-Неда в Търново.

Макар на пръв поглед да изглежда, че с преврата от 1331 г. и възкачването на бившия ловешки деспот Иван-Александър на търновския трон, на сръбската хегемония в България се слага край, един по-задълбочен анализ показва нещо друго. На първо място трябва да се посочи широко разпространената версия, че бащата на Иван-Александър е от сръбски произход (тази теза за пръв път се лансира през XVII и XVIII в. в произведенията на дубровнишките хронисти Джуньо Рести[36] и Джакомо ди Пиетро Лукари[37]), както и предположението, че родовите владения на Срацимировци са се намирали не в българските земи, а някъде по сръбското или албанското адриатическо крайбрежие[38]. Че превратът от 1331 г. не следва простата схема *„патриоти срещу сръбски поставеници",* показва и това, че по същото време, в очевиден синхрон със случващото се в България, преврат става и в самата Сърбия. Докато в Търново подготвят съзаклятието, довело на престола Иван-Александър, в косовската крепост Звечан *Кралският съд на Неманичите* осъжда на смърт крал Стефан Дечански и поставя на сръбския трон сина му Стефан Душан[39]. В полза на предположението за предварителна съгласуваност на двата преврата говори и бързо уговореният династичен брак между Срацимировци и Неманичи – през 1332 г. крал Стефан Душан се жени за сестрата на Иван-Александър, Елена.

Всъщност въпросната Елена е една от най-забележителните жени на българското, сръбското, а и въобще на европейското Средновековие. Видният ѝ произход (*„от две страни от царско коляно"*[40]), интелектуалното ѝ превъзходство (*„такава мъдрост, че и този, който се смята за най-умния, не може да даде по-добър и по-полезен съвет"*[41]) и амбицията във всяко отношение да не изостава от своя съпруг, я превръщат в продължение на четири десетилетия в незаобиколим фактор в балканската политика и в главен двигател на възхода на сръбската държава. Обикновено именно нейната роля се определя като ключова за най-важното събитие в рамките на този възход – провъзгласяването на съпруга ѝ, крал Стефан Душан, за *цар*, станало в град Скопие навръх Великден през 1346 г.

Малко е да се каже, че този акт подействал шокиращо за сръбското общество от средата на XIV век. Цялата държавна идеология на Сърбия по времето на Неманичите е изградена върху един фундаментален принцип – *лоялизъм* спрямо византийския император и византийската църква. Този принцип е заложен още в творчеството на сръбския национален светец св. Сава, син на основателя

[36] *Chronica Ragustina Junii Restii*, ed. N. Nodilo, Zagreb, 1893 (Monumenta spectantia historiam slavorum meredionalium t. XXV), p. 127.

[37] P. Luccari. Op. cit. Libri XI, Venetia, 1605, p. 48.

[38] П. Николов-Зиков. Цит. съч., 161-163.

[39] Преданието дори твърди, че името *Душан* новият сръбски владетел получава като прозвище, след като удушава лично своя баща. В действителност Душан е народностно име (като имената на други сръбски владетели – Радослав, Владислав, Драгутин, Милутин), което той получава още при раждането си.

[40] Из „Осмогласник" от времето на цар Иван-Александър. – Във: Ив. Лазаров, Ив. Тютюнджиев, Пл. Павлов. Цит. съч., с. 73.

[41] *Ioannis Cantacuseni ex-imperatoris*... III, 44:II, 269–270.

на Неманичката династия, великия жупан Стефан Неманя (1168–1196) и брат на първия сръбски крал Стефан Първовенчани (1196–1228)[42]. Оттам насетне своеобразен тест за светостта на всеки един сръбски владетел е именно лоялността му към Империята и не е чудно, че родословното дърво на Неманичите бързо се превръща в т.нар. *Светородна лоза* – почти всичките представители на династията са канонизирани за светци от Сръбската православна църква. Всичко това е много различно от историческия път на българите, които още от VII век оспорват позициите на Византийската империя в Югоизточна Европа, а през X в. си присвояват и царската титла.

Как точно е подействало посягането на византийското политическо наследство на сръбските властели и духовници, личи и от факта, че Стефан Душан остава единственият крал от династията, който не е канонизиран за светец. Това не се осмелява да предложи нито Сръбската църква като цяло, нито някой висш сръбски духовник. Нещо повече, след края на династията на Неманичите никой не посмява да си прикачи титлата цар и новият сръбски господар Лазар Хребелянович се задоволява с доста по-скромната *княз*.

Наред с византийския, империята на Стефан Душан имала и отчетлив български характер, нещо което отдавна е направило впечатление на изследователите[43]. Сред аргументите за това могат да се изтъкнат бракът на Душан с царица Елена (тя официално е помазана за царица заедно с него), специалните му отношения с Иван-Александър и липсата на каквито и да е сериозни конфликти с Търново, включването в границите на Душановото царство на много земи с преобладаващо българско население и изместването на държавния център в тях. Прави впечатление и че символните градове на Душановата държава (Призрен, Скопие, Сяр), са неизменно свързани с българската, а не със сръбската история. Названията „българи" и „България" се срещат често и в титлите на Стефан Душан, като по всичко изглежда е била използвана особена формула, която очевидно е била приемлива за правителството в Търново и е била изработена още преди царската прокламация. Така например в едно писмо до венецианския дож Андреа Дандоло Стефан Душан се титулува като владетел на Сърбия, Дукля, Хум, Зета, Албания, поморските земи и на *„немалка част от Българското царство"*. Много подобни примери има и за периода след 1346 г.[44]

Че българската връзка не е случайна и че българизацията на сръската държава е ставала не едностранно, а с активната подкрепа на Търново, личи ясно и от факта, че самата коронация на Душан и Елена на Събора от 1346 г. е извършена лично от търновския патриарх Симеон (ок. 1341–1348), който за тази цел пристигнал в Скопие заедно с целия си синод. Там той заедно с Охридския архиепископ Николай провъзгласява архиепископ Йоаникий II (1338–1354) за сръбски патри-

[42] Стефан Първовенчани е първи крал единствено за Моравска Сърбия (Рашка). Черногорците имат кралство (Дукля) още от XI в.

[43] Първият, който настоява за българския характер на Душановото царство, е македонският публицист Кръсте Мисирков. Вж. *Кр. Мисирков. Сърбите и Душановата империя. – Мир, XXV, бр. 5850, 8 март 1919.*

[44] Вж. П. Ангелов. Названията „България" и „българи" в титулата на сръбските крале от XIV век. – Векове, 2, 1979, 48–55.

арх, а подир това тримата архиереи заедно извършват и царското помазание[45].

Участието на българския патриарх в онази епоха няма как да е станало без санкция директно от цар Иван-Александър, още повече че то логично води до обтягане на отношенията с Вселенската патриаршия[46]. Какво обаче е накарало българския цар да подели славата си (и мястото си между другите двама „царе" – „гръцкия" и „алеманския") с владетеля на сърбите? Достатъчно ли е било родството между двата двора да накара търновския цар да отстъпи от политическото си превъзходство?

По всичко изглежда, че не. Защото не е имало никакво отстъпление.

Ако приемем, че още Асеневци през 1185 г. изграждат държавата си по модела *едно царство – двама царе*, че този модел е претърпял реставрация след 1280 г. с възшествието на куманската династия на Тертеровци и че по конюнктурни причини Иван-Александър се е принудил да премахне модела, унищожавайки в началото на управлението си държавицата на вуйчо си Белаур (нещо, което му е създавало политически ядове с половин дузина претенденти[47]), не е ли възможно българският цар да е пожелал именно възстановяването на Дясното крило, т.е. изграждането на едно второ царство, стоящо, както и Видин, на запад от Търново? И кой би бил по-подходящ за ролята на „западния" цар от така или иначе владеещия по-голямата част от западните български земи Стефан Душан?

Разрояването на царете през балканския XIV в. не е резултат от девалвация на титлата и на царското достойнство, а добре обмислен план. По бащина линия потомци на славянско-византийски род, по майчина линия Иван-Александър и сестра му Елена принадлежали и на куманските династии Асеневци и Тертеровци. Именно те, а не Душан и сръбските властели били архитектите на сложната система, която успешно интегрирала в себе си политическите традиции на българи, византийци, кумани и сърби и вероятно позволила на Югоизточна Европа да преживее няколко десетилетия на относителен мир и просперитет.

[45] Българската връзка става още по видима, ако се отчете и че по традиция Охридската архиепископия през целия период на своето съществуване се приема за църква „на цяла България", а издигнатият за пръв сръбски патриарх Йоаникий II е родом от град Призрен, по това време част от българското етническо пространство, т.е. по всяка вероятност българин. Българи са и следващите трима сръбски патриарси – Сава IV (1354–1375) ,родом от Тетово, св. Ефрем (1375–1380, 1389–1392), родом от *„Търновската страна",* и Спиридон (1380–1389) родом от Ниш. Вж. Пл. Павлов. Забравени и неразбрани. Събития и личности от българското средновековие. С. 2010, 232–244.

[46] През 1355 г. цариградският патриарх Калист I (1350–1365, с прекъсване) пише послание до някои монаси и свещеници в Търново, в което заявява, че на българския епископ в този град е дадено правото да се нарича патриарх само по снизхождение, по молба на българския цар, че той не е автокефален и равен с другите православни патриарси, а е подведомствен на цариградския духовен глава и затова трябва да му плаща данък и да споменава името му по време на богослужение. Посланието става причина между двете църкви да настъпи кратка схизма.

[47] Освен Белаур, Иван Стефан и Шишман, по-големи от Иван-Александровите права върху търновския престол ще да са имали: третият син на цар Михаил III – Людовик (комуто неаполитанският крал Роберт отпуснал щедра издръжка), болярският Иван Драгушин (син на деспот Алдимир и племенник на Георги I), тримата братя, владетели на Карвуна – Балик, Теодор и Добротица (също потомци на рода Тертер). Вероятно към списъка трябва да добавим и дубровнишкия авантюрист Никола Запин, измамник, представящ се за наследник на българския трон. Вж. Ш. Дюканж. Византийска история. История на империята на Константинопол. С., 1992, с. 190.

За да разбере смисъла на тази особена политическа система, съвременникът трябва да се абстрахира от модерната идея за национален суверенитет и държавни граници и да мисли в параметрите на Средновековието, когато светът представлява мозайка от владения, свързвани помежду си единствено от личната връзка между владетелите. В българо-сръбския случай начело стоели не един, а двама суверени, споделящи ако не обща власт, то поне общ авторитет. Териториалният обхват на тази система на *споделен суверенитет* бил внушителен и по съвременните стандарти. На изток границите опирали на Черно море, където от Дунавската делта до крепостта Емона се разпореждали тримата братя Балик, Теодор и Добротица, васали на търновския цар и негови роднини по Тертеровска линия[48]. На север границата преминавала през планинската верига на Карпатите, като цялата влашка равнина от Дунавската делта до праговете на Железни врата се контролирала от воеводите от куманската фамилия Басараба, предпочитан брачен партньор и за Срацимировците, и за Неманичите[49]. Както личи, параметрите на търновския сюзеренитет над Влашкото княжество са включвали и митнически контрол по границите с трети страни[50]. На запад границите на българо-сръбския споделен суверенитет достигали Адриатическо море, където се разпореждали различни сръбски властели или представители на местни династии, най-значимият сред които бил владетелят на Южна Албания и брат на цар Иван-Александър, деспот Иван Комнин. На юг границата с византийските и латинските владения преминавала през средата на Континентална Гърция и Тракия, включвайки Епирското княжество, начело с Душановия полубрат Симеон Урош Палеолог; Тесалия, начело със сръбския властел Гъргур Прелюб; и родопската област, начело с един издигнал се бивш разбойник на име Момчил[51].

Трудно е да се каже как тази система би се развила, ако едно непредвидено обстоятелство не променя рязко хода на историята не само на Балканския полуостров, а и на целия европейски континент. Тъкмо в момента, в който изглежда, че Югоизточна Европа е открила устойчив модел на развитие, генуезки кораби, пренасящи стоки от Кафа (генуезка колония на Черно море), донасят в Константинопол, а оттам и в Сицилия смъртоносна комбинация от три вида чума[52]. Последвала най-мащабната в историята на Стария свят пандемия, като само през първата ѝ вълна измряла около една трета от населението на Европа. Последвали нови вълни, които увеличили жертвите на може би 50% от населението. Точните мащаби на епидемията в България не са документирани, но някои нови археологически разкрития, а и фактът, че българските земи са се намирали в непосредствена близост до гнездото на заразата, сочат, че тук те ще да са

[48] Г. Атанасов. Добруджанското деспотство. Към политическата, църковната, стопанската и културната история на Добруджа през XIV век. В. Търново, 2009.

[49] Представителки на династията Басараба са първата съпруга на Иван Александър (Теодора), втората съпруга на Иван Срацимир (Анна) и съпругата на Душановия син Стефан Урош (Анка).

[50] Пл. Павлов. Забравени и неразбрани..., 361–363.

[51] За това, че държавицата на Момчил за кратко е била във васална зависимост от търновските царе, вж. повече в Пл. Павлов. Българското средновековие. Познато и непознато. Страници от политическата и културната история на България. VII–XV век. В. Търново, 2008, 159–171.

[52] Бубонна, пулмонална и септицимична. Комбинацията от трите разпространявани по различен път чуми рязко намалявала шансовете заразяването да бъде избегнато. Вж. Хр. Матанов. Цит. съч., с. 340.

били ужасяващи[53]. Чумата и последвалият глад променят до неузнаваемост Балканския полуостров, лишавайки го от неговия демографски и военен потенциал[54]. Започва началото на края.

На този фон и системата на споделен суверенитет се оказва не толкова устойчива, колкото резултат от личностните качества на Иван-Александър, Елена и Стефан Душан, което станало очевидно с неочакваната смърт на Душан (на 48 години) през 1355 г. Единственият му син Стефан Урош, освен че бил твърде млад, имал и сериозни психически проблеми, заради които е останал в историята на сръбската монархия с прозвището *Лудия* (срб. *Нејаки*). Всичко това го правело неподходящ за наследник на сръбския престол и това се е осъзнавало твърде добре от царица Елена, която явно в началото се опитала да не изпуска управлението от ръцете си. През пролетта на 1356 г. обаче тя била принудена да се постриже за монахиня (под името Елисавета) и да остави върховната власт на сина си. Всъщност и двамата не били подходящи за новите си роли, което проличава от последвалите им действия – Елена отказала да се държи като монахиня и изградила свое полунезависимо княжество с център град Сяр, а Урош не успял да удържи единството на бащината си империя, която за кратко време се разпаднала.

До 1360 г. царица Елена и цар Урош се споменават заедно и като равностойни владетели[55], което се потвърждава и от няколкото емисии съвместни монети, които майката и синът секат[56]. След тази година обаче двамата по някаква причина скъсват отношенията си, Елена се обявява за самостоятелна владетелка на Сяр, а във войната между Урош и неговия чичо Симеон Урош Палеолог (оспорващ правата на племенника си върху короната) воюва за собствена сметка и с двамата претенденти, присъединявайки към владенията си нови земи и градове[57].

Превръщането на Западното царство в куп слаби и воюващи помежду си държавици надали се е приело особено радостно в Търново, още повече че то съвпаднало с първите грабителски походи на турски военни части по българските земи. По-интересно обаче е едно друго съвпадение – през периода 1356–1360 г., през който властта и влиянието на Елена в Сърбия били ограничени, нейният брат Иван-Александър акуширал появата (или по-скоро завръщането) на още едно „царство".

Залезът на царете

Добре известна е любовната драма в царския дом в Търново, довела до развода на Иван-Александър с първата му съпруга, безпрецедентния му втори брак с

[53] През 2008 г., например, при разкопки на хълма Трапезица археологът Мария Долмова-Лукановска открива масови гробове, които приписва на чумната епидемия от 1348 г. Според нея именно Черната смърт е причината за обезлюдяването на Трапезица няколко десетилетия преди османското завоевание.

[54] Така в навечерието на османското нашествие балканските армии се смаляват и обикновено се състоят от наемници – няма ги нито големите походи, нито големите сражения от предходните столетия.

[55] L. Politis. *Griechischen Handschriften der Serbischen Kaiserin Elisabeth*. — BSI, 2, 1930, s. 288.

[56] С. Димитријевић. *Нова серија нових врста српског средњовековног новца*. Старинар, XV—XVI, 1964, с. 135.

[57] *Ioannis Cantacuseni ex-imperatoris*... IV, 42:II, p. 314.

покръстената еврейка Теодора и в крайна сметка, до посочването за наследник на търновския престол на *багренородния* Иван Шишман (1371–1393), наместо по-големия Иван-Срацимир. В историографията отдавна се е наложило мнението, че за да компенсира Срацимир, Иван-Александър му позволява да обособи свое собствено царство със столица Видин. Без да влизаме в противоречие с тази интерпретация, ще добавим само, че е повече от вероятно тъкмо разпадът на Душановата държава да е накарал Иван-Александър да обърне поглед отново към Видин и да възстанови реда отпреди победата над Белаур. Още повече че с оглед на все по-агресивното поведение на Унгарското кралство е имало и чисто стратегически причини да се появи такъв буфер на Северозапад за сметка на превръщащата се в „черна дупка" Сърбия.

Каквито и чисто човешки противоречия да е имало между новия видински цар Иван-Срацимир и неговия баща в Търново, всичко, което знаем, показва, че двете държави са съществували в същия този режим на споделен суверенитет, характерен за отношенията с Душанова Сърбия, а и по-рано, преди превратата от 1331 г., с тогавашното Видинско царство на Шишман, двамата Михаиловци и Белаур[58]. Какво значение е отдавал цар Иван-Александър на Видинското царство ясно личи от събитията, случили се в средата на 60-те години. Всичко започнало през 1365 г., когато унгарският крал Людовик I (1370–1382) нахлул в земите на Срацимир, превзел Видин и дори отвлякъл царското семейство и го затворил в хърватския замък Хумник (дн. Босилево)[59]. Отговорът на Иван-Александър бил колкото необичаен, толкова и находчив – когато през следващата 1366 г. византийският император Йоан V (1341–1376, 1379–1391) се връщал по река Дунав от посещение при унгарския крал, корабът му бил блокиран от български военни части. Императорът бил пуснат едва когато приел да плати гигантски откуп в размер на 180 000 флорина, с които да бъде финансирана военна операция за освобождаването на Видин и Иван-Срацимир. Сумата не изглежда толкова голяма, като се има предвид, че освен за свободното придвижване на императора Александър поел ангажимент и за това да предаде на Византия важните черноморски градове Тохун (дн. Поморие), Несебър и Варна. Пожертването на почти цялото българско Черноморие е показателно за това от какво стратегическо значение за Търново е било възстановяването на Западното царство. С получената сума през 1369 г. Иван-Александър успял да организира православна коалиция, която изгонила унгарците от Видин и договорила освобождаването на Иван-Срацимир.

Това е и последният голям политически и дипломатически успех на цар Иван-Александър. В рамките на своето управление този често подценяван български владетел успял да изправи на крака една току-що излязла от тежко военно поражение страна, да спечели две граждански войни, да създаде атрактивна поли-

[58] Единственият що-годе смислен аргумент в полза на тезата, че отношенията между Видин и Търново са били изострени, е желанието на Иван-Срацимир през 1380-те години да подчини видинската митрополия на Вселенската църква. И все пак обяснението, че това е било направено, за да се скъсат всякакви връзки с Търново, е опростенческо и не отчита важни елементи на каноническото право.

[59] Територията на царството била превърната в обикновена унгарска провинция, а основната задача, поставена на новия господар на Видин, бана (т.е. вицекраля) Бенедикт Химфи, била да подпомогне изпратената нарочна францисканска мисия в обръщането на православните българи към католицизма. Вж. В. Гюзелев. Папството и България през Средновековието (IX–XV в.). Пловдив, 2009, 231–234.

тическа симбиоза с намиращата се във възход Сърбия, да преодолее последвалия я срив, като възроди унищоженото преди това Видинско царство, хитроумно да обезпечи и организира военен отпор на агресията на мощната унгарска държава. И ако със смъртта на Стефан Душан през 1355 г. проличало, че геополитическите конструкции и планове на българския и сръбския двор се дължат не на обективни дадености, а на личните усилия на три забележителни личности, то смъртта на Иван-Александър през февруари 1371 г. показала кой е бил същинският инженер на сложната политическа конструкция на Югоизтока. Или поне след нея всичко започнало да се разпада.

През септември същата година в битката при Черномен османската войска нанася тежко поражение на армията на прилепския крал Вълкашин (1366–1371) и брат му деспот Иван Углеша (фаворити на царица Елена, опитващи се да възстановят Душановото царство), при което и двамата братя загиват. През декември умира още един цар – синът на Елена и Стефан Душан, Стефан Урош, без да остави потомци и дори претенденти за вече практически номиналната си корона. Тази смърт, покрай всичко останало, довежда и до окончателния отказ от политическите амбиции на царица Елена, която приема *велика схима* (най-строгия монашески обет) – този път под името *Евгения,* и се оттегля в зетските си владения[60].

В тази ситуация двата дяла на българската държава – западният, начело с Иван Срацимир, и източният, начело с новия търновски цар Иван Шишман, се превръщат във фронтови държави. Това особено важи за Търновското царство, което след няколко агресивни военни кампании на турците губи значителна част от територията си, а с това и своя авторитет. За последното е показателно например, че в края на XIV в. немският рицар Ханс Шилтбергер нарича Шишман не „цар" или „крал", а *„херцог"*[61], а османските летописци – *„бей"*[62]. И ако доскоро историографията отдаваше това странно „понижаване" или на незнание, или на очевидната слабост на търновския цар, откриването на т.нар. *Шишманови писма* даде възможност за нова, по-смислена интерпретация.

Във въпросните документи (копия от мобилизационни заповеди) убедително идентифицираният с Иван Шишман техен автор не носи титлата цар, а необичайната и неясна от гледна точка на тогавашната йерархия титла *„господин Търновски"*[63]. Какво може да означава тази девалвация на достойнството на търновския владетел? Едно от възможните обяснения е, че царят сам се е отказал от претенциите си, поемайки по-сериозни васални ангажименти пред султан Баязид (1389–1402) и примирявайки се със статут, близък до този на

[60] Пл. Павлов. Българските царици. Владетелки и принцеси. С., 2009, с. 57.

[61] Х. Шилтбергер. Пътепис. Превод от немски по Нюрнбергския ръкопис: М. Киселинчева. С., 1971, с. 34.

[62] A. Decei. Deux documents turcs concernant les expeditions des sultans Bayazid Ier et Murad II dans les Pays Roumains. – Revue roum. d'histoire, 13, 1974, No 3, p. 402., p. 402.

[63] Приписки в български ръкопис от XIV в. за съпротивата на цар Иван Шишман в Никопол срещу османските турци. – Във: Ив. Лазаров, Ив. Тютюнджиев, Пл. Павлов. Цит. съч., с. 128.

по-сетнешните санджак-бейове[64]. Това би обяснило и защо при обсадата на Търново Иван Шишман е в Никопол, а не в столицата и защо османската армия не продължава похода си към Дунавския град. Възможно е дори мобилизационните писма да са събирали войска не за противодействие на турската армия, както по инерция обикновено се приема, а напротив – за подпомагане на османците в някоя от техните военни кампании. Каквито и да са били васалните клетви на Иван Шишман към султана, явно те не са звучали достатъчно убедително, тъй като през късната пролет на 1395 г., на връщане от един недотам успешен поход във Влашко, султан Баязид задържа и екзекутира Иван Шишман.

Оставен сам, видинският цар изглежда на доизживяване. По традиция историографията свързва унищожаването на неговото царство с разгрома на кръстоносната армия начело с унгарския крал Сигизмунд (1387–1437) при Никопол на 25 септември 1396 г., тъй като преди това Иван-Срацимир се включва в похода и заедно с много други кръстоносци е пленен и откаран в османската столица Бурса, където умира. Напоследък обаче някои историци убедително показаха, че с пленяването на Срацимир не е сложен край на Видинското царство[65]. По всичко изглежда, че Иван-Срацимировият син Константин II (1396–1422) продължил да управлява, макар и със силно ограничен суверенитет, остатъците от някогашната империя чак до 1422 г., когато новият султан Мурад II я унищожил окончателно.

Ако приемем, че второстепенното Западно царство е продължило да съществува самостоятелно в продължение на три десетилетия, е интересно как това се е отразило на статута на владетеля и оцеляло ли е нещо от системата на споделения суверенитет. Първият извод е, че вероятно още през 1393 г. Иван-Срацимир си присвоил върховната титла *цар на всички българи*, което косвено личи както от домашни, така и от някои чужди извори. Първата податка за това е измолването от султан Баязид мощите на св. Филотея и на св. Петка да бъдат пренесени от Търново във Видин, явно домогване до сакралната легитимност на търновския цар[66]. Може би най-авторитетното свидетелство за статута на владетеля обаче е едно писмо на крал Сигизмунд до бургундския херцог Филип от 1404 г., в което сред изброените унгарски съюзници във войната срещу турците е посочен и *„известният Константин, прославеният император на България"*[67].

Като куриоз накрая може да се добави и още един факт: въпреки разбиването на царския дом, явно дори в началото на XV в. идеята за неговото единство (независимо от държавните граници и разстоянията) продължавала да същест-

[64] Впрочем това би обяснило и превръщането именно на Никопол, а не например на Търново, в център на най-важния османски санджак на север от Стара планина.

[65] Пл. Павлов, Ив. Тютюнджиев. Българите и османското завоевание (краят на XIII – средата на XV в.). В. Търново, 1995, 114–126; а също и Пл. Павлов. Българското средновековие – познато и непознато..., 209–229.

[66] За значимостта на мощите, особено на св. Петка Търновска, е показателно споменаването ѝ дори в държавни и международни актове. Така например в своя известен договор с Венеция (1347 г.) цар Иван-Александър се заклева в името на Бога, Дева Мария, в Кръста *„...и в света Параскева Търновска"*. Вж. Договор на цар Иван-Александър с Венеция (1347 г.). – Във: История на българската държава и право..., с. 141.

[67] М. Динић. *Писмо унгарског краља Жигмунда Бургундској војводи Филипу.* – Във: *Зборник за дружтвене науке Матице Српске*. 13–14, Нови Сад, 1956, с. 96.

вува. Добре известно е, че след екзекуцията на Шишман неговият първороден син Александър е назначен за управител на малоазийския град Самсун. Районът на Самсун приблизително съвпада с територията на нягогашната византийска тема (дукство) Халдея. Любопитното е, че в една съставена от немския историк Улрих фон Рихентал хроника на Констанцкия събор (1414–1418) до герба на българския цар (*„Kaiser von Bulgarien"*) е изрисуван друг герб с надпис *„Rex Caldeorum"*, т.е. крал на Халдея. Под двата герба стои поясненето: *„Императорът на България, който има за пълномощие един представител от Ордата и владее също кралство Халдея"*[68]. Дали българският принц и престолонаследник не е възприемал владението си в Халдея като кралство (територията му съвпада с тази на бившето селджукско княжество Кастамони)? И дали това не е дало основание на неговия братовчед Константин (като вече върховен цар) да си присвои и титлата *крал на Халдея* и така политическият модел *едно царство – двама царе*, да е бил парадоксално заменен с *един цар – две царства*? Но вече само в сферата на изгнаническите претенции и блянове по изгубеното величие.

Съпоставителна таблица на владетелите от двата „дяла" на „Царството":

Източен дял (Търново)	Западен дял (Видин, Скопие, Сяр, Видин)
Георги I (1280–1292)	Шишман (сл. 1280– пр. 1308)
Смилец (1292–1298)	Михаил III (пр. 1308–1323)
Смилцена (1298–1299), регент на сина си	Михаил IV (1323–1324)
Теодор Светослав (1299–1321)	Белаур (1324 – пр. 1337)
Георги II (1321–1322)	Шишман (претендент, 1341 г.)
Михаил III (1323–1330)	Стефан Душан (1346–1355)
Анна-Неда (1330–1331), регент на сина си	Елена (1355–1360), регент на сина си
Иван-Александър (1331–1371)	Иван-Срацимир (1360–1396)
Иван Шишман (1371–1393)	Константин (1396–1422)

[68] Хроника на Констанцкия събор от Улрих фон Рихентал – Аулендорфски кодекс, ок. 1438–50 г. с. 477, The Spencer Collection of the New York Public Library, Във: http://heraldika-bg.org/BG-gerbovnici.htm. Някои изследователи идентифицират Халдея от гербовника с Халдея от района на Тигър и Ефрат (Месопотамия), но аргументи в полза на тази идентификация практически няма.

Проф. дфн Владимир Градев 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 Малтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007).

Владимир Градев

ТАЙНАТА НА ЕДИТ ШАЙН

It is like what we imagine knowledge to be:
dark, salt, clear, moving, utterly free…
Elizabeth Bishop, *At the Fishhouses*

Това е историята на едно обръщане[1].

Едит Щайн е родена на 12 октомври 1891 г. в Бреслау (Вроцлав) в семейството на правоверни евреи. Идва на този свят на празника Йом Кипур. Някога на този ден Първосвещеникът възлагал ръцете си на жертвения козел, натоварвал го с греховете на народа и го прокуждал в пустинята. Едит съблюдава предписанието за празника до края на живота си. „Да бъдеш евреин, споделя тя, не означава само да принадлежиш към определен народ, на отделна нация: това означава с кръвта си да принадлежиш към народ, върху който Бог е възложил Своята ръка завинаги, народ, когото Живият Бог избра за Свой и беляза със Своя печат". С една дума, тя знае, че раждането ѝ в деня на изкуплението не е случайност, а избраност, факт, който насочва скрито живота ѝ, за да му даде смисъл, за да отвори неговия хоризонт. Така е с всеки човек, тази избраност може, разбира се, да остане твърде неясна, за да реши живота ни. Ала някъде дълбоко навътре, дори в най-тъмните мигове на пропадане, чувстваме, че остава да звучи един зов, едно ехо.

На 13 г. Едит изгубва напълно своята вяра и през младостта си прекосява най-голямото изпитание на модерността – атеизма, т.е. непоносимостта към присъствието на Абсолютното. От строгото религиозно възпитание ѝ остава, обаче, ясното съзнание, че е еврейка, а и без да посещава синагогата, тя взема от етоса на своя народ и задълженията на морала, желанието да учи и разбира,

[1] Първоначалният вариант на този текст бе произнесен като беседа през октомври 1992 г. в Кармилитския манастир „Свети Дух" в София.

избраността, в крайна сметка, да бъде според онези, които осъществяват връзката между тук и отвъд[2].

Едит записва философия, движена от голямата си страст към търсенето и постигането на истината. Отива в Гьотинген при философа Едмунд Хусерл, също с еврейски произход, също напуснал религията на своя народ, за да приеме лутеранството. Хусерл е един от най-удивителните философи. Едит е възхитена от лекотата, с която той поставя решаващите въпроси, от способността му да стигне до края на мисленето. Хусерл защитава идеята за обективното познание и разработва метода за сигурното му постигане, чрез който философията трябва да се превърне в строга наука, която да постигне накрая. Със своята феноменология Хусерл учи философа да има смелостта да напусне царството на абстрактните спекулации и собствените предразсъдъци, да отиде при нещата, за да разбере от тях самите какво значат те и така да постигне тяхната същност. Феноменологичният метод, значи, е не друго, а същностното отваряне на разума към действителността, за да бъде схваната тя с обективна строгост и субективна смиреност. По-късно Щайн ще каже, че тъкмо тези два принципа на феноменологията са я предразположили към обръщането ѝ в католицизма.

Едит Щайн изглежда родена за феноменологията, тя има ясна мисъл, строг ум, прям поглед и обективно съждение. През 1916 г., след блестящата ѝ докторска дисертация, Хусерл я взема за своя асистентка във Фрайбург. Големият философ е колкото дълбок, толкова и отчайващо хаотичен мислител, който пише много и разпиляно, при това често с непосилна за разчитане и от самия него стенография. През следващите години с много търпение и грижовност Едит не само слага ред, а направо спасява разхвърляния архив на своя учител, към когото запазва почитта и верността си до края на живота му[3]. Самата тя обяснява своето „родство по избор" с феноменологията със своеобразието на еврейското мислене: „Еврейският ум притежава особена безусловна радикалност, която се изявява както в доброто, така и в лошото, а и във всичко най-красиво и най-възвишено. Именно феноменологията носи в себе си способността за една също тъй радикална отвореност на ума и чиста вярност към това, което е". Има, обаче, и още нещо: „феноменологията отведе мнозина от нас по пътя, който води към тайната на нещата и към въпросите на битието, на свещеното в битието". Феноменологията поставя решаващия въпрос за това, което не просто се показва, се явява във феномена[4], което за Едит Щайн ще означава, че за да бъде наистина философията строга наука, тя трябва отново да се отвори към проблема за обективния образ на Божието присъствие. Така за Едит Щайн феноменологичният метод (от гръцки *méta*, „отвъд" и *hodos,* „път") е път не просто по хоризонтала, единствено „до нещата", а чрез тях и по вертикала: път, който води нагоре. По-късно тя си спомня: „Влязохме за няколко минути в катедралата

[2] Според етимологията, която дава преданието на името на прародителя Евер (Бит. 10:21), а значи и на самите евреи.

[3] За разлика от поелия катедрата на Хусерл във Фрайбург Мартин Хайдегер, който след идването на нацистите на власт не само маха посвещението на своя учител от началната страница на *Битие и време*, но и като ректор му забранява достъпа до Университетската библиотека.

[4] Според прочутата дефиниция на Хайдегер в *Битие и време*, § 7.

във Франкфурт и докато стояхме изпълнени с почтително мълчание, влезе една жена с кошницата си с покупки, остави я и коленичи за кратка молитва. Това за мен бе нещо съвсем ново: в синагогата или протестантските храмове, които бях посещавала, се влизаше само за служба, но тук някой идваше посред всекидневните си грижи в една празна църква като за интимен разговор. Това никога не можах да го забравя". Тя остава за дълго смълчана, без да каже на никого нищо. Връща се на следващия ден, когато църквата е напълно пуста, празнота, в която Бог излива своята божественост. Следват години на мъчителна вътрешна борба, тя иска да вярва, но няма вътрешната сигурност и яснота, че е намерила в религията истината.

През лятото на 1921 г., на гости при своя приятелка, тя случайно попада на автобиографията на св. Тереза Авилска, започва да я чете и не затваря книгата, преди да я завърши, след което възкликва: „Това е истината", незабавно решава да се кръсти и колкото е възможно по-скоро да влезе в Кармилитски манастир. *Животът* на Тереза несъмнено е едно от най-важните свидетелства за мистичния опит. В своя разказ светицата се съсредоточава върху същественото, върху чистия и гол опит на своя живот и така обикновеното съществуване на една жена през XVI в. се превръща в „историята на една душа". Това е преди всичко изповед за дълбокото вътрешно преживяване на общуването с Бог. Тя се различава от обичайната автобиография, защото душата е покорена от присъстващия в своята непристъпност Друг, който я докосва с любовта си, сваля ѝ плътските окови, води я по непредвидимите си пътища, налага ѝ собствените си черти, за да се роди от тяхното преплитане един друг аз. Същественото в духовната автобиография, и несъмнено то така властно увлича Едит, са не случките, а вътрешно преобразяване, движението на обръщането, което разтърсва устоите на съществуването и позволява влизането в новия живот.

На 6 януари (Богоявление) 1922 г. Едит Щайн се кръщава, а Тереза става кръщелното ѝ име. Възхитителното в това обръщане, за разлика от толкова други поучителни разкази, е в отсъствието на какъвто и да е психологически патос. Тя не излага на показ невидимото, а осъществява онова, което е станало видимо за нея. Едит знае, че вярата не говори на висок глас и когато настойчиво я питат да обясни постъпката си, само казва: „Това е моята тайна". Светостта винаги се е криела, а навярно в нашето време, когато има все по-малко способни да разберат тайната ѝ хора, тя се крие още по-грижливо.

Решението ѝ е отговор на чутото като зов слово. Влиза в християнството, защото в него намира осъществяването на обещанието на Бога на Авраам, Исаак и Яков да избере Своя народ и в него да стане човек, за да изкупи цялото човечество. Преминаването в Новия завет не изисква никакво скъсване със Стария, а следователно и с еврейската идентичност. Църквата не идва, за да измести Израел, нито за да го премахне[5], а за да изпълни дадените на Израел обещания, като отнесе благата вест за спасението до всеки човек.

Кръщението изтръгва Едит от родния ѝ дом, за да я изпрати в изпитанието на

[5] Това е ереста на Маркион, която от II в. до днес не престава да изкушава християните.

пустинята. Тя болезнено преживява разрива с майка си и целия си многоброен род, които, с изключение на сестра ѝ Роза, безвъзвратно скъсват с нея. Ала изборът поражда изгнание, но не ѝ отчуждение. Едит знае, че е еврейка, и държи на това. Знаят го ѝ антисемитите, които единствено затова препречват пътя ѝ към университетската кариера. През трудните следвоенни години стремително набира сила националсоциализмът, който тя от самото начало вижда като гибелно опасно съживяване на езическото идолопоклонничество. Едит Щайн участва активно в обществения живот: „Струва ми се, казва тя, че колкото повече една личност е „привлечена от Бога", толкова повече тя трябва да „излезе от себе си", за да отиде към света, за да отнесе в него божествения живот". Така решително поела пътя навътре, тя намира изхода навън: излязла от себе си, тя се изгубва в Бога и същевременно действа в най-всекидневната реалност, стъпила здраво на земята.

Във всекидневния живот работи като учителка по философия. Едит Щайн поема противоположния на Хайдегер път: католик по рождение, томист по образование, той изгубва своята вяра, а тя, еврейка и атеистка, се обръща в католицизма и превежда *De Veritate* на св. Тома от Аквино, другата голяма интелектуална среща на нейния живот. Това, което я привлича и в Хусерл, и в Тома, е възможността за упражняването на философията като строга наука, благодарение на убеждението, че Логосът управлява битието и човешкият разум е способен да разбере постепенно нещо от този Логос, стига да е последователен и трезв. В томизма Едит Щайн я привлича хармонията между разума и тайната, неизменното доверие в разума, което почива на сигурността, че всичко, което е действително, е духовно и всичко духовно е действително. Поставя под въпрос този самодостатъчен разум, който не познава своите граници. Именно за да се изправи пред неговата криза, Хусерл търси в края на живота си едно по-широко схващане за логоса и логиката, за да осмисли не само това, което ни заплашва на равнището на разума, но и това, което може да го спаси. Пред породената от нихилизма криза на разума Едит Щайн отговаря само с едно изискване, валидно не само за философите, а за всички хора, разбира се: „правото да търсим истината и да я следваме, щом я намерим. Именно свети Тома ѝ дава ведрата сигурност, че никоя истина не може да противоречи на Истината, която става разбираема, и то в цялата своя рационалност. Естествените способности на разума трябва да изпълняват дотогава, докато той не се изправи пред някоя неразрешима трудност. Ала дори тогава прибягването до вярата не „разрешава" проблема, а сменя равнището на изследването. За разлика от материализма тази философия описва винаги по-низшето чрез по-висшето. Или както казва в своето учение за трите реда Блез Паскал: най-напред е редът на тялото и сетивата, после този на ума и рационалността, а най-горе редът на сърцето и любовта. Първият ред не вижда втория и третия, нито вторият третия, ала по-горният ред вижда по-долните редове. Така и ние можем да не останем затворени само в долния ред, но и да гледаме от по-горния ред, стига да имаме бдителен и критичен ум или благодатта да бъдем в реда на любовта, защото стигаме до божествената възможност, т.е. до това, което е човешки невъзможно, само ако успеем да обичаме Бог така, както Бог обича човека. Едит Щайн разбира, че Бог може всичко, но че дава тази възможност единствено през

реда на любовта, в чиято светлина истината блести само обичана, ред, който тя изглежда постоянно обитава.

На 14 октомври 1933 г. се случва нейното „второ обръщане", тя влиза в Кармилитския манастир в Кьолн, където година по-късно дава монашеските обети и взема името Тереза Бенедикта от Кръста. Влизането в манастира не е търсене на убежище, а осъзнаване, че „изправянето пред лицето на Живия Бог е истинското съдържание на монашеския живот". Сестра Бенедикта знае, че „Спасителят днес ни гледа и пита всеки един от нас: Ще останеш ли верен на Разпнатия? Разсъждавай внимателно! Светът е в пламъци! Битката между Христос и Антихриста се разгаря пред очите ти. Ако се решиш за Христос, това може да ти струва живота. Внимателно си помисли какво обещаваш. Ти даваш обет пред Господ на небето и земята. Ако не си до смърт решен да изпълниш обещанието си, ще попаднеш в ръцете на Живия Бог". Изборът вече е окончателно ратифициран, а сигурността, че е призована от Бог, никога не я оставя.

В своите молитви и размишления сестра Бенедикта нито за миг не забравя за съдбата на своя преследван народ. Тя често се връща към съдбата на избитите от Ирод младенци и в разгара на войната, когато изтреблението на евреите вече е в ход, пише: „Невинните младенци не приличат на храбрия изповедник, който героически брани делото на Христос. Те са пример на най-крайна безпомощност. Те не притежават друго благо освен невръстния си живот. И сега дори той е взет от тях и те се оставят без никаква съпротива. Тези, които искат да принадлежат на Божествения Младенец, трябва да Му се оставят в пълно самоотричане, трябва да се предадат на Божественото решение като тези деца… защото Христос беше невинен като агне и слаб като агне и защото Той дойде на света, за да позволи да бъде отведен като агне на заколение (Ис. 53:7)".

Пътят към Бога е очертан за нея от кармилската духовност, такава, каквато я открива в съчиненията на света Тереза Исусова и свети Йоан Кръстни, на другите светци и учители на Ордена и най-вече в неговото правило и строгия живот в клаузурата на манастира. Това е път, който през телесната и духовната аскеза, през молитвеното съзерцание, цели да обърне разпиляващото навън движение на съществуването, за да открие душата божествения живот навътре в своите глъбини: „Това, което е най-вътрешно и съкровено, е също най-духовно", пише Едит Щайн в своя *тадпит ориѕ Крайно и вечно битие*. Това е вътрешен опит на очакване и приемане на божественото присъствие, нескончаем път в Абсолютното, по който азът се учи да умира, за да намери Този, без когото не може. Както пише Мишел дьо Серто: „Мистик е този или тази, която не може да спре да върви и която със сигурността единствено за това, което му липсва, знае при срещата си с всяко място, с всеки обект, че не е това, че не може да обитава тук, да се задоволи с това. Желанието създава ексцес. Мистикът минава, подминава, изгубва местата, върви нататък, отива другаде. Той не живее никъде, той е обитаван"[6].

През 1941 г. възлагат на сестра Бенедикта да напише книга за мистичния опит

[6] Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 21.

на свети Йоан Кръстни, с която орденът да отбележи 400-годишнината от неговото раждане. Назовава я *Науката на кръста*. Това е последната ѝ работа, непосредствена подготовка за собствения ѝ кръст. Цялата книга е размишление върху тайната на Кръста, там, където Бог не е повече Господар на света и историята, а е изоставен, измъчван, умиращ, изразяващ чрез страданието и смъртта връзката със Своето творение. Мистичният опит е не друго, а живата истина на тази *scientia crucis* (наука на кръста), която разкрива смисъла на страданието и страданието като смисъл. Този опит, отбелязва авторката, се изказва по много начини: с теологически и философски понятия, с художествени творби и най-вече с откриващи в изразимото измерението на неизразимото символи. Символът е самото нещо в неговата физическа конкретност и същевременно от него се излъчват безкрайно много образи и значения. Чрез него човек търси да свърже своя преходен, ограничен във времето и пространството опит с трансцендентното. Истинският символ успява да свърже крайностите – живот и смърт, душа и тяло, материя и дух, божествено и човешко – да ги интегрира в жизнения опит, давайки му „анагогичен" смисъл, вертикализирайки го. Сред всички използвани от свети Йоан Кръстни символи Едит Щайн съсредоточава вниманието си върху символа на нощта, който има множество измерения: нощта на света и на душата, нощта на вярата, нощта като начало и край на мистичния опит, пътуване до „сърцето на мрака". Символът на нощта у свети Йоан Кръстни показва, че едва когато рухнат основите, на които сме градили живота си, когато се провалят кроежите, когато се разтърсят из дъно бляновете и копнежите, когато осъзнаем накрая собствената си празнота, тогава могат истински да бъдат почувствани неутолимата жажда, бездънното желание, скритата, но безкрайна способност за Бог.

Има дни и нощи, когато връзката с Бог взема изцяло белезите на разпятието: отхвърляне, изоставяне, страдание, крушение, безсмислие, смърт. Мъчително, действително разпъващо състояние, защото не естественото течение на нещата затръшва вратата (както се отчайва атеистът), а Този, комуто вярващият е поверил живота си. „Превъзмогвайки желанието да умре, тази вяра живее честно с болката на собствената си раненост". „Рицар на вярата" е способният, значи, да приеме нищетата и страданието в името на смисъла, който не може да схване, оставяйки се свободно, с доверие на невъзможното. Ясното и болезнено осъзнаване на пълнотата и изгубването на божественото е нещо, което е било почувствано, разбрано, всъщност то дори не е нещо, защото не може да бъде обхванато. „Духовното не се представя като удържима субстанция, а като отсъствие", отбелязва Левинас. Тъмната нощ не е *нещо* (като например трудна житейска ситуация или потискащо депресивно състояние), а е *някой*, присъствие, оставящо неизлечим белег със своето отсъствие върху душата и цялото съществуване.

Свети Йоан Кръстни пише: „Бог съблича душата от силите и чувствата, от духовните и телесните, от вътрешните и външните сетива, оставяйки духа в тъмнина, волята пресъхнала, паметта празна, желанията на душата в дълбока тъга, горчивина и потиснатост, лишавайки я така от смисъла и насладата, на

които се е радвала преди това”[7]. Ала защо трябва душата да понася всичко това? За да мине от реда на нещата, в света на реда на любовта, където единството с Бог идва с цената на отърсването от собствените представи и самоконтрол, с отказа от това, което може да бъде схванато, задържано, повторено.

През целия си живот Едит Щайн страстно и неотклонно се стреми към истината. Това търсене започва с философията и се увенчава с мистиката, без нито за миг да изостави строгото и напрегнато феноменологично дирене. И философията, и мистиката се раждат от опита на духа при срещата му с тайната на битието и Бога, като философията е размишление за крайността на съществуването, а мистиката е откровението на идващия в тази крайност Бог. Ясно разграничени, те не са противоположни, а взаимно се зоват в един път на страдание и любов, на истина и живот.

В последното си писмо сестра Бенедикта пише: „Не можеш да усвоиш науката на кръста, ако не започнеш сам да страдаш истински от неговата тежест. От първия миг бях дълбоко убедена в това и казах от дъното на сърцето си: *Ave crux, spes unica*” (свети кръст, наша едничка надежда).

За да избегне преследването на „не-арийците”, тя е намерила междувременно убежище в Кармилитския манастир в Ехт, Холандия. Ала нацистите стигат скоро и там. През юли 1942 г. епископите на Католическата църква в Холандия публично протестират срещу депортирането на евреите. Разгневено, нацисткото командване заповядва на 2 август да се „преследват всички евреи католици като най-злостни врагове на Райха и да се осигури незабавното им депортиране на изток”. Още същия ден немските войници, нищо че на униформите им пише *Gott mit uns* (*Бог с нас*), престъпват изконното право на убежище на светата обител и нахлуват в манастира, за да арестуват Едит Щайн и сестра ѝ Роза, която също живее в манастира. На 9 август конвоят пристига в Биркенау – от гарата те са изпратени направо в газовите камери. Когато ги отвеждат от Кармила, сестра Бенедикта казва: „Тръгваме на път за нашия народ”. Така тя осъществява помирението между евреи и християни на единственото място, където е възможно това: на Голготата.

На 11 октомври 1998 г. Тереза Бенедикта от Кръста е канонизирана за светица и провъзгласена за съпокровителка на Европа от папа Йоан Павел II, също феноменолог.

[7] **Свети Йоан Кръстни, Тъмна нощ. II, 3,3.**

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

Калин Янакиев

СВОБОДА ИЛИ ЗАВИСИМОСТ НА ВОЛЯТА: СРЕДНОВЕКОВНАТА И СЪВРЕМЕННАТА ВЕРСИЯ НА ЕДИН ФИЛОСОФСКО-ЕТИЧЕСКИ ДЕБАТ

При един първи размисъл изглежда съвсем очевидно, че свободата е съществено свойство на нашата воля: та нали последната представлява именно онова движение на душата ни, което тя сама задейства от себе си. „Да имам воля", това означава: „да имам произвол" (произвол-ение) – **аз** да избирам, **аз** да желая или да не желая.

В още по-голяма дълбочина: както пише през дванадесети век Бернар от Клерво (разяснявайки учението на бл. Августин), съвсем неоспоримо е, че волята е по определение сила, свободна от необходимост (от принуда), тъй като за нея не само е възможно да се подчинява на самата себе си, но е и направо **невъзможно** да не го прави. Казано по-просто: никой не може да ме накара да желая онова, което не желая. **Могат**, наистина, да ме накарат да направя онова, което не желая, но не могат да ме принудят да го желая. И обратно: никой не може да ме накара да не желая онова, което желая. **Могат** да ме накарат да не го правя, но не могат да ме принудят да не го желая, щом го желая. Желаенето е непременно – непременно и необходимо – **мой** акт. Щом аз желая нещо, то значи именно аз го желая и ако при вършенето е възможно да върша въпреки себе си – по волята на някой друг, принуден от някой друг – то желаенето е абсолютно невъзможно въпреки мен.

Тази същностна свобода на волята бл. Августин нарича „естествена", а Бернар

от Клерво я описва подир него като „свобода от необходимостта”. Пак казвам – защото волята е по естеството си свободна от принудата, от необходимостта да пожелава или отхвърля, тя, ако пожелава, именно **тя** – свободно пожелава – и ако отхвърля, **тя** – свободно отхвърля и дори най-тежкият натиск върху волята, ако иска **нея**, а не просто постъпката да принуди, се нуждае от това, аз най-накрая да се съглася – т.е. нуждае се от **собствения** акт на волята.

От тази „естествена” и поради това **неотнемаема** свобода на волята – свободата ѝ от необходимостта, от принудата обаче, още бл. Августин отличава свободата на волята по отношение на нравствения ѝ избор, или, както я описва Бернар от Клерво – „свободата от греха”. За нея вече и двамата теолози утвърждават, че нито е неотнемаема от човека, нито е задължително той да бъде мислен с нея, за да бъде въобще мислен като „нормално” човешко същество. Напротив, видно е, че тя (Августин и Бернар уточняват – в резултат на грехопадението) е изгубена и в тази именно нейна изгубеност се вижда, че човекът **е повреден** – той е немощен, нравствено несвободен.

Но в какво по-точно се състои тази разлика?

Нашата воля, обясняват ни споменатите мислители, може да е свободна от принуда, но никога не е изцяло свободна в отношението си към доброто и злото. Така, доброто ние никога не искаме без поне определено насилие над себе си, а злото не можем съвсем да не искаме, дори най-искрено да не искаме да го искаме. С други думи, ние в определена степен сме **несвободни** – волята ни е несвободна в нравствен смисъл.

Нека, за да дадем поясняващ пример за тази ситуация, да си представим човек, който цял живот има като свое задължение да пренася чанта с пари от магазина, в който служи, до банката, в която те се съхраняват. Нека по-нататък да си представим, че той от самото начало и нарочно бива осведомен, че поне веднъж през дългите години на службата си би могъл да открадне въпросната чанта с пари, без по никакъв начин да бъде разкрит и наказан. И ето, казвам аз, ние бихме могли да си представим (при положение че нашият герой е един честен човек), че той няма да се възползва от дадената му възможност никога. Това, казвам, ние **можем** да си представим. Онова, което едва ли ще можем да допуснем обаче, е, че нашият герой би могъл някога, през всичките години на службата си, да бъде напълно свободен от онова подло, гадко и скрито движение вътре в душата си, с което ще пожелава – ще пожелава да я присвои, да се възползва, сиреч, от дадената му по условие възможност. Този човек, казвам следователно аз, може да иска да не иска подлото престъпление и в последна сметка може дори **да направи** това, което иска – т.е. да не го извърши. Но е много слабо вероятно да би могъл да спре да го иска; да би могъл да спре да иска, следователно, **това същото, което не иска да иска**, и значи, по някакъв начин **да робства** на своята „свободна” воля, на своите – да, напълно спонтанни и **не**-принудени желания.

Тогава обаче възниква страшният въпрос: кой съм аз всъщност. Дали този, който не иска злото? Но как ще съм, след като аз, все пак, искам, през цялото

време **искам** това? Или пък съм тогава онзи, който иска злото (макар да не го иска)? Но как ще съм него – нали аз не искам, не искам това, което искам?

Въпросът наистина е каверзен, защото, да – волята е свободна от необходимостта, да, аз не мога да бъда принуден да не желая това, което желая, защото за тази цел трябва да започна **по собствената си воля** да не го желая, но драматизмът произтича не от това, което в известен смисъл е дори труизъм, а от онова, което средновековните мислители трагично са дефинирали като (най-малкото частичната) несвобода на инак свободната ни от външна принуда по отношение на доброто и злото воля. Защото в нашата история, както се вижда, самата свободна воля ни насилва и ни държи в робство. Тя, тя и никой друг **желае** да присвои парите (желае злото) и очевидно не може да спре да го желае дори когато желае да не го желае. И тя, тя и никой друг не желае истински доброто (да не се възползва от дадената ѝ възможност) и не може да го пожелае дори когато с все сила и искрено желае да го желае. Защото ние трябва още веднъж да признаем съкрушено: доброто, което все пак съумяваме да извършим, ние практически винаги извършваме с поне определено насилие над волята си, с воля **срещу** волята си, злото обаче вършим **със склонност** да го вършим. Нашата воля – казва ни по този повод православната богословска традиция – е „удобо-склонима" към злото. Желанието на доброто пък – добавя с радикална настойчивост западната – волята ни има практически всякога под въздействието на Божията благодат – т.е. – посредством сила отвън, която да склони волята ни в противоположна на собствената ѝ зла склонност посока.

Това е, според трагичната християнска мъдрост, нещастното разделение на „свободата от необходимостта", която, доколкото е присъща на самото естество на волята като воля, човекът не може да загуби, без да загуби самата си воля изобщо (и която той не е загубил и подир грехопадението) и „свободата от греха", която обаче той е загубил след него, тъй че да, да – няма непреодолим грях, както е настоявал еретикът Пелагий – в смисъл, той винаги е дело **на волята**, а не на природата и ако не би бил на волята, не би бил грях, но от това не следва, че грехът е преодолим **от човека**, че самата воля може да бъде свободна да не желае злото и да желае доброто. Защото, притежавайки винаги свободата от необходимостта – само-волението на волята си, което е присъщо по естеството ѝ на воля – човекът е загубил след падението свободата-от-греха, свободата на волята си в нравствената област. Той **не може да не греши** *(non posset non peccare)* – по един решителен и краен начин заявява бл. Августин. Да – сам **той** желае и днес в този свят, когато въобще желае, но в този свят той желае злото, него желае и не може да не желае него. Ние сме еднакви с Адам отпреди грехопадението не по това, че имаме свобода на волята въобще, а само по това, че имаме свобода на волята си по отношение на необходимостта – че желаем само ако **сами** желаем и не желаем само ако **сами** не желаем. По това обаче да можем да желаем доброто и да не желаем злото, ние нямаме свободата, която е имал Адам до грехопадението. Защото макар и днес ние да желаем само ако сами желаем, днес, все пак, ние (сами, да сами) желаем злото – **не можем да не го желаем** и не желаем (сами не желаем) доброто и **не можем да го желаем**. Това е изведеното до пределна острота различаване на споменатите „свобода

на волята от необходимостта" и „свобода на волята по отношение на доброто и злото", което е извършено в зората на християнската епоха в традицията на августинизма и в което, както се вижда, макар и първата да е напълно неотчуждима от човека, втората е, все пак, напълно изгубена от него в този свят.

И макар в този вид въпросното разделение да е наистина крайно и даже строго теологически неприемливо (ние все пак **можем** да желаем добро, макар, както го показва и нашата въображаема история, винаги с воля, бореща се с волята ни да го предаваме, и **можем** да отхвърляме злото, макар и с воля, бореща се с волята ни да го избираме), в това разделение има дълбока трагическа правда, на която християнската мисъл винаги е откликвала с учението си за необходимостта от постоянна „синергия" на човешката воля с Божествената благодат. Защото щом ние, хората, в този свят сме така – въпреки свободата си от необходимостта – несвободни по отношение на злото, то за нашето избавление в него ние се нуждаем ултимативно от нещо **свръх** и **освен** волята си. То е благодатта, която не насилва, не принуждава волята ни (както видяхме по отношение на волята това е невъзможно), но от самото начало многообразно ѝ въздейства, скланя я – **вдъхновява я да се склони** в посоката, противоположна на склонността, която тя има сама от себе си. И човекът трябва да бъде отворен за това нейно въздействие и вдъхновение. И ако някой е склонен да рече днес: „о, няма такова нещо като благодат! Човекът е единствен, който решава!", християнската мъдрост ще му отвърне – ако това е така и ако само човекът е този, който решава, то казваме ви, че той просто от самия себе си в последна сметка решава в полза на злото, защото е роб, истински роб на своята „собствена" свободна склонност в негова полза, която има дори когато би искал да я няма.

Какво обаче означава това, че ние сме свободни от принуда, т.е., че онтологически, сама в себе си волята ни е авто-номно определяща се – „вина" е (αἰτία в двойния смисъл на тази гръцка дума, която означава едновременно и „вина" и „причина") за своите произволения, но в същото време не е свободна от злото? Дали това означава **само** – както изглежда е според августинистката мисъл – че макар постоянно **знаейки, опознавайки** злото във воленията си, ние обаче психологически не можем да му противостоим (най-малкото не можем да не го желаем)? Или означава още и това, че ние често пъти (и даже по принцип) не го опознаваме, **не можем** да го опознаваме като такова в своите волеизяви (които непременно считаме, щом ги проявяваме, за оправдани)?

Би могло определено да се каже, че с този последен въпрос ние навлизаме на територията на един друг проблем, свързан със свободата или зависимостта на волята, до който ранносредновековната, августинистка мисъл почти не се е докосвала, но който е особено каверзен в новоевропейските умове. Това е проблемът за туй дали нашите волеизяви, освен че са наши, **се и произвеждат от нас**, или по-скоро, те се произвеждат **като наши**, но от тъй наречените „исторически фактори".

Нека бъде забелязано, че всички по-значителни ерупции на злото в този свят – и

особено в обществената сфера – винаги са ни предизвиквали да търсим (и което е по-важно – да намираме) за тях предпоставки, които лежат много, много по-далеч и по-дълбоко от самите тях в историята. Така например, написани са много солидни и правдиви книги, които показват по най-детайлен начин как трагически са се натрупвали – от средата на XIX век до 30-те години на XX век, основите на зверския национализъм на Хитлер в Германия. Тези действително задълбочени и повтарям, правдиви изследвания прозират как още т.нар. „либерален" или „хуманистичен национализъм" от XIX век тъкмо на германска почва (поради „историческите фактори") е бил осъден да се трансформира в изолационисткия пруско-военно-юнкерски национализъм на Бисмарк, който постепенно и закономерно бива завладян от „национализма на жизненото пространство" на Вилхелмова (вече) Германия – на свой ред преживял страшна катастрофа след Първата световна война, за да реактивира до пароксизъм в годините на незрялата Ваймарска република, и как всъщност нейният крах дава ход на неизбежно постъпателното навлизане в съзнанията на Хитлеровия националсоциализъм. По този начин въпросните изследвания с най-голяма обстоятелственост показват как година след година национализмът в Германия е бил „произвеждан" от „историческите фактори", та накрая да се „взриви" във волеизявленията и деянията на Хитлер и съратниците му.

В още по-голяма дълбочина историците намират корените на руския болшевизъм и на световния комунизъм изобщо.

Не е ли безспорно обаче, че ако по този начин „обясняваме" волеизявленията – и особено онези, които най-много ни травматизират – т.е. волеизявленията на злото, с това някак си и разтоварваме от отговорност за тях техните лични воле-изявители. В резултат на обясненията ни се появява и фасцинираще се инсталира пред нас един същински „идол" на историята, който чрез своите дълги вериги от фактори и обстоятелства „изпарява" вината на личната воля като такава. Да, внушава ни този идол – **тези** исторически дейци не просто действаха, те действително **и желаеха** онова, което направиха, но те и **не можеха да не желаят това**, не можеха да не воле-изявяват по този именно начин, защото историята със своята трагична траектория „произведе" тези техни волеизявления. Не Хитлер, а историята на травматично закъснелия германски национализъм, не Хитлер, а базисната недъгавост на Ваймарската република, не Хитлер, а драконовски-отмъстителният към Германия договор от Париж, завършил Първата световна война, са „съвкупният" виновник за злодеянието на Хитлер. Волята на Хитлер е само **проява** на това зло, само акцидентален негов носител.

Разбира се, внушенията на този „идол на историята" са нещо, на което нашата съвест неизменно и съвсем спонтанно се съпротивлява. Ние не можем, не бихме могли да се съгласим да оправдаем волеизявленията към зло, които в края на краищата винаги изхождат от своите автори, на основанието на това, че „историческото развитие" ги е предопределило. От друга страна обаче, ние бихме се оказали действително в положението на крайно наивни и несъгласни с фактите люде, ако не вземем изобщо предвид „историческите фактори", произвеждащи тези волеизявления на своите автори.

Следователно тук отново се изправяме пред драматичен проблем. Кое произвежда волеизявлението? И особено, кое произвежда волеизявлението към зло? Историята, историческите фактори ли (които са неотрицаеми) го произвеждат **във** волята на хората (и в такъв случай хората, които, да, волеизявяват, чисто и просто не си принадлежат), или все пак човекът, **чиято** без съмнение е волята, е онзи, който ги произвежда и с това дава реалност, **реализира** тези „исторически фактори"? Как да решим този въпрос? Защото той действително е изключително труден.

Нека си спомним онази прословута фраза на комунистическия функционер, с която той се опитваше да обясни деянията на съратниците си: „Такова беше времето".

Какво казва всъщност тази фраза?

На първо място, ясно е, че тя не се опитва да отрече неотрицаемото – че деянията действително са били извършени и от тези именно хора са били извършени. Тя дори отива още по-далеч, като заявява: да, ние не само направихме това, което направихме, но ние **и желаехме** това. Ние мразехме и убивахме онези, които мразехме и убивахме, ние се стремяхме към онова, към което се стремяхме; така мразехме и така се стремяхме, това беше **по наша воля**. Защо обаче? Защото не можехме инак. Защото „такова беше времето".

Следователно произнасящите въпросната фраза не искаха да бъдат просто освободени от обвиненията, че са субектите на своите волеизявления и деяния. Опирайки се обаче на един добре усвоен през годините радикален историцизъм, те искаха да заявят: ние не можехме да не бъдем субекти на тъкмо такива волеизявления и тъкмо такива деяния; ние **не можехме да нямаме** именно тази воля и само тази воля. Всъщност това е базисното убеждение на радикалния историцизъм: Аз (по принцип) **не си принадлежа** – не принадлежа на себе си заедно със своя разум и своята (свободна от принуда) воля – **аз принадлежа, заедно с тях, на „историята"**, а последната никога, в никое време не е прозрачна за разума, ние никога не можем да гледаме от нейния хоризонт, от нейния край, **който едва** може да освети в пълнота пределния смисъл и характер на онова в нея, което от ограничената перспектива на „своето време" изглежда по съвсем различен начин.

От локализираността ни в историята, в която живяхме – казва ни се тук – това, което желаехме, се виждаше от нас като „желателно", виждаше се като оправдано. Поради тази причина ние го желаехме, ние го и (убедено) правихме. Да, съдът на историята дойде по-късно. Той дойде обаче и освети нещо, което ние тогава не можехме да виждаме. Следователно, да – ние не можем да откажем да понесем **последиците** от осветяването на нашите тогавашни волеизявления от историята, но не искайте от нас да носим и **отговорността** за тях. Едва **сега** се освети техният истински характер, едва сега всичко започна да се вижда като небивало, като зло, престъпно. Историята винаги произнася своя съд *post factum*. При това винаги го произнася, след като е изтекла и давността. Вината се носи от „историята" – тя е „виновникът", причината, ἀιτία за волеизявленията на различните субекти в себе си. И не че в нея **аз** не съм желал

онова което съм желал, но „виновникът" (ἀιτία) за това, което аз съм желал, е все пак „историята", а не аз. Ето защо, поради тази „вина" именно, аз днес нося последствията от тогавашните си волеизявления (сиреч, страдам поради тях), но не нося отговорността за тях.

Никак не е трудно да се забележи, че при подобно виждане на човешката ситуация – тоталната потопеност на човека в „историята" – всяка вина се превръща **в трагическа**. Човекът пак не е свободен по отношение на злото, но всички, буквално всички, които са волеизявили зло в обществената сфера, са своеобразни „Едиповци" – стават „Едиповци", които може и да бъдат принудени да дадат да избодат очите им за онова, което са сторили, но никога няма да се съгласят да понесат отговорността, че със своята и по своята воля са го сторили. Защото те не си принадлежат – затова волята им е несвободна по отношение на доброто и злото.

Точно както у Едип, и техният разум, и тяхната воля не са и не могат да бъдат транспарантни за истината си. Те се осветяват винаги от една, тъй да се каже, ограничена светлина и там, където са осветявани от нея, те виждат онова, което виждат, желаят онова, което желаят, и се съпротивляват на онова, което не желаят. Уви, по-късно се оказва, че те не е трябвало **това** да виждат, не е трябвало **това** да желаят и не е бивало **на това** да се съпротивляват. Но – казват те – всички ние, хората, сме като Едип. Нали Едип напълно **свободно** е пожелал да напусне дома, в който отраснал, и така сложил началото на своите престъпления – сам го сложил. Но нима **е можел** Едип да не желае това, което е пожелал? Нали във „времето", когато го пожелал, той вече е бил осведомен, че е прокълнат да убие баща си и да се ожени за майка си, но не е знаел, че онези, които напуска (именно за да избегне престъплението), не са баща му и майка му. Напротив, знаел е, че са. Да, Едип напълно **свободно** е пожелал да влезе в единоборство с Лай и така е убил баща си. Но нима **е можел** Едип да не пожелае това, което пожелал? Тогава, когато го е пожелал, той е знаел, че е вече далеч от дома си и че един човек по недопустим начин го предизвиква, но не е знаел, че е пред прага на истинския си бащин дом и предизвикалият го е баща му.

Да, Едип напълно **свободно** е приел благодарната ръка на вдовстващата царица на Тива, която малко преди това е освободил от Сфинкса. Но нима **е можел** Едип да реши да я откаже. По времето, която я приел, той е знаел, че това е благодарната царица на избавения от него град, която му предлага ложето си (и което, като приема, Едип окончателно се спасява от зловещото предсказание на кръвосмешението), и не е знаел, че това е майка му.

По-късно, от стоварилото се бедствие и разследването на причините му се разбира, че онази, за която Едип се е оженил, е тъкмо неговата майка, че онзи, чието предизвикателство е приел и убил е точно неговият баща, а онези, които е напуснал, за да стигне дотук са само неговите осиновители. И значи той, Едип, е действително кръвосмесител и убиец на баща си, че всичко това той е сторил **по своя воля**. Но се разбира също, че сам той – **с волята си** – е принадлежал през всичкото това време на разгръщането на съдбата си, че тя, тя е

виновницата (ἀιτία) както за неговото желание да напусне дома на детството си, така и за това да приеме предизвикателството на Лай и ръката на Йокаста. От позицията на собствения му живот всичко това не се е виждало и той е бил убеден, че „вината" за желанията и действията му е просто той сам и че те са праведни. От позицията на края, на края на „историята" му се вижда сега, че „вина" за всичко е съдбата на тази „история" – че **неговите** желания и действия поначало принадлежат **ней** и че, значи, той заедно с волята си, която, да – сама определя исканото и неисканото от нея – **не си принадлежи**.

Ето защо Едип понася последствието от това, че е убиец и кръвосмесител (какъвто е в действителност), и избожда очите си, но не носи, не може да носи отговорност за собствената си воля и постъпки, на които не е, както се вижда, „виновник".

И ето, доколкото всички ние сме **исторически** същества, доколкото всички ние желаем и волеизявяваме **в историята**, казват ни тези хора, **всички ние** по същество сме Едиповци.

И тогава пред нас отново, с нов драматизъм застава въпросът на християнството: какво означава това, че сме свободни от принуда (че онтологически волята ни е свободна, автономно определяща се и е „вина" – ἀιτία – за своите изявления), но не сме свободни от злото?

Дали това означава само, че **осъзнавайки** злото като зло, ние не можем да му противостоим (или поне не можем да не го пожелаваме), или обаче и това, че ние не го съзнаваме и **не можем да го съзнаваме като зло** и в този именно смисъл волята ни не е свободна по отношение на него? Защото не си принадлежим в знанието, във волята си, които „се произвеждат" за нас исторически?

Изглежда обаче, че първата от тези две визии за несвободата ни от злото, въпреки психологическата тънкост на наблюденията си, взета сама по себе си, може да ни доведе до определена наивност, защото пред-полага (при цялата трагична съкрушеност от „повредеността" след грехопадението) една постоянна и пълна **транспарантност** на ума и илюминирата от него воля за злото и просто постулира едно душевно **безсилие** на волята да се определи против него. Изглежда, напротив, че втората визия е твърде лукава. Според първата ние сме отговорни за злото във волеизявленията си, но сме из-вини за тях поради безсилието си да им противостоим. Според втората обаче сме направо без-отговорни (невменяеми) и макар да биваме об-винявани, съдени за волеизявленията си, бихме могли било гордо да понасяме участта си, било радикално да се разбунтуваме срещу нея, каквито въобще са мислимите и логични реакции на едни онтологически „Едиповци".

Въобще в края на нашето размишление, ние се изправяме пред фасциниращата контроверзия на два изкушаващи ни, всеки по своя начин, „идола". Първият от тях – „идолът на историята", е перфидно циничен и унижаващ ни като човеци. Ние го прозираме именно като „лъжлив бог", след като спонтанно, но неизменно се съпротивляваме да приемем докрай обяснителските теории за волеизявленията, извеждащи ги изцяло от „историческите фактори", и не приемаме извиняването на субектите на историческите деяния с тяхното базисно само-не-при-

надлежене като чиста монета.

Втория обаче, ще го нарека „идола на морализма", ще трябва да дезавуираме като престъпно наивен и способен да приспи нашата бдителност. „Ние трябва да се борим със злото, което виждаме и познаваме в нашата и чуждата воля – съветва ни той – трябва да го правим, колкото и да се съпротивляваме на самите себе си..." Но действително ли нашата воля (чрез която ни препоръчват да се борим със злото) е винаги транспарантна за това кое действително е добро, а кое – действително зло? Действително ли аз по определение **знам** кое е правилно и кое е неправилно? Ами ако (доколкото не можем да не се съгласим, че желаещият обикновено желае, защото смята желаното за „желателно") борбата, която повеждаме срещу злото, се окаже **зла** борба – борба **на самото зло** чрез нашата воля? Ако, борейки се със злото, се окажем в положението на Едип, който тръгнал срещу проклятието си именно за да го осъществи?...

Александър Кьосев е завършил българска филология в Софийския университет през 1978 г. В периода 1989–2000 г. е специализирал културни изследвания в Кардиф, Париж и Будапеща, а от 1990 до 1994 г. преподава в университета в Гьотинген, Германия. В момента преподава история на модерната култура в Софийския университет и е директор на културния център на СУ. Изнасял е лекции в Германия, Англия, Австрия, Унгария, Испания, Турция, Тайланд и др., участвал е в множество международни конференции.
Автор е на монография, посветена на историческата поетика на българската литература и на два сборника със статии, посветени на културата на прехода. Сам или в съавторство е бил редактор и съставител на единадесет други колективни научни издания, посветени на литературни, медийни и културни изследвания (три от тях са издадени в САЩ и Германия на английски език), както и на множество статии. Негови трудове са преведени на английски, немски, френски, холандски, руски, украински, полски, чешки, унгарски, румънски, сръбски и албански език. Ръководил е няколко международни изследователски проекта.

Александър Кьосев

„ЧУДОВИЩА" И „ХОРИЦА" НА ВЕЗНИТЕ

Българската дискусия за сътрудниците на комунистическите тайни служби и възможността за морална оценка, прошка или заклеймяване

Нямах никакво намерение да пиша дългия опус, който следва – обстоятелствата ме принудиха. Преди няколко месеца Комисията по досиетата публикува поредната серия от разкрития – и човек, когото много уважавах (преди време и много обичах), се оказа доносник на Шесто управление. За мен това беше катастрофа, от биографичните – и мисля, не само за мен, а и за една цяла микросреда, към която се смятам, че принадлежа, да я наречем българската хуманитарна интелигенция. Хората реагираха различно – едни бяха разтресени, други – възмутени, трети казаха, че въобще не са учудени, четвърти, които все още го обичаха (и които ни най-малко не осъждам), заявиха, че присъдата няма да дойде от тях. Завихриха се устни обсъждания и караници, те продължиха в e-mail дискусии, средата се разцепи, започнаха да се появяват публикации. Разбира се, и аз имах своето мнение. Но принуден от събитията и от това, което чух от другите,

започнах да мисля върху неговата спонтанност, да го коригирам, да се опитвам да го превърна в аргументи, които другите евентуално да чуят.

Междувременно през февруари 2011 Центърът за култура и дебат „Червената къща" организира публична дискусия на тема: „Интелектуалният елит и ДС – как моралните и интелектуални авторитети съжителстват с истината за ДС?" с модератор Мила Минева, на която бях поканен да участвам.

Във въвеждащата дискусията бележка на организаторите се казваше:

> *... питаме какво се случва с моралните авторитети, когато узнаем фактите за тяхно бивше сътрудничество към репресивния апарат на комунистическата държава? Променя ли това знание оценката ни за тяхната роля в интелектуалния живот и в прехода към демокрация и как?...*

Още тогава, когато се готвех за дискусията в „Червената къща", се усъмних в две презумпции на този увод: че ние, т.нар. хуманитарните интелектуалци, сме „авторитети" за българското общество и че моралните и интелектуални авторитети (ако ги има) съвпадат по такъв очевиден начин. Според мен тази прослойка вече няма авторитет – на друго място ще се опитам да обоснова това свое мнение. Затова съм се постарал да пиша не *ex cathedra*, а аналитично, стъпка по стъпка. Струва ми се, че това позволява присъдата да се върне към своя корен – съждението, присъждането в конкретен контекст, елементарният атом на всяко мислене, включително моралното. Това дава възможност и на читателя да следи развиващата се мисъл и нейните аргументи и да види с какво е съгласен и с какво – не, да си даде сметка къде пътищата на неговата мисъл се разделят с тези на автора.

* * *

По-долу следват част от резултатите[1] от това дълго мислене – най-вече по основната тема: възможно ли е морално оценяване на случаите с ченгета, сътрудници, доносници; а ако е възможно, кой има право да прави такива оценки и възможно ли е формулирането на някакви принципи или поне мисловни стъпки, по които то да бъде изградено. Т.е. тук не разсъждавам по конкретния повод, който така ме разтресе (за него вероятно ще напиша отделен текст).

Писанието излезе дълго, защото анализирам бродещи очевидности, което не е лесно, а и те са доста. Пък и акцентът не е в резултатите, а в процеса на анализиране. Опитах се да избегна и две опасности: да повторя очевидните стереотипи, вместо да ги анализирам: втората – да потъна в такива сложнотии, че да стане съвсем неразбираемо. Дано съм успял.

[1] Трябва да благодаря и на Мила Минева, и на „Червената къща", и на в. *Култура*, който публикува много добър репортаж от дискусията (виж дописката на Теодора Георгиева, *Поглед към ДС – позорни петна и интелектуални мъртви*, брой 7 (2625), 25 февруари 2011), и на редакцията на сп. *Християнство и култура*, която ме покани да развия това, което казах в „Червената къща" – ако не бяха тези външни стимули, вероятно онова, което ми се въртеше в главата, щеше да си остане само там. Всъщност те ми дадоха стимул да свърша нещо, което отдавна планирах, но непрекъснато отлагах – главно поради неговата „главоболност", за която ще стане дума и по-нататък.

* * *

Да се говори за оценка от морална гледна точка на това, което се случи с българското общество преди и след 1989 г., и особено на тема „ченгета", „сътрудници" и „доносници", е всичко друго, но не и лесно. Ситуацията е мътна, трудна за анализ, а срещу опитите за морална оценка има много, много възражения. Последните се движат от лековати клишета[2] до несъгласия, които са много сериозни.

Да започнем с едно от най-важните: библейското „Не съдете, за да не бъдете съдени!", в контекста на дискусията за доносниците. Съвсем наскоро го припомни и пловдивският митрополит – на въпроса на журналист „Предстои ли Комисията по досиетата да оповести имало ли е сътрудници на ДС сред членовете на Светия синод?", той отговори по начин, който може да смята за типично колективен: „Казано е: „Не съдете, за да не бъдете съдени". Макар че аз се ползвам от щастието на родените по-късно и нямам притеснения за себе си, се опитвам да се поставя на мястото на по-възрастните клирици, които с архиерейска съвест са носили кръста през едни изключително тежки и враждебни времена. Допускам, че е възможно някои братя, подложени на унижение и тормоз, да са подписали документ за сътрудничество с ДС. Но не вярвам да са злоупотребили с това – да са престъпили каноничните норми или да са навредили някому"[3].

Нямам желание да критикувам митрополита – по-скоро ще се опитам да коментирам парадоксите, произтичащи от употребата на библейското изречение в една среда, която по конституцията си (а също и по Конституция) би трябвало да бъде светска и плуралистична. Ще посоча няколко по-трудно видими момента в него. На първо място, лесната употреба на това изречение, разбира се, премълчава, че има множество ситуации, в които човешката присъда е неизбежна – юридическите присъди над престъпления (църковният възглед би ги отнесъл към „кесаревото") са само най-лесният пример за това. Но има и хиляди извънюридически случаи на политически и морални присъди, в които и най-непретенциозният масов човек все пак всекидневно е въвлечен. Нима ако дете лъже майка си, тя не го съди, макар че го прави от любов? Нима ако приятел измами приятеля си, от това не следва практическа морална присъда, отвъд всички психологически и индивидуално-контекстуални сложнотии на подобен казус? Нима ако ученик донесе на учителя за това, което правят другарите му, той не става „порта"? Нима ако политик излъже публично и получи наказание – загуба на доверие, спадане на електоралния рейтинг – това не е вид колективна присъда? И пр., и пр. – може да се дават безброй примери. Следователно „Не съдете…" някак по подразбиране не се отнася до подобни очевидни случаи, а само до сложни и неясни морални казуси, в които трябва да се употребяват изрази – както прави

[2] Примери за такива – всинца са „разузнавачи" или пък „патриоти, служили на родината си", през Добри-Джуровото „такова беше времето" до „оставете хората на мира" и „интелектуалците са от особено тесто, на тях са им позволени компромиси, които на обикновения човек не са". И пр., и пр. Въпреки тяхната лековатост по-нататък ще отделим усилия за тяхното обмисляне.

[3] *Баташките мъченици са българският месия*, с пловдивския митрополит Николай разговоря Николай Москов, вестник „24 часа", 02.03.2011

и митрополитът – като „допускам, че", „не вярвам да...", „опитвам се да се поставя на мястото на..." и пр. Дали обаче доносничеството принадлежи на този кръг от неясни морални проблеми, или напротив, то по-скоро е като ясните за осъждане случаи „дете лъже майка си", „порта донася на учителя"? Да оставим този въпрос за малко по-нататък.

Смътната и объркана употреба на „Не съдете…", особено от хора, които не са чак толкова религиозни, има и друг важен дефект. Тя е близо, понякога неразличимо близо до моралната леност, която е в състояние да твърди разни неща, но всъщност основният ѝ мотив е друг: тя не иска да си създава неприятности, да си разваля рахатлъка и да се забърква в каши; по-добре е да се оставят нещата, каквито са си и да не се разбълниква уютния и общоприет автоматизъм на статуквото. За подкрепа на моралния мързел на навичния живот винаги може от девет дерета аргументи да се съберат, важното е да не следват никакви усилия.

Казаното дотук обаче, въпреки всичко, не отменя тежкия и основателен авторитет, което има древното изречение „Не съдете…". То наистина притежава такъв авторитет – и за вярващи, и невярващи, особено за сложни и объркани казуси. Защото всъщност казва имплицитно няколко твърде важни неща: „вие самите не сте безгрешни", „а как бихте постъпили вие на мястото на този, когото съдите", „нямате критерий", „никой не ви е упълномощил". Да се опитаме да ги обсъдим.

Все пак на вярващите им е по-лесно – те могат с чиста съвест да прехвърлят отговорността за истинската морална присъда над сложните казуси направо на последната инстанция – Бог, Който, разбира се, е безгрешен и „упълномощен", а има и необходимия, непознаваем за човека критерий за отсъждане. И най-важното: могат да бъдат сигурни, че присъда, макар на края на времето, ще има.

На неверниците им е по-трудно. Няма друг освен тях самите, който може да осигури присъда – и ако не го направят, присъда никога няма да има, неяснотата и кашата ще бъдат увековечени – нищо чудно обсъжданите кашави хора сами после да пишат история. Така че самото отсъствие на метафизически съдия и гарант на истината и справедливостта, по парадоксална логическа необходимост, преобръща значението на библейското изречение „Не съдете, за да не бъдете съдени". В свят без „един Бог" и абсолютен Съдия (а нашият свят, независимо колко са вярващите в него, по Конституция и държавна уредба е такъв) тъкмо обикновените хора – онези, които не са безгрешни и не притежават абсолютен критерий, но се страхуват и грижат, за крехките основания на социалността и човешкото общежитие – все пак трябва да съдят. Просто защото няма кой друг да свърши тази работа вместо тях. Неизбежната нужда от подобно човешко съдене в подобен свят – дори над сложните казуси – лесно се доказва с *ex contrario* – в обратния случай социалността би се самоунищожила, разпадната от пълен релативизъм и отсъствие на норми: това би бил разпаднат свят, в който „все дозволено".

Не че от горните разсъждения самите присъди стават практически по-лесни

или отпадат опасностите „вие също сте грешни" и „нямате критерий". Те само се трансформират по начин, който ленивите биха нарекли много главоболен: „Съдете, но не преди да осъществите съд над себе си"[4], или „Съдете, но помнете, че други вас ще съдят – имате разни грехове, може би дори по-тежки, а и тези, които ще ви съдят, нито ще са безгрешни, нито пък някой знае с какъв критерий ще съдят вас", или дори „Съдете, но имайте предвид, че вашата присъда може да е нова несправедливост, ново престъпление – и тогава тя ще бъде на свой ред съдена" и пр. Важното е да се схване, че всички тези опасности и релативизиращите елементи никак нямат силата да отменят самия императив: „Съдете!", отправен към всеки човек, участник в трудната ситуация. Този императив следва от колективната самота на човека и това, че ако той си спести присъдата, след него ще дойдат други, също самотни, и ще го съдят, че не е изпълнил задължението си. Впрочем точно това се случи в Германия след 68-а година, когато внуците задаваха тежки въпроси на дядовците си нацисти, които по една или друга причина се бяха разминали с процеса за денацификация и петнадесетина години уютно си бяха мълчали, заобиколени от себеподобни.

Ако е вярно горното, то възражението „никой не ви е упълномощил" просто отпада. Не е необходимо пълномощно там, където действа общовалиден морален императив. Можем да го кажем и иначе – всеки е упълномощен, дори задължен да съди, всъщност това е характерът на всяка морална норма в свят без отвъдност. В тази сфера, морално-всекидневната, няма експерти, професионални съдии, а само и единствено огромно множество от практикуващи дилетанти, въпросът е в усилието, което всеки влага или не влага. Или казано съвсем простичко, всеки има съвест и е длъжен да я ползва.

Що се отнася до безгрешността, нещата са по-сложни. На това място би трябвало авторът – т.е. аз, Александър Кьосев – да заговори лично за себе си, да направи опит да се само-осъди, за да може след това да се изказва по общи въпроси или пък да съди други хора. Напълно ми е известно, че подобно говорене го дебнат множество възможни провали – от елементарна суета вместо изповед, през скрита автоапология вместо покаяние до разни по-изтънчени парадокси на писането от първо лице, известни на теорията на автобиографията, затова в друг случай не бих поел риска на съмнителните публични покаяния, в които сам описваш своите грехове и безгрешности. Понастоящем обаче се чувствам просто принуден от повтарящото се блудкаво клише на противниците на всяка присъда – „първо погледнете себе си", вижте своите автобиографии, „неизбежно конформистки" (цитирам появили се текстове в българската публичност понастоящем). Така че поемам рисковете, „поглеждам себе си" и ето какво виждам, ето как се съдя днес от своето минало до 1989 г.:

От бивше буржоазно семейство, с баща – работник в химическата индустрия,

[4] **Убеден, че подобно изискване ще прозвучи на някого твърде ригористично, назидателно и моралистично, искам да кажа, че има прецеденти, които „свалят напрежението" – например, който иска да стане психоаналитик, сам трябва да премине през дългогодишен курс по психоанализа на собственото си несъзнателно. Защо да не си представим, че онзи, който се нагърби с присъда, няма да извърши преди това подобна процедура над себе си – че би могъл да се изследва, да си признае някакви работи, да се накаже вътре в себе си – или дори да си прости?**

и майка шивачка, чичо, лежал в Белене, наистина бих могъл да продължа една потенциално възможна[5] семейна традиция на ясна и безкомпромисна съпротива – но не съм го направил. Живял съм в обикновен социалистически конформизъм като мнозина други. Този конформизъм обаче не бива и да се преувеличава с негативен нарцисизъм: не съм бил сътрудник на ДС и три пъти съм отказвал да вляза в комунистическата партия. Въпреки това трябва да призная, че не съм извършил нищо извънредно против режима, като всички съм симулирал с празни фрази средностатистическа лоялност, движел съм се в границите на позволеното, бил съм чавдарче, пионер и комсомолец, не са ме изключвали, нито даже са ми намалявали поведението, не съм бил в истинска политическа опозиция, нито съм бил репресиран или дисидент. Не съм казал ясно публично „не" на един политически и символен режим, за който тогава, във вече зряла възраст, си давах сметка, че е „живот в лъжа". С което съм участвал в неговото възпроизводство. С този начин на живот изглежда съм бил донякъде приемлив за омекващия през 80-те години комунистически режим – вероятно затова успях да стана университетски преподавател[6] и постепенно академичната ми кариера достигна до „главен асистент" в Софийския университет. Званието получих през 1987 или 1988, не помня точно, а доктор на филологическите науки станах през февруари 1989 година. За себе си тогава имах субективното усещане за опозиционност (справедливо или не), подкрепяна от известен неофициален интелектуален живот[7]. Емиграцията, сега не зная защо, тогава ми се струваше немислима. След години клаустрофобия за пръв път пресякох Желязната завеса през октомври 1988 г. – за няколко дни на университетска конференция. Дребните си заслуги няма да изтъквам. И с това само-отсъждам, че казах достатъчно, спирам дотук. Да не забравя – два пъти си подадох документи, за да видя какво има за мен в архивите на Държавна сигурност, и два пъти получих официално писмо, че документи за мен не са събирани. Животът ми след 1989 г. е друга опера (или оперета), бих го обсъдил в друг контекст.

А дали бих се поддал да стана сътрудник на ДС, ако бях подложен на натиск, тормоз и унижение? Не зная, разбира се. Два пъти съм бил привикван за разговори от офицери на ДС, отговарящи за университета – веднъж през 1983 г., когато Цветан Тодоров посети дома ми и те се опитаха да изкопчат някакви сведения от мен, втори път – 1989 г., когато с Едвин Сугарев и Владо Левчев

[5] Впрочем в интерес на истината, никой от нашето семейство не я продължи истински – баща ми, който беше много честен и назидателен човек, член на Протестантската църква, беше за съжаление и много, повече от мен, страхлив – казвам го с обич, не с укор, майка ми го следваше и се занимаваше повече с материалното оцеляване на семейството. Бащината максимална форма на съпротива беше да стои срещу телевизора – когато си го купихме през 1967 г. – и да оспорва твърденията му. Чичо ми и братовчедите ми се насочиха към Бялото братство (това не зная дали е съпротива или ескейпизъм), другият, който бе поработил в Бобов дол, а после посетил и остров Персин за една година, завинаги беше запомнил това и много внимаваше.

[6] Макар че това донякъде беше случайно – главният ми конкурент, който имаше значително повече партийни и връзкарски шансове, не се яви на изпита.

[7] Днес оценявам последния като по-скоро дребнав и провинциален, макар и тогава да беше интересен, а и до днес да ми е скъп на сърцето – с купища ксерокси, малко книги, много приказки и идеи, сред учители, приятели, гаджета и „последователи" – разни микрокръгове, полулегални кръжоци и интелектуални оазиси, преливащи се в хибридни мрежи от сложни човешки отношения, в които изплуваха и потъваха разни локални шамани и гурута, а както по-късно разбрахме със сигурност, а тогава донякъде подозирахме – и ченгета. Опитал съм да опиша този колективен интелектуален живот, може би малко по-носталгично, отколкото той заслужава, в предишно свое съчинение *Теоретични спомени*, в книгата *Лелята от Гьотинген*, София, Фигура, 2005.

издавахме самиздатските *Мост* и *Глас* – и двата пъти се държах твърдо, втория път, вече в разгара на перестройката, дори нагло. Но кой знае какъв натиск върху мен нямаше. Иска ми се да вярвам, че и да имаше по-сериозно изнудване, пак не бих се поддал. Но не зная дали бих успял. Затова и тук собствената ми изповед и самооценка прекъсва – започва строене на контрафактически ситуации: занимание, засягащо по-скоро социалното въображение и колективната норма, отколкото един конкретен човек. Но типизиращата гледна точка на контрафактическото въображение е важна, защото донякъде е закотвена в реалността: важно е, че освен онези, които са се поддали, има и такива, които все пак не са го направили – и те са помогнали на мнозина други да мислят, че твърдостта, неподаването са възможни. На мен също ми се иска, ако бях попаднал в такива ситуация, да съм бил като тях, а не като пречупилите се.

И въобще – когато разсъждаваме по тези въпроси, не бива да забравяме най-простите ориентири: и по времето на комунизма е имало хора, пазители на определена норма на почтеност[8], самото наличие на подобни хора е било откриване на тази възможност и за други. Иначе ще изпаднем в нелепата ситуация да съчувстваме повече на конформистите и сътрудниците (не им отказвам съчувствие, само степенувам нещата), а не на тези, които са изпили чашата на тормоза и унижението докрай, изгубвайки разни житейски шансове, но пазейки личната си кохерентност, а с нея и надличната очевидност за редно и безредно.

* * *

Другото обаче е значително по-трудно – изработването на критерий за съдене днес. Безбожниците не биха могли да открият абсолютния му инвариант у Последния съдия, следователно той трябва да трябва да има друг, вариативен характер и емпиричен произход. Затова ще повторя намерението – той трябва да бъде изработван стъпка по стъпка, чрез внимателни отсъждания. Това обаче изисква и нещо от четящата публика – не кредит на доверие, а кредит на внимание и търпение.

* * *

След като уточнихме инструментите и процедурата, редно е да се опитаме да разрешим следващия въпрос – за формата и съдържанието на критерия.

И тъй като отсъжданията, каквито и да се те, не могат да имат метафизически източник, те могат да дойдат само от едно място – от реалния социален живот, от практиката.

[8] Опазването ѝ обаче не е било само въпрос на твърдост и смелост. То е било и сложен морално-психологически и когнитивен процес – къде минава границата на конформизма, кой компромис е безобиден, кой – не? И тъй като разни хора са отговаряли на този въпрос по разни начини, това прави групата на „твърдите" неединна, превръща „достойната позиция" в голям и труден проблем, решаван по различен начини. А с това, за съжаление, отново се отваря възможността за спорове, кавги и конфликти – дори възможността един „достоен" човек да отхвърля друг „достоен" – т.е. драматичният проблем за неясната норма на почтеност в тоталитарните режими. По този въпрос изключително поучителна е книгата на Веселин Бранев *Следеният човек. Спомени, породени от документи*.

Казаха ми, че мой познат, който се появил в списъка на Комисията по досиетата, се обаждал по телефона с предварителния опипващ въпрос „Ти с мене говориш ли си?" – т.е. в реалните ситуации едни са си говорили с него, други – вероятно не, той постоянно се е сблъсквал с различни практически присъди. Това вероятно е нещо най-обичайно: във всекидневните ситуации на постсоциализма, в който живеем, хората непрекъснато са принудени да правят не само елементарните, обичайни отсъждания, но и да си отговарят на тежки, но незаобиколими и също така всекидневни въпроси: те се питат „Трябва ли да си говоря с това ченге или не?", така както се питат „Днес да купя ли мляко?".

Да тръгнем от тази обичайност. Искаме или не, сме принудени да правим всекидневни оценки на ситуации, които произтичат от „комунистическото наследство", някои от тези оценки са открити, но повечето са невидими, имплицитни. Така е винаги и във всички общества: въпросните „полускрити" норми са част от всекидневните практики, от навичните социални роли и очаквания. И това личи най-ясно, ако внезапно някоя неочаквана постъпка ги наруши („гарфинкелира"[9], обичат да казват социолозите) – това създава поне дискомфорт и объркване, ако не нещо повече – санкция, гняв, замисляне върху характера на тези норми, усещане, че светът внезапно се е изпразнил от привичния си смисъл и пр.

Ето един пример за подобно нарушение все още от областта на общочовешкото: преди време, напълно потресена, една моя позната ми разказа, че както си вървяла по улицата, един човек, когото въобще не познавала, я настигнал и без всякакви обяснения ѝ ударил шамар. Дни след това тя просто не беше на себе си, не знаеше, както се казва, „на кой свят е", чувстваше се безкрайно унизена и омерзена, и най-важното – беше в тежка дезориентация и липса на чувство за сигурност[10], почти на ръба на психозата.

Нека още веднъж подчертаем за какви норми говорим, за да предварим всякакво объркване. Те са практически, което значи: далеч от всяка назидателност и морализъм, както и далеч от разработените доктрини за позволено и непозволено, за добро и зло. Преди да бъдат нарушени, нормативността им изглежда „зад кадър" – слаба и навична, част от това, което в едно общество всеки „би направил", част от „първите седем години" и пр. Едва уловимо, навично присъстващи в самите действия, те имат характера на споделени очевидности – така се прави, това бива, това – естествено, че не. В този смисъл не става дума за никаква осъзната, последователна и систематична морална философия, а за очевиден практически морал, който аз наричам минимален. Той е споделян обикновено от повечето хора – на тях просто не им хрумва да го нарушават. Но е напълно ясен и реален дори на онези, които решават по една или друга причина да го нарушат. Например човек, като ходи по улиците, не само не бие шамари наляво и надясно, но и обикновено внимава, не се блъска в хората, спазва цивилизацион-

[9] Има се предвид методът на етносоциолога Харолд Гарфинкъл, който се състои в това да се провокират и нарушават всекидневни очевидности – за да могат да станат видими и да бъдат изследвани.

[10] Тук не говоря само за сигурност от практическо насилие по улиците, а и за онази, която изследва Витгенщайн (виж Wittgenstein, L. 1984: Über Gewissheit, F.a.M: Suhrkamp) – усещането за познатост на света, доверието, че нещо подобно не може да се случи, несъзнаваната убеденост, че знаеш как да се справяш с практическите ситуации, спокойствието на предвидимостта и очевидността.

ната норма за учтиво разминаване – и в това има и практическа рационалност, и някакво минимално уважение към другия човек – но последното, разбира се, е твърде далеч от философската концепция за признанието на Другия или за достойнството на човека. А ако някоя мутра върви по улиците така, че си принуден да отстъпиш и да ѝ направиш път, за да не се блъснете, или пък си принуден да чакаш засичащите пешеходеца черни скъпи и лъскави коли с многозначителни номера (от типа 6666 или 3333), то това не е защото мутрата и шофьорът не знаят нормите на цивилизовано поведение: това, че те ги нарушават, е знак за нови трансгресивни норми, техните.

Та единственият източник на оценка по нашия болен проблем ми се виждат подобни житейски практики и скритите в тях очевидни оценки. Но, ще запитате, какво можем да направим с тях повече, та те и без това са си налични, функционират – и както се вижда, и без това са недостатъчни в трудни и неясни ситуации. Просто защото водят до противоречиви поведения (един си говори с ченгето по телефона, друг – не).

Тук е ролята на моралната рефлексия и аналитичното движение стъпка по стъпка. Мисълта и прилежащото ѝ социално въображение (които са просто друг вид практика, твърде специална и виртуална) може да опише и картографира хаоса от различни практически оценки. Може да ги съпоставя и донякъде свързва, да проследи внимателно взаимните им противоречия (видими или скрити в следствията им); може да идентифицира „празни", нерегламентирани територии от живота. Може да открие и обсъди практическия мотив, който стои зад определена норма или социалната йерархия и господство, които тя скрива, или дори колективния подсъзнателния нагон, който стои зад нея. Възможно е не само да установи противоречия ***между*** различните норми, но и чрез разни екстраполации и проиграване на мислени ситуации да установи и да изследва кохерентността или вътрешните автопротиворечия в една норма; може да обсъди културните кодове и езици, морални категории и репертоари от категории, с които самите норми са формулирани, може да критикува самите тези езици и репертоари от позицията на други норми, езици и репертоари. Въображението, важна съставка на изследващата мисъл, е в състояние да си представи сложни, отиващи все по-далеч следствия на практическата норма или на системните ѝ нарушения, то дори е способно да конструира възможния предел на подобно нарушение и какво следва от него. В своята съвкупност теоретичното мислене е в състояние да оценява определени практически и навични норми от позицията на метанорми, били те религиозни или философски (сами подлежащи също на критика и оценка, на вековни философски дискусии). Тук говоря за морални метаидеи с хилядолетна история като тази за Добродетелта и Греховността, за Благото и Добрия живот, за Благоразумието и Грижата за душата, за Любовта към Ближния и Аскезата или пък за сравнително по-нови като Щастието, Правата на човека, Автономията, Достойнството, Дълга, Категорическия императив, Разбирането, Диалога, Признанието, Лицето на Другия и пр. Чрез подобни метанорми (всъщност извлечени отново от практиката, но и от практикуването на хилядолетно религиозно и философско мислене върху тях) моралната рефлексия може обратно да съди хаотичната и противоречива морално-практическа реалност на живо-

та. Или пък ако желае – да критикува други доктрини. Накратко, мисълта може да бъде лаборатория за въображаеми морални експерименти и екстраполации, невъзможни в практиката – които обаче са в състояние да разкриват потенции или липси на самата практика.

* * *

Тъй като поводът ни е дребен, български и постсоциалистически, тук, разбира се, няма да строим доктрини, ще направим нещо съвсем малко по темата, която болезнено ни интересува. Ще се опитаме да изброим и доколкото можем, да класифицираме особено обърканите и противоречиви – за сметка на това бродещи, много разпространени – практически мнения и вписани в практиката присъди, засягащи болния за българското общество проблем за ченгетата и доносниците. А след това ще направим усилие да поразсъждаваме за възможностите на тези устойчиви мнения и имплицитни норми, техните слепи петна и противоречия или пък за неочакваните им връзки и съвпадения. Освен че с това бихме разширили хоризонта си и бихме усъвършенствали поне малко практическите си интуитивни присъди, има и една допълнителна полза – нормите-очевидности стават повече публично видими, а с това и достойни за съзнателна подкрепа или критика. А също взаимно по-разбираеми, преводими и поносими, без да бъдат изкуствено примирени.

Струва ми се, че подобен подход е изпълнен с повече уважение към минималния практически морал на хората, отколкото други философски подходи, които високомерно и прибързано обявяват този морал за навик, институция на господството, привидност на идеологическата надстройка, епифеномен, проява на хабитуси и какво ли не още.

* * *

Без претенцията за изчерпателност, ще приведа и ще се опитам да обсъдя няколко от бродещите масови оценки на разкритията, направени на Комисията по досиетата. Подчертавам, че те не са измислени от мен, а са стереотипи – общи места, инвариантни фигури на масовото българско съзнание и практика – човек може да ги срещне и в публични текстове, и във форуми, и дори в частни разговори на маса, но най-важното е, че практически управляват поведения. Разгледани заедно, тези схеми на мислене образуват нещо като наличното практическо концептуално и нормативно поле, в което се води спорът за сътрудниците на ДС, доносниците и тяхната вина.

И така, ето още няколко[11] подобни стереотипа.

Първият недиференцирано демонизира „ченгетата" и още повече „доносниците" – той ги превръща в непрозрачни чудовища, отказва им какъвто и да е коментар, разбиране или анализ – и не изисква от съдещия нищо друго освен заклеймяване, остракизъм. Според това мнение-практическа норма, това са са-

[11] Първото подобно мнение беше вече разгледано: това беше българската употреба на „Не съдете, за да не бъдете съдени".

моопозорили се хора, сключили „пакт с дявола”.

Други два разпространени стереотипа са – всеки по своему – противопоставени на първия. Първият от тях идва отляво и е позитивен, той поддържа тезата за „достойна роля” на държавните служители по сигурността: такива хора, казва той, има във всяка държава, в това няма нищо специфично българско или комунистическо: те просто са си вършили съвестно работата, неизбежна и много важна работа по сигурността на държавата. Често към този стереотип е прикачен неизказан ерос: невидимо, инфантилно героизиране на загадъчния, зловещо-привлекателен живот на „посветените”, „разузнавачите”; тук работи юношеската поетика на шпионския роман.

Вторият стереотип е по-скоро неутрализиращ, той оправдава и нормализира онова, което са направили тези сътрудници и доносници. Той твърди: всички при тежки обстоятелства биха постъпили като тези „хорица”; всеки, подложен на тормоз и унижение, взет за заложник чрез скъпи на сърцето му неща, всеки би станал сътрудник или би писал доноси – и в това няма нищо особено, никаква тайна, никаква извънмерна злина. Следователно няма и никакъв кой знае какъв морален проблем днес (мнение, перфектно и лаконично изразено от прочутия израз „такова беше времето”).

Един малко по-различен вариант на „нормализиращата” тенденция твърди, че изобщо не е трябвало да се отварят досиетата. На българското общество му е била далеч по-необходима радикална забрава – за да заживее най-накрая като нормално общество. Обикновено обаче не става ясно дали препоръчваната забрава обслужва чисто функционално настоящето (забравяме с чисто практически, а не с морални цели – за да можем да продължим „начисто”, без нездравото ровене в минала мръсотия, избягвайки така развихрилите се страсти и ужасните, главоболни скандали, които ще произтекат от това). Или пък става дума за свръхморален вариант на прошката и колективното покаяние („и ние бяхме като тях или бихме могли да бъдем като тях, не можем да съдим, затова нека затворим тази страница”). Впрочем, макар призиви за прошка може от време на време да бъдат и открити в българската публичност, те са далеч по-редки в българското общество, чието мнение ми се струва доминирано от лесното демонизиране, героизиране или нормализиране.

Изглежда „младите” от своя страна изпитват поколенческо презрение и досада спрямо дискусиите за „ченгета” и „доносници” – те обвиняват предишните поколения като цяло, че не са си свършили работата, и смятат, очевидно, че казусът около досиетата и сътрудниците на ДС не е техен и не заслужава никакво внимание, тъй като е мухлясал, омръзнал на всички проблем, без значение за настоящето и младите. Освен това затваря глобалните хоризонти и пречи да се мисли за толкова по-интересни неща!

Има и една малка група от хора, които твърдят, че вината на сътрудници и доносници може да се разгледа единствено контекстуално, да се диференцира случай по случай, напълно индивидуално. Тук е интересно да се отбележи, че има разлика между мнения и практики: някои от тези хора само си говорят така, но

май не са склонни към никакви реални усилия, други са ревностни читатели на досието – свои и чужди, публично открити. Трети са направо изследователи на проблема и систематично четат архиви.

С това завършвам изброяването на моя непълен списък с морални стереотипи на българското всекидневие, отнасящи се до болния проблем Държавна сигурност, сътрудници, доносници, досието.

Втората част четете в бр. 63

Ричард Суинбърн е един от най-значимите съвременни представители на т.нар. аргументативен теизъм. Учи философия и богословие в Оксфорд. След като заема преподавателски места в университета в Хъл, а по-късно в университета Кийл, той се връща в Оксфорд, за да заеме почетната катедра Нолът като професор по философия на християнската религия (1985–2002). Удостоен е също така (за периода 1982–1984) с възможността да изнесе два курса от престижните Гифърдови лекции. Най-известни сред множеството му монографии са трилогията *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979), *Faith and Reason* (1981), както и *Space and Time (1968), The Concept of Miracle* (1971), *The Evolution of the Soul* (1986). Настоящата публикация третира накратко тема, която авторът излага детайлно в главата за моралното учение от втората част на трилогията за Християнската доктрина: *Responsibility and Atonement* (1989); *Revelation* (1992); *The Christian God* (1994). През 1995 Суинбърн приема като свое изповедание Православието и представлява типичен пример за логицистичното англосаксонско морално философстване.

Ричард Суинбърн

БОГ И МОРАЛЪТ[1]

Представете си, че има Бог от типа, който утвърждават християнството, иудаизмът и ислямът. Какво значение би имало това за морала? Аз ще защитя мнението, че съществуването и действията на Бога нямат никакво значение за факта, че съществуват морални истини, но имат огромно значение за това какви са тези морални истини.

Действията могат да бъдат (обективно) морално добри, лоши или неутрални. Добрите дела включват онези, които са задължителни (т.е., които са дълг), и други, които надхвърлят задължителното и се наричат „свръхдлъжни". Аз съм длъжен да платя дълговете си, но не и да дам живота си, за да спася този на моя другар – колкото и да е възвишено, свръхдлъжно и добро да го сторя. По същия начин лошите дела включват такива, които задължително не бива да се вършат – това са зловредни действия; но и лоши дела, които не са зловредни и които аз наричам „недозабранени". Зло е да насилваме и крадем, а (естествено) е лошо, но не и зло (освен при особени обстоятелства) да „похабяваме талантите си" или да седим самотни, гледайки непристойни дивидита. Като казвам, че някое действие е „обективно" добро, лошо или въобще някакво, аз имам предвид, че

[1] Настоящата статия е публикувана в сп. *Think* (Зима, 2008), като първите шест статии от този брой на списанието са центрирани около темата „Добро без Бог". Тук (както гласи редакторската бележка) Ричард Суинбърн утвърждава, че съществуването на Бога не е предварително условие за наличието на морални истини, но Неговото съществуване влияе върху това какви морални истини има. Swinburne, Richard, „God And Morality", in: *Think*, Vol. 7 (Winter 2008), The Royal Institute of Philosophy.

то е такова, независимо дали агентът на това действие има това убеждение. Ако заема 100 паунда от вас, аз имам задължението да ви върна стоте паунда, независимо дали съм убеден, че имам това задължение. Като казвам, че някое действие е „субективно" добро или каквото и да било, ще имам предвид, че агентът на действието смята, че то е обективно добро или каквото и да било. Нашите субективни задължения са да изпълняваме онова, което смятаме за наши обективни задължения. (Макар основната идея на тази статия да не се основава на това) аз смятам, че някой може да бъде достоен за упрек единствено когато не изпълнява субективните си задължения и (във всеки случай обичайно) достоен за похвала единствено когато извършва действия, които са субективно свръхдлъжно добри, т.е. действия, които той вярва, че са обективно свръхдлъжно добри. В тази статия – чак до последния абзац – аз ще се занимавам единствено с обективните морални качества на действията.

В резултат на спорове и опит в течение на много векове хората са израснали в разбирането си за това кои видове действия са морално задължителни или зловредни, или каквито и да било; т.е. кои твърдения от вида „такова и такова действие е задължително (или някакво)" са верни. Почти за всички ни е очевидно – в началото на двадесет и първи век – че робството е зловредно, а също и защитата на „сати" (при което вдовицата се самоизгаря на погребалната клада на съпруга си), както и това някой да бъде убиван единствено поради расовата му принадлежност; очевидно е, че не е задължително да влизаш в дуел, за да защитиш честта си; че е задължително да удържаш обещанията си – във всеки случай, когато това не представлява голямо притеснение; че е добре да храниш гладуващите и да общуваш със самотните, освен ако не са налице някакви извънредни съображения против това. И така нататък, и така нататък. И ако някои представители на друга култура мислят другояче, те очевидно грешат – също толкова очевидно грешат, колкото и солипсистите, и онези, които настояват, че земята е плоска.

И тъй, моралните качества (моралното добро, зло и т.н.) на определени действия са производни на не-моралните им качества. Онова, което Хитлер е извършил при дадени обстоятелства в 1942 и 1943 г. е морално зло, *защото* е било акт на геноцид. Това, което си извършил вчера, е добро, *защото* е акт на хранене на гладуващите. И така нататък. Никое действие не може да бъде морално добро или зло независимо от другите си качества; то е добро или зло, защото има определени други, не-морални качества. И всяко друго действие, което има тези не-морални свойства, би имало и същите морални свойства. Конюнкцията на не-моралните свойства, които пораждат моралните свойства, може да бъде дълга или къса. Тя може да бъде, че всички актове на лъжа са зловредни или че всички актове на лъжа при едни или други условия (чието описание е обширно) са зловредни. Но може също да бъде и такава: ако съществува даден свят С, в който определено действие Д, имайки различни не-морални свойства, е зловредно, то не може да има друг свят С*, който е точно същият като С във всички не-морални аспекти, но в който Д не е зловредно. Ако смъртното наказание за убийство не е зло в един свят, а е зло в друг, тогава трябва да има някаква не-морална разлика между тях, която е причина за моралната разлика – например, че смъртното

наказание удържа хората от това да извършват убийство в първия свят, но не и във втория. Моралните свойства, да използваме философската терминология, са производни (supervenient) на не-моралните свойства. И производността трябва да е логическа производност. Нашето понятие за морала е такова, че твърдението: „има свят С, в който Д е зло, и свят С*, съвсем еднакъв със С, освен че в С* Д е добро" няма никакъв смисъл. От това следва, че съществуват логически необходими истини от вида „Ако едно действие има не-моралните свойства Б, В и Г, то е морално добро", „Ако едно действие има не-моралните свойства *Г*, Д и Е, то е морално зло" и т.н. Ако съществуват морални истини, то тогава съществуват необходими морални истини – основни принципи на морала. Аз преподчертавам, че независимо от всичко казано от мен дотук, тези принципи често могат да бъдат много сложни принципи. Всички морални истини са или необходими (от горния вид), или възможни. Възможните морални истини (напр., че онова, което вчера си извършил, е добро) черпят своята истина от някаква възможна не-морална истина (напр., че онова, което си извършил вчера, е да нахраниш гладните) и някаква необходима морална истина (напр., че всички действия на хранене на гладните са добри).

Теистите, както и повечето атеисти още в детството си са запознати с това общо понятие за морал, като са им били показвани множество такива парадигматични случаи – че пазене на обещания, общуване със самотни хора и т.н., са морално добри действия и прочие; и те признават, че това са морално добри действия по силата на това, което представлява даването на обещание или състоянието на самота. Ако теистите и атеистите нямаха общо разбиране относно това кое прави много дадени действия морално добри или лоши, не бихме били единодушни относно това кои видове действия са добри или лоши, или можехме да спорим – както толкова често можем – относно морала на дадени действия. Споровете за морала на телесното наказание или войната, например, рядко опират до въпроса за това дали има Бог или какво Той е направил. Следователно теистите и атеистите могат да се съгласят – и това очевидно става – както за моралния статус (добър или лош, в конкретния случай) на много дадени действия, така и за причините, поради които тези действия имат моралния статус, който имат.

Тъкмо защото необходимите морални истини са необходими истини, съществуването и действията на Бога не ги засягат, но съществуването и действията на Бога могат да имат голямо значение за онова, което са възможните истини. Като Творец и Държител на вселената Бог дава обстоятелствата, които (на основание на някоя необходима морална истина) правят действие от даден вид добро или зло – обуславяйки това, в някои общества смъртното наказание да не удържа от престъпление (неговият въздържащ ефект е единствената черта, която го прави не-зло), той би направил смъртното наказание в това общество възможно зло. Сред необходимите морални истини, които както атеистите, така и теистите биха могли да признаят, е тази, че е много добре да се почитат добрите и мъдрите, които наистина са значими, и задължително да се благодари и да бъдат радвани благодетелите; и (в определени граници) да бъдат радвани онези благодетели, на които дължим самото си съществуване,

като се покоряваме на техните повеления. Родителите, които не са просто биологични родители, а грижовни родители, имат (в определени граници) правото да казват на децата си да вършат неща (да измият чиниите, да помогнат на някоя съседка с пазаруването например) и тези повеления правят задължителни някои действия, които иначе не биха били такива. По същия начин държава, която осигурява една достатъчно справедлива система от законност и ред, има (в определени граници) правото да ни казва да правим неща (да плащаме данъци или да извършваме военна повинност) и отново нейните разпоредби правят действията задължителни. На основание на необходимата истина, че (в определени граници) хората са длъжни да се подчиняват на някои благодетели, и възможната не-морална истина, че благодетел от този вид ни е наредил да извършим Д, съществува една възможна морална истина, че ние сме задължени да извършим Д.

Ако има Бог от този вид, който разглеждаме, Той е все-благ и все-мъдър, и наистина велик, и дори само по тази причина е много добре да Го почитаме. Но Той е също и наш върховен благодетел. Той е в още по-голяма степен източник на нашето битие, отколкото родителите ни. На Бога държим съществуването си във всеки един миг, Той ни дава знание и власт, и приятели; а нашите други благодетели могат да осигурят благодеянията си единствено защото Бог способства у тях силата да го правят. Следователно да Му се благодари обилно става дълг, а също и да се подчиняваме на Неговите повеления. Ако децата имат ограничени задължения да се покоряват на родителите си, хората биха имали далеч не така ограничени задължения да се покоряват на Бога. Неговото повеление би направило възможно някое действие, което иначе би било само свръхдлъжно добро или морално неутрално, да стане сега задължително; а Неговата забрана за това действие би го направила възможно зло, макар преди да е било само недозабранено зло или морално неутрално.

Нито родителите, нито Бог имат правото да повеляват на някого да извърши нещо зло (на основание на някоя друга необходима морална истина). А има и допълнителни количествени ограничения на правата на родителите спрямо децата – родителите нямат правото да нареждат на децата да им служат ден и нощ; и така, отвъд определена граница, родителските повеления не биха представлявали задължение. Аз твърдя, че има също количествени ограничения (макар по необходимост далеч по-широки от онези, които сдържат родителите) за Божието право да ни повелява да вършим неща. Ако Той избира да сътвори свободни разумни същества, с това Той ограничава степента на правото си на контрол над техния живот. От това ще следва, че на основание на съвършената си благост Бог не би ни повелил да извършваме действия отвъд тези граници – защото да нареждаш това, което нямаш право да нареждаш, е зло.

Онова, което Бог не нарежда, Той може да препоръча. И доколкото (вероятно до някаква граница) да угаждаш на благодетелите повече, отколкото си задължен, е свръхдлъжно добро, Божията препоръка може да направи дадено действие свръхдлъжно добро, когато не го прави задължително. И понеже, бидейки всеведащ, Бог вижда кое е добро и задължително по причини, различни от своите заповеди и

препоръки – а ние не винаги виждаме това – Той може да ни уведоми кои действия са добри или задължителни по такива причини. И също като човешките родители, Той би могъл да ни нареди да извършим това, което и така си е задължително (напр. да сдържаме обещанията си), и да ни препоръча да извършим онова, което така или иначе е добро. И Неговата заповед и препоръка могат да добавят към задължението или благостта на действието. Но ако това, което писах по-горе, е вярно, тогава съществуват ограничения за това какво Бог *може* да направи благо или задължително. И именно поради количествените ограничения спрямо задълженията, които Бог може да наложи на нас, съществува и периметърът на „делата на свърхдлъжното", както католическата традиция е утвърдила, за разлика от класическия протестантизъм.

В Платоновия диалог *Евтифрон* Сократ задава прочутия въпрос: „Това, което е свято, дали бива обичано от боговете, защото е свято, или е свято, защото е обичано от боговете?". Изказана с монотеистични понятия (и оформена просто от гледна точка на заповед и задължение), Евтифроновата дилема става следната: дали Бог нарежда онова, което е задължително, по други причини, или пък онова, което е задължително, е задължително, защото Бог го повелява? Кант е дал простия отговор, като е избрал първата алтернатива в тази дилема; други мислители в християнската традиция (вероятно Уилям от Окам и със сигурност Габриел Бийл) са предпочели втората алтернатива. Но възгледът, който излагам, заема формата на първата алтернатива за някои задължения и втората за други. Аз настоявам, че ние не бива да насилваме или нарушаваме справедливо обещание (т.е. такова, което имаме право да направим), независимо дали има Бог. Тук Бог може само да ни нареди да извършим онова, което е наше задължение така или иначе. В противовес на това, едно божествено повеление би направило задължително присъединяването ни към общото богослужение по-скоро в неделите, отколкото във вторниците. Фактът, че съществуват едни много всеобщи принципи на морала, които не зависят от Божията воля и които включват не само принципа за задължителността да се угоди на благодетелите, но и други принципи също, е бил признат както от Тома от Аквино, така и от Дънс Скот. Тома от Аквино е настоявал, че „първите принципи на естествения закон са като цяло непроменими" (*Summa Theologiae* Ia. 2ae. 94.5.). Той не ни казва много относно кои са тези принципи в *Сума на теологията*, но пише, че това са принципи, твърде всеобщи за да бъдат споменавани в Десетте заповеди, принципи като този, че „никой не бива да върши зло другиму", и които, по думите му, са „гравирани в природния разум като самоочевидни" (*Summa Theologiae* Ia. 2a. 100.3.). Дънс Скот ни казва, че единствените морални задължения, от които Бог не би могъл да ни освободи, са дългът да обичаме и почитаме самия Бог и дългът да не почитаме идолите, които задължения той смята за установени от първите три Божии заповеди (*Ordinatio* III suppl. dist. 37.). И докато и двамата автори настояват – и както заявих, са прави да настояват – че има необходими морални истини, независими от Божията воля, те също настояват, че има много възможни морални истини, които произлизат от Божиите заповеди или други действия на Бога.

Но, макар очевидно Бог да има достатъчно основание да ни съобщи онези морални

истини, които са независими от Неговата воля, но които ние не сме достатъчно проницателни да открием, какво основание би имал Той да разширява нашия морален товар, като дава заповеди? Три основания, предполагам. Първото, да ни даде допълнителна мотивация да вършим онова, което е задължително така или иначе. Както вече отбелязах, родителите често казват на децата си да правят онова, което те трябва да правят така или иначе – понякога без съмнение, защото децата могат да не разбират какво трябва да правят така или иначе; но при други случаи, когато децата разбират това – за да подсилят задължението, да превърнат в задължително извършването на действието поради две различни причини. Родителите са загрижени децата им да вършат онова, което трябва (по причини, различни от родителската заповед). Така и Бог, ако има Бог. Не е нужно Бог да ни нарежда да не убиваме, за да бъде убийството зло, но Неговата заповед може да притури към нашата мотивация да не убиваме. Второ, Бог може да постанови заповеди, за да направлява. Често можем да достигнем добрите цели, които имаме задължение да способстваме единствено ако действията на всички ни са взаимно координирани. Ние имаме задължението да избягваме сблъсък между колите си и за да можем да изпълним това задължение, държавата постановява правило за координиране, като това например: „винаги карайте в лявата част на платното". Ако Бог установи институция, към която ни позволи да се присъединим (например брака или Църквата), където членството включва задължението да се показва лоялност към институцията, Той трябва да ни каже как следва да показваме тази лоялност – например на чии решения трябва да се покоряваме, когато има спор (нерешим чрез обсъждане) относно това, какво трябва членовете на институцията да правят. И трето, Бог може да постанови заповеди, за да ни навикне да вършим онова, което иначе би било само свръхдлъжно добро. Когато децата са малки, родителите често им нареждат да вършат неща като това да пазаруват за някой съсед по тази именно причина. Заповедите често са по-ефективни от добрия съвет, но щом веднъж децата свикнат да вършат (онова, което иначе би било) свръхдлъжно добро дело, нуждата от заповед намалява. Бог справедливо иска людете да бъдат свети и ето затова има тази трета причина да налага върху нас задължения (чрез заповеди) – за да направи естествено за нас да вършим свръхдлъжни добри дела. Например Той би могъл да заповяда всеки да върши героични дела от някакъв вид, които иначе не биха били задължителни, за да служи за пример на онези, които се изкушават да не изпълняват задълженията от подобен вид. Вижте например онези, чийто брак известно време не е бил много успешен, но е такъв, че трудностите в него очевидно не са непоправими. Най-вероятно те имат известно задължение един към друг, към децата си и към обществото да не се развеждат веднага. Тогава Бог би могъл да нареди онези, чийто брак има много по-сериозни проблеми, да не се развеждат, за да окуражат другите с по-малкия проблем да продължават да упорстват в опитите си да го решат. Това би направило задължително за някои двойки да не се развеждат в ситуация, при която иначе би било в най-добрия случай свръхдлъжно добро да не го правят.

Сиреч (ако има Бог) Бог има основания да ни заповядва да извършим различни действия и Неговата заповед да ги извършим би наложила върху нас задължението да ги извършим. Но ние се нуждаем от откровение, удостоверено с божествен

знак, за да знаем какво Бог е заповядал. Подобен знак би бил поднесен чрез чудо (което предполага нарушаване на естествените закони, което пък единствено Бог може да предизвика), придружаващо учението на някой пророк, който претендира да ни казва какво Бог е наредил, като например възкресяването на този пророк от мъртвите, което изпълва и способства учението на пророка. Тъй че ако има Бог, ние не можем да бъдем обективно добри, без да се подчиняваме на Неговите заповеди. Но (като се вземе предвид моето твърдение в началото на тази работа), ние все пак можем да бъдем субективно добри, без петно върху себе си (т.е. без да се подчиняваме на Божиите заповеди) – само докато не вярваме, че има Бог или че Той е отправил определени заповеди към нас. А ако пък няма Бог, ние, естествено, пак можем да бъдем както обективно, така и субективно добри.

Превод от английски: Слава Янакиева

Мая Минчева е завършила културология в СУ „Св. Климент Охридски“. Интересите ѝ са в областта на теорията на превода и философията на езика. Автор е на статии върху теорията на превода и науките за културата. Към момента работи върху докторска дисертация на тема *Преводът в постструктуралистка перспектива* към катедра „История и теория на културата“ на СУ „Св. Климент Охридски“.

Мая Минчева

ПРАКТИЧЕСКАТА ТЕОЛОГИЯ И ТЕОРИЯТА НА РЕЛЕВАНТНОСТТА В ПРЕВОДНАТА ТЕОРИЯ

Настоящият текст почива на хипотезата за пресечни точки между практическата теология и теорията на релевантността в превода, разбработена от Ернст-Аугуст Гут и Хариет Хил. Тази хипотеза се изразява в общите цели на мисионерите преводачи и на комуникатора да променят познавателната среда на своите комуникативни партньори. Тук ще проследя трансформацията на икономическия принцип за оптимална изгода при излъчването и обработката на съобщения между комуникатор и адресат в символен капитал в два отделни контекста на общуване: 1) теоретичния контекст на извеждане на теорията на релевантността от максимите на Х. П. Грайс и нейното постъпателно развитие при Дан Спърбър и Диъдре Уилсън и Ернст-Аугуст Гут, 2) мисионерския контекст на превода на Новия завет на езика на Адиукру от Кот д'Ивоар, осъществен от Хариет Хил и допринесъл за приложението на принципа за релевантност на Спърбър и Уилсън и преводния принцип на Ернст-Аугуст Гут.

В първата част от изложението ще изследвам формирането на комуникативната изгода за партньорите в хода на езиковата размяна, нейната ефективност и промяна в когнитивната среда на адресата. Във втората част ще пренеса икономическия принцип за извличането на взаимна полза в хода на езиковата размяна в полето на превода, където той получава символна стойност. В третата част ще представя *case study* на част от превода на Новия завет на езика на Адиукру, извършен от Хариет Хил и съобразен с принципа на релевантност до

окончателното му натоварване със символна ефективност вследствие от цялостната концепция за мисионерска практика и историческите условия, довели до нейния успех.

I. Максимите на Грайс като залог за „изгодна" комуникативна размяна в превода

Максимите на Х. Пол Грайс са от същностно значение за ефективността на превода, а оттам за минимализиране на загубите при семантичния, синтактичния и пр. трансфер между езиците, изхождайки от възможността преводът да се мисли като отношение между усилие и ефект. Принципът на Грайс за „условията, направляващи разговора"[1] е сред основните постулати в областта на прагматиката, а самият Грайс е основна фигура в това направление, насочено предимно към получателя на съобщението и мястото му в диалогичната размяна. Това, което представлява интерес за настоящото изследване, е мястото, което максимите на Грайс играят при разкриването на икономическия аспект в парадигмата на еквивалентността в термините на минимално усилие и максимален ефект. В макроперспектива това установява нива на конверсия между икономическите измерения на преводния процес (усилие и ефект за единица време) и социалните задачи, с които той е натоварен, така както е заявено в кооперативния принцип на Грайс и в принципа за релевантност на Спърбър и Уилсън[2].

В *Логика и разговор* от 1975 г. Грайс посочва няколко дискурсивни хода, които биха засилили кооперативните усилия на участниците в дадена комуникативна ситуация и приемането на определена насока на разговор. Природата на този „кооперативен принцип" се заключава в следването на общи посока и цел на разговор от момента на зараждането му: „Нека приносът към разговора е такъв, какъвто е изискан в момента, в който [разговорът] се зараждa и от приетата цел или насока на диалгичната размята, в която [участникът е] ангажиран"[3]. Този принцип би могъл да се обобщи в единадесет максими (вкл. супермаксимите), обединени под четири категории. Категориите са: количество, качество, отношение и начин[4], а най-използваният призив в лингвистичната и преводна теория – „Бъди релевантен" (*Be relevant*) – попада в категорията „отношение".

Целта на тази систематизация при Грайс се състои в изнамирането на „логичен" и „рационален" принцип за провеждането на разговор по силата на либералните политики на съжителство и рационален диалог:

> Аз *съм... достатъчно рационалист, за да искам да намеря базата, на която почиват тези факти [фактите на максимите]... Бих искал*

[1] H. P. Grice, „Logic and Conversation", *Syntax and Semantics 3: Speech arts,* Cole et al. (1975), стр. 41 – 58, стр. 43. Нататък Grice, „Logic and Conversation".

[2] Dan Sperber and Deidre Wilson, *Revelance. Communication and Cognition*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell [1986] 1996, 2nd ed. стр. 155 – 163. Нататък Sperber and Wilson, *Relevance*.

[3] Grice, „Logic and Conversation", стр. 45.

[4] Относно пълния списък на максимите, пак там, стр. 46 – 47.

да мога да мисля за стандартния тип на провеждане на разговор не като нещо, което всички или повечето от нас ВСЪЩНОСТ следваме, а като нещо, което за нас е ЛОГИЧНО да следваме...[5]

Последното стои много близо до либералните модели при превод и комуникация, извлечени от Адам Смит от автори като Антъни Пим[6] и Дъглас Робинсън[7]. Грайс не само желае да извлече логичен принцип, направляващ комуникативните партньори по време на разговор, но да покаже, че взаимният интерес при провеждането на разговор и участието в комуникативната размяна е важно, доколкото носи „изгода"[8]. „Изгодата", за която говори Грайс, може да бъде резултат от следването на кооперативния принцип и на максимите, доколкото всеки участник в някакъв разговор има интерес да го води по начин, който да му бъде полезен в хода на диалогичната размяна. В момента, в който поведението на събеседника се разпознае като целящо да започне комуникация, за Грайс е логично да се заключи, че те ще следват определени правила на разговор.

Това заляга в теорията на релевантността на Спърбър и Уилсън, използвана по-късно от Ернст-Аугуст Гут в полето на превода. Теорията на Спърбър и Уилсън се развива в полето на прагматиката, определена като отношението между знаците и техните ползватели. Авторите са най-силно повлияни от ролята на контекста при възприемането на съобщенията и възможностите за тяхната интерпретация. Затова определянето на дадено съобщение или текст, или превод за релевантни означава те да постигат „положителен когнитивен ефект"[9] върху участниците. Постигането на положителен когнитивен ефект е същностно определящо за самата диалогична ситуация и е условие за договорните отношения между хората: получената информация за всеки диалогичен партньор се определя като „релевантна", при условие че носи нова информация и повлиява неговите досегашни схващания или вярвания. Следователно нивото на релевантност на дадена информация подлежи на измерване: например в ситуация на превод високите усилия по преработка на информацията биха довели до ниска релевантност на приетата информация.

Това позволява на Ернст-Аугуст Гут да дефинира превода като отношение на разход–полза и същевременно да използва теорията на релевантността на Спърбър и Уилсън в неговите изследвания по междукултурна комуникация предимно в областта на библейския превод на далечни езици. За Гут понятието за релевантност е „отношение на разход-полза: разходът е определен от размера преводно усилие при интерпретирането на стимул, а отплатата е определена

[5] Пак там, стр. 48.

[6] Anthony Pym, *The Moving Text: Localization, Translation, and Distribution*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004, стр. 135 и 154 – 155, Anthony Pym, "Translation as a Transaction Cost", in: *Meta : Journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, vol. 40, n° 4 (1995): стр. 594 – 605.

[7] Douglas Robinson, *Who Translates? Translator Subjectivities Beyond Reason*, New York: State University of New York Press, 2001, стр. 180 – 192.

[8] Grice, „Logic and Conversation", стр. 49.

[9] Dan Sperber and Deidre Wilson, „Relevance Theory", in: *Working Papers in Linguistics,* Ad Neelman and Reiko Vermeleun Eds. Vol. 14, London: UCL Division of Psychology and Language Sciences, 2002, стр. 249-287, стр. 251. Намира се online на www.phon.ucl.ac.uk. Нататък Sperber and Wilson, „Relevance Theory".

от постигнатите контекстуални ефекти"[10]. Тази постановка на Гут налага да се проследи ролята, която започва да играе икономическият принцип на разход–полза в лингвистично-ориентираната преводна теория.

II. Преводът като задача по минимализиране на усилията и максимизиране на ефекта – Ернст-Аугуст Гут

Принципът за ефективно сътрудничество и извличане на максимална полза от диалогичните размени срещу минимални усилия при обработването на съобщенията съставлява същината на подхода на Гут към превода. Неговите анализи са резултат от прилагането на максимите и принципа на Грайс и теорията на релевантността на Спърбър и Уилсън в прагматистки план при разбирането за превода като успешна смислова размяна. Евристичните процедури, на които биват подлагани преводните текстове (изворов текст), целят да определят условията за опитимална релевантност при предаването им за нуждите на целевата група в термините на „кооперативни усилия" и релевантност за участниците.

Стъпвайки върху теорията на релевантността на Спърбър и Уилсън, Гут поставя теорията на превода на нова основа. За Гут релевантността представлява отношение между разход и полза и като такава дава възможност преводът да бъде мислен като трансформация на икономическия принцип за минимално усилие и максимален ефект в специфична социална услуга. Изкарването наяве на този икономически принцип, залегнал в лингвистичния модел на Гут, е онова, което позволява моделът да характеризира поведението на преводачите като направляващи възприемането на преводния материал при работа с определени целеви групи.

В този смисъл подходът към релевантността в преводната теория на Гут е прагматистки и поставя акцент върху 1) адресата на съобщението и 2) способността на комуникатора да излъчва релевантна информация. Подходът на Гут черпи своето значение най-вече от проблемите, свързани с превода на Библията, едновременно повлиян от изследванията на Найда и Табър и дейността на библейските преводачи[11]. От една страна, Гут е наследник на прагматисткото изискване за предаване на експлицитното и косвено заявено съдържание на съобщението. От друга страна, неговите усилия се състредоточават върху технологията, по която това би могло да се осъществи, и ролята на контекста в акта на превод като специфична диалогична практика. Тук ще щрихирам автентичния принос на Гут към начина, по който преводът комуникира сходни интерпретативни допускания с оригинала и влияе върху когнитивната среда на своите комуникативни партньори.

[10] Ernst-August Gutt, „Translation and Relevance", in: *Working Papers in Linguistics,* Robyn Carston Ed. Vol. 1, London: UCL Division of Psychology and Language Sciences, 1989, стр- 75-94, стр. 76 – 77. Намира се online на www.ucl.ac.uk/psychlangsci. Нататък Gutt, „Translation and Relevance".

[11] Вж. Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, Manchester and Boston: St Jerome Publishing, 2000, стр. 69 – 76. Нататък Gutt, *Translation and Relevance. Cognition and Context.*

Първо, Гут определя превода като „интерпретативна практика" по силата на неговата прилика с оригинала, повлиян от схващането на Спърбър и Уилсън за релевантността като определима в сравнителни, а не в количествени термини[12]. За по-голяма яснота, за Гут преводният процес би могъл да се заключи в улавянето на „комуникативните нишки"[13] между оригинала и езика, на който се превежда. При „пълно" съвпадане между тях (по прилика с цитирането на пряка реч) се наблюдава „директен превод"; при „вероятност" за вярност се наблюдава „индиректен превод"[14]. Макар да съзнава неяснотите около работното понятие за комуникативните нишки[15] при разграничаването на двата вида превод – директен и индиректен, – основно целта на Гут е изясняване на отношението разход–полза, направляващо релевантността на превода: индиректният превод е нужно да изпълнява минимално допускане за прилика с оригинала, а директният – за пълна прилика. При все че очертаването на условията за успешни превод и комуникация на Гут и Спърбър и Уилсън да не дават пълна гаранция за успех[16], те характеризират комуникативната ситуация като максимално изгодна за комуникатора и получателя[17].

Второ, Гут преразглежда ролята на преводача като „комуникатор"[18], чиято работа се измерва според нейната възприемаемост и влияние върху публиката или целевата група. Ако отново се върнем към дефиницията на Спърбър и Уилсън за релевантност, се вижда, че Гут схваща ползата за реципиента от даден превод като сбор от времето, необходимо за възприемането му, и постигнатия когнитивен ефект. Съответно времето за възприемане на превода трябва да поддържа тенденция към намаляване, докато ефектът – тенденция към увеличаване, поради което извършването на превод в теорията на релевантността е неотделимо от неговия контекст[19]. Или контекстът осигурява най-добрия баланс, който може да се постигне между усилие срещу ефект, следователно понятието за релевантост може да се определи като зависещо от контекста[20]. Съсредоточаването върху контекстуалните съответствия между превод и оригинал отдава преимущество на адресата на съобщението, едновременно насърчавайки активната роля на преводача в моделирането на неговите контекстуални допускания. Налице е не само прагматистки подход към теоретичните и практически

[12] Така например комуникативните партньори имат достъп до различни начини (включително интуитивен) за оценка на получената информация, която се извършва на базата на сравнение, а не на количествено измерване, вж. SPERBER and WILSON, „Relevance Theory", стр. 253.

[13] GUTT, „Translation and Relevance", стр. 85. За Гут терминът може да бъде срещнат и като *communicative clues*.

[14] Пак там, стр. 86-87.

[15] Пак там, стр. 87.

[16] Вж. пак там, стр. 91 и SPERBER and WILSON, *Relevance*, стр. 142 – 145.

[17] Вж. GUTT, „Translation and Relevance", стр. 78 и GUTT, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, стр. 208 – 210.

[18] GUTT, „Translation and Relevance", стр. 79. Относно постановка за „преводача като комуникатор" и прагматисткия план на превода, вж. BASIL HATIM and IAN MASON, *The Translator as Communicator,* London and New York: Routledge, 1997, стр. 12 – 29.

[19] GUTT, „Translation and Relevance", стр. 81 и GUTT, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, стр. 26 – 27 и 173 – 177.

[20] GUTT, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, стр. 31.

занимания с превод, където – особено в бизнес средите – той намира своята ефективност[21], но възможността в тях да бъде прозряна определена социална логика[22].

III. Технология на релевантните комуникативни ефекти в превода на библейски текст – Хариет Хил

В социално приближение водещата сфера с приложение на релевантността в полето на превода, коментирана от Гут, е Библията и различните мисионерски практики, които я съпътстват. Прикриването на икономическите принципи, които са в основата на ефекта, постигнат от различни ситуативно-акадекватни преводи на Св. писание на отдалечени езици, често прави тези преводи социално значими. Обратно, широкият спектър и високите резултати от прилагането на теорията за релевантността към разнообразни преводни практики, позволява те да се мислят като същностна част от икономическия капитал, залегнал в основата на техните ефекти[23].

Така например в своя идеален вид християнските мисионерски практики изискват високо ниво на социално кооперативно усилие и непрестанни диалогични размени между мисионерите и различните целеви групи, с които те общуват. Това включва разход на време и енергия (икономически капитал), които биха могли да се разгледат като чисто прахосничество, освен ако не се натоварят със специфични умения, в случая включващи дълбоко осмисляне на Библията и възможността да се представи на целевата група като положително когнитивно знание (да се идентифицира като стимул):

Човешките същества са със силен икономически дух, когато става дума за разход на усилие: при тях се наблюдава много силна тендеция за избягване на ненужното усилие. От една страна, тази тенденция е изключително ценна: тя поставя строги граници на възприятийния процес, без които комуникацията не би могла да протече. От друга страна, тя ограничава онова, което се съобщава, до определена група от хора: те няма да обработят коя да е от предоставената им информация; те ще инвестират усилия само и доколкото са убедени, че си струва[24].

В същото време това знание влече след себе си променена икономика на времето, което го определя като натоварено с положителен когнитивен ефект:

[21] Gutt „Translation and Relevance", стр. 78.

[22] Това хвърля мост към теориите за „езиково планиране" като мениджърска цел – оптимизиране на желания ефект на (ниска) цена – напр. усилията на мисионерите, работещи на езиково и културно отдалечени от латинския (и от западните) езици. Вж. Robert L. Cooper, *Language Planning and Social Change*, Cambridge, Melbourne and Syndey: Cambridge University Press, 1989, стр. 29 – 45 и др.

[23] Относно концепцията за икономическия капитал като основа на социалния и културен капитал, вж. PIERRE BourDieu, „The Forms of Capital", in: *The RoutledgeFalmer Reader in Sociology of Education*, Stephen J. Ball, Ed. New York: RoutledgeFalmer, 2004, стр. 20. Нататък Bourdieu, *The RoutledgeFalmer Reader in Sociology of Education*.

[24] Ernst-August Gutt, „Aspects of „Cultural Literacy" Relevant to Bible Translation", *Journal of Translation,* 2, 1 (2006), стр. 14.

успехът в общуването не зависи от простото натрупване на информация, а от извличането ѝ в точно определен момент. Преводът на Библията на местни езици не се свежда до просто натрупване на символен капитал: предоставяне на Св. писание на езика на местната общност, един „неизменяем" продукт и резултат от колониалната система, която Хариет Хил определя като затрудняваща обработката на съобщения:

> *Библейските преводачи могат да бъдат мотивирани да предадат цялото Божие слово на публиката, защото то значи много за техния начин на живот... Тази мотивация е подобна на онази на френските колонизатори, когато са осигурили училища в африканските селища, които са били копие на френските училища в Париж... но не е бил отчетен фактът, че контекстът на африканските селяни е бил много различен*[25].

Променената среда на разменните отношения, каквито са мисионерските преводни практики през постколониалния период, влече след себе си изменения в ролята и характеристиките на символния капитал, който те въплъщават: тъй като символният капитал е трансформиран икономически такъв, неговата конверсия цели постигането на висока ефективност или на силен когнитивен ефект върху живота на общността: „Добрите комуникатори ще се стараят да намаляват разходните очаквания и да увеличават очакванията от ползите, за да повишат релевантността"[26]. Изследването на Хариет Хил върху превода на Новия завет на езика на Адиукру от Кот д'Ивоар през 1998 г. (*Adioukrou New Testament*) е антропологически прочит на постигането на висок когнитивен ефект върху живота на Адиукру вследствие от запознаването с Библията, но също възможност за съсредоточаване върху икономическите принципи, направляващи преводния и комуникативен разход в диалогичната размяна и които по правило е нужно да останат скрити[27]. За Хил мисионерските практики в областта на превода на местни (африкански) езици целят постигането на висок комуникативен успех, определен от нивото на релевантност на преводния текст според теорията на релевантността на Спърбър и Уилсън[28]. Тяхната същност обаче се състои в това да направлява всекидневното осмисляне на Библията в живота на Адиукру, като я трансформира от „принципно релевантна" в „опитно преживяна", но на цената на ниски комуникативни усилия[29]. Главният принцип, с който преводът на Библията на отдалечени езици е нужно да се съобрази, е поддържането на ниски стойности на усилията по преработка на съобщенията: „Релевантната комуникация завършва с когнитивен ефект, но той има цена. Нужно е усилие за предаването на съобщение, а усилието е негативен фактор, който понижава релевантността. Релевантността е определена от отношението между получе-

[25] Harriet Hill, *The Bible at Cultural Crossroads*, стр. 11 – 12.

[26] Пак там, стр. 12.

[27] Вж. BourDieu, *The RoutledgeFalmer Reader in Sociology*, стр. 24 – относно конверсията между различните видове капитал и прикриването на икономическия капитал в процеса на тези превръщания.

[28] Harriet Hill, *The Bible at Cultural Crossroads: From Translation to Communication*, Manchester, UK and Kinderhook, USA: St Jerome Publishing, 2006, стр. 1 – 13. Нататък Hill, *The Bible at Cultural Crossroads.*

[29] Пак там, стр. 5.

ните когнитивни ефекти и изразходваното усилие”[30]. Тъй като най-често хората обработват онази информация, която изглежда важна за тях, те са склонни да насочат вниманието си там, където очакваният получен ефект върху живота и мислите им надхвърля количеството изразходвана енергия[31].

Това се е случило с Адиукру, когато през 1983 г. без външен натиск се обръщат към SIL[32] с молба за изпращането на мисионери-преводачи, които да преведат Библията на техния език. Адиукру почитат местни божества, живеещи във водоемите край всяко поселище, както и двама велики богове – на небето и на земята, до идването на френските колонизатори в началото на XX в.[33] Постъпателното колонизиране на Адиукру, насилственото им превръщане в работна сила, изтръгването им от родните места не срещат очакваната съпротива от местните божества и скоро Адиукру изоставят традиционните си вярвания в търсенето на друга сила, която да ги защити. През 1915 г. либерийският проповедник Уилям Уейд Харис пристига сред Адиукру, проповядвайки Евангелието, и само след десетина дни престой оставя след себе си 100 000 новопокръстени. Оттогава Адиукру започват бърз църковен развой в лоното на Методистката църква със спорадични опити за превод на Библията (Евангелието на Марко е публикувано през 1930 г., Евангелието на Йоан през 1957 г., Евангелието на Матей през 1976 г.), които завършват през 1998 г. след мисията на Ралф и Хариет Хил, проведена от 1984 г. до 1998 г.

В превода и контекстуализациите, осъществени от Хил, теорията на релевантността предоставя технологията на мисионерската и на преводната задача: и двете са насочени към увеличаване на очаквания ефект (привличане и задържане на вниманието) и към понижаване на усилията по обработване на съобщенията. Контекстуалните допълнения, извършени от Хил в превода на Евангелието от Мат. 4:1 – 10, например целят да подсилят изграждането на контекст за Адиукру, който да повиши когнитивния ефект на историята с изпитването на Иисус от дявола чрез съпоставка между контекстуалните допускания между евреите от I в. и Адиукру[34]. Тук ще щрихирам само някои основни разминавания или паралели от позиционирането на историята, разказана в Мат. 4:1-3, които се нуждаят от контекстуализация:

1) Евреите са запознати с идеята за подлагане на изпитание от Бог в пустинята, със символната стойност на числото четиридесет и с паралела между Иисус и Мойсей;

Адиукру нямат пустини или пък могат да асоциират пустинята с демон. Думата,

[30] Пак там.

[31] Пак там, стр. 8.

[32] www.sil.org – Summer Institute of Linguistics, Inc., основан през 1934 г. и почиващ на убеждението, че различните общности трябва да преследват политическите, икономическите, религиозните си и др. цели без да се отказват от дадената им от Бог етнолингвистична идентичност. Ернст-Аугуст Гут и Хариет Хил работят за SIL като консултанти и преводачи.

[33] Относно идването на християнството на територията на Кот д’Ивоар, вж. Hill, *The Bible at Cultural Crossroads*, стр. 127 – 129. Пресъздадените исторически бележки и контекст в следващите няколко реда са по Хил.

[34] HILL, *The Bible at Cultural Crossroads*, стр. 198 – 211. Примерите и обясненията от тях следват по Хил.

използвана при превода на пустиня, е *Loj* и означава савана, но няма асоциация със зли духове или демон;

Адиукру разбират идеята за посвещение преди влизането в свещено служение;

Адиукру познават практиката на поста;

Адиукру не познават символната стойност на числото четиридесет;

Адиукру не правят връзка със събията от Стария завет, свързани с подлагане на изпитание от Бог.

Избраният епизод се оказва усложнен и от изискването за положителен когнитивен ефект върху публиката, така както е заявен в теорията на релевантността. Ако е нужно да се определи в какво се състои релевантността на Библията в полето на мисионерските и преводачески практики, Хил посочва три пунтка, в които практическата теология и теорията на релевантността се пресичат: „опровергаване на допусканията, модифициране силата на допусканията и извличане на нови заключения от съществуващи допускания"[35], тъй като „И двете, теорията на релевантността и „мисиологията", използват сходни категории при назоваването на възможности за промяна: допълване, модифициране силата на и премахване"[36]. Тогава преводът, насочен към Адиукру на първото изпитание, на което дяволът подлага Иисус в пустинята според Мат. 4:1-3, а именно предложението да превърне камъните в хляб, трябва да добави нещо „към", да затвърди и да промени редица от контекстуалните им допускания. Ако в анализа на Хил:

1) Контекстуалните очаквания на евреите при тази случка са Иисус да повтори жеста на Мойсей в пустошта и дори да изпълни месианската си роля преждевременно[37],

то

1) Контекстуалните очаквания на Адиукру са изпитанието към Иисус да се схваща единствено като тест за силата му да устои на глада. Тъй като, както бе посочено в т. 5 по-горе, Адиукру не правят връзка със сходни събития от Стария завет, те нямат достъп до контекстуалните очаквания на евреите[38].

В същото време залогът зад разширяването на контекстуалните очаквания на Адиукру от историята с изпитанието на Иисус от дявола е по-висок: да се прецизират основни понятия с референти „Бог" и „дявол": *Nyam* и *Agn*. В превода към Новия завет на Адиукру към разказа, в който дяволът се обръща към Иисус с предложение да превърне камъните в хляб, е даден пасаж с препратката към

[35] Пак там, стр. 4.

[36] HILL, *The Bible at Cultural Crossroads*, бележка под линия.

[37] Пак там, стр. 200.

[38] Пак там, стр. 205 – 207.

Стария завет, където Мойсей превръща камъните в манна[39], с което се цели да бъде задоволен преводният принцип, изведен от Гут: „прави това, което е съвместимо с търсенето на оптимална релевантност"[40]. Контекстуалното разширение, което Хил привежда, а именно:

Евреите смятали, че пустинята е място, където живеят злите духове. Често Бог изпраща там своите служители, за да ги изпита, за да научи мислите, които таят в сърцата си, и разбере дали биха се подчинили на заповедите му или не (Второзак. 8:2). Ето нещо, което да се запомни: израилтяните, Мойсей и Илия, всички те минават подобно изпитание в пустинята. Ако божиите пророци са издържали изпитанието в пустинята, то се очаква, че Иисус също ще мине през подобна проверка, за да надделее над дявола преди встъпването си в служение[41]

Това има функцията на допълване на познанията на Адиукру със събития от Стария завет, на затвърждаване на вярата им в чудодейната сила на Иисус и на коригиране на погрешното впечатление у Адиукру, че *аgп* (дяволът) може да представлява Бог[42]. Хил посочва, че подобно ситуиране в макротекста на Библията има значителен положителен когнитивен ефект върху Адиукру: разказът, представен в Мат. 4:1-10, ясно разкрива желанието на *аgп* да победи Иисус и утвърждава избора на последния да остане на страната на Бог[43].

Тъй като голяма част от Адиукру смята, че всички духове и сили прозлизат от Бог, те често пъти ги смятат за част от цялото на една (духовна) общност. Така след разказа от Мат. 4:1-10 един от участниците в изследването на Хил заявява, че „Иисус е можел да унищожи *аgп* само с една дума, но е искал да му покаже, че му прощава и че е много търпелив, защото Иисус е този, който е създал *аgп* и който му е дал силата, с която го изпитва"[44]. Когнитивният ефект след контекстуалните разширения, специално подготвени за Адиукру, е с положителен знак, тъй като след разказа за изпитанието на Иисус от дявола, Адиукру ясно определят поведението на Иисус като желание да се остане на страната на Бог. Това е ясно заявено от назоваването на Бог като *Nyam*: „създател", „този, който няма равен", „единственият"[45], което го разграничава съществено от *Elmis* – първото божество в категорията божества, царуващи върху живите и мъртвите[46], както и от *Foniamba* („напълно бял и чист бог", „недостижимо-божество-дете", „чистият/непорочен бог")[47], от *Mr Dad* (обръщението към по-голям брат или дядо)[48], от *s K t k* („баща, по чиято милост", „идеята за баща и

[39] Пак там, стр. 206.

[40] GUTT, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, стр. 124.

[41] HILL, *The Bible at Cultural Crossroads*, стр. 204.

[42] Пак там, стр. 205.

[43] Пак там.

[44] Пак там, стр. 133.

[45] Пак там, стр. 131.

[46] Пак там, стр. 133.

[47] Пак там, стр. 130.

[48] Пак там.

идеята за любов и доброта")[49] или от *Adamanga* (назовава вечната природа на бог)[50].

В теоретичен план изборът на *Nyam* подчертава сравнителния характер на подхода, свързан с релевантността. Постигането на положителен когнитивен ефект в обща когнитивна среда – в случая превода с *Nyam*, зависи от координацията между комуникатор (преводач/ка) и публика, винаги насочена към оптимизация на потенциалната изгода. Сравнителната перспектива, в която се развива релевантността, е от същностна важност за нейната рецепция не само в плана на преводните науки, но и на „мисиологията", доколкото и двете изучават и целят влияние върху „когнитивната среда" на своите комуникативни партньори, при условие че това понятие се мисли крайно диференцирано: макар хората да споделят една физическа среда, когнитивната среда на Адиукру, на масоните или на учените от дадена лаборатория са различни и нямат задължително епистемологична стойност – илюзии, грешни предположения, заблуди и др. са пълноправни елементи на когнитивната среда на всяка от тези групи[51].

Резултатът от подобно разширяване на първия постулат от теорията на релевантността на Спърбър и Уилсън, а именно нейната сравнителна характеристика, има важни последствия за осмислянето на мисионерските преводачески практики, на които тя дава тласък. Принципът за релевантност, направляващ изследването на Хил, определя нейната мисионерска и преводаческа стратегия като ръководени от определени комуникативни намерения, насочени към оптимизация на традиционните схващания на Адиукру и едновременно с това на приемане на нови съобщения. В макроплана на практическата християнска теология, изследвана тук, теорията на релевантността изглежда, че среща „мисиологията" в по-голяма степен, отколкото подхода на други религиозни проекти: „Християнската експанзия всъщност се е ограничила до онези общества, чиито народи са запазили местните наименования за Бог. Това беше изненадващо откритие заради общото усещане за християнството като несъвместимо с местните идеи за религия"[52]. Хил коментира това изказване на Ламин Санех като навеждащо на мисълта, че ислямът е процъфтял там, „където хората са забравили своето туземно название за Бог... Ислямът е заместил местните имена за Бог с Аллах, докато християнството е насърчило народните наименования на Бог"[53].

Теорията на релевантността се определя от силния ефект на комуникираното съобщение, от ясно заявената интенция на комуникатора да произведе оптимално релевантен стимул и да промени когнитивната среда на своите комуникативни партньори, дори ако опитът му не се увенчае с успех[54]. Хил разпознава същото намерение у истински практикуващите теология и най-вече мисионерите, преводачи на Библията, обвързвайки постигането на положителен познавателен

[49] Това наименование се появява с християнството в отлика от останалите, пак там, стр. 131.

[50] Пак там.

[51] Вж. Sperber and Wilson, *Relevance*, стр. 38 – 46.

[52] Ламин Санех, цитиран от Хил, in: Hill, *The Bible at Cultural Crossroads*, стр. 129, бележка под линия.

[53] Пак там.

[54] Вж. Sperber and Wilson, *Relevance*, стр. 158 – 159.

ефект върху дадена общност със символния капитал, на който те са носители. Схващането, че сам по себе си преводът има силата да промени нечия когнитивна среда, се оказва наивно схващане. Единствено диалогът с църковните институции по места, активната мисионерска политика, обучението на местни преводачи имат характера на символна тежест, която да осигури признаването на неговата ефикасност сред всички членове на общността. Затова и Адиукру се обръщат към тематичния стих от Йоан. 17:21 „Да бъдат всички едно" в „личното" си посвещение към „своя" Нов завет: „Тяхната радост, че всички Църкви в областта работеха заедно, беше равна на радостта им да имат Новия завет на своя език"[55].

[55] HILL, *The Bible at Cultural Crossroads*, стр. 178.

Мартин Осиковски е доктор по история и теория на културата (СУ „Св. Климент Охридски“, 2009 г.). Автор на *Убежища на вярата. Църквата и съборът в съчиненията на Марсилио от Падуа и Уилям от Окам* (София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2010). Изследователските му интереси са насочени към историята на политическите и икономическите идеи. От септември 2010 г. работи като преподавател в катедра „Медии и обществени комуникации“ на Университета за национално и световно стопанство (София).

Мартин Осиковски

МЕДИЕН ОБЗОР НА ХРИСТИЯНСКАТА ТЕМА В СВЕТОВНИЯ ПЕЧАТ: (ЯНУАРИ – МАРТ, 2011)

Безбрачието на свещениците в Римокатолическата църква, изучаването на религия в училище и един любопитен репортаж за електронната изповед – това са някои от темите, които включваме в първия медиен обзор на *Християнство и култура*.[1]

***

По-добре свещеник със съпруга,

отколкото енория без свещеник, твърди президентът на Бундестага Норберт Ламерт от страниците на *Цайт* по тема, която намира силен отзвук и в авторитетните *Шпигел* и *Зюддойче цайтунг*[2]. Обширната статия изяснява позицията на политици от управляващия Християндемократически съюз, които наскоро апелираха към германските епископи за отмяна на задължителното безбрачие за католическите свещеници.

[1] Новата рубрика „Медиен обзор” с водещ Мартин Осиковски ще представя материали от чуждестранни печатни и електронни медии, които попадат в широкото тематично поле на *Християнство и култура*. Прегледите на „Медиен обзор” ще бъдат публикувани в броевете под главното редакторство на проф. Калин Янакиев.

[2] Norbert Lammert, „Lieber ein Priester mit Frau...“, http://zeit.de (30.1. 2011); Rudolf Neumaier, „Revolutionäres Trio“, http://sueddeutsche.de (2.2.2011); Matthias Matussek, „Die Kirche und die Abrissbirnen“, http://spiegel.de (6.2.2011).

Авторът отбелязва, че става въпрос единствено за „общност на политически ангажирани католици, които говорят от свое име, а не от името на една партия или това на всички християни". В подкрепа на своята позиция Ламерт привежда тревожна статистика: само за последните десет години броят на католическите свещеници в Германия е намалял с около 20%; докато през 1960 г. в Германия служат над 15 000 духовници, то днес те са по-малко от 9000. От друга страна, неизбежното сливане на самостоятелни енории води до увеличаване на броя на енориашите в състава на една енория – само за Гелзенкирхен-Буер например те са вече над 40 000. Недостигът на свещеници е толкова голям, че през 2010 г. в Мюнстер (за пръв път в хилядолетната история на енорията) се случва да служат трима епископи и... само двама свещеници.

Ламерт вижда изход от тази критична ситуация в преразглеждане на правилото за безбрачие. Авторът припомня думи на настоящия папа Бенедикт XVI от 1969 г., според когото „в бъдеще Църквата ще става все по-малка. [...] Със сигурност ще се появят нови форми на служение и християни, които иначе упражняват други професии, ще трябва да бъдат ръкополагани за свещеници". Още Вторият ватикански събор отсъжда, че задължителното безбрачие не е част от древната история на свещенството. В същия смисъл и според архиепископа на Фрайбург и председател на Германската епископска конференция Роберт Цолич „целибатът представлява по-скоро дар, а не теологическа необходимост".

Време е следователно диалогът да започне. Ламерт цитира проучване на общественото мнение, според което 87% от гражданите на Германия смятат задължителното безбрачие на свещениците за отживелица. Ясното решаване на проблема ще даде ясен знак за това, че Католическата църква е част от „действителния живот" на хората в Бундесрепуликата.

***

Има ли място християнството в училище

пита екипът на британския *Гардиън* в едно от изданията на седмичната си рубрика „Въпросът"[3]. От 1944 г. насам законът във Великобритания действително изисква от училищата практика на „ежедневно поклонение от изцяло или основно християнски характер", но това правило не се спазва почти никъде. Докато светските лобита настояват за отпадане на изискването, малки групи поддръжници се застъпват за неговото буквално прилагане в сегашния му вид. Англиканският блогър и редовен автор на *Гардиън* Чърч Маус предлага едно компромисно решение[4]: това, от което има нужда, е „творчески подход" към религиозния живот в училище; проблемите на вярата не трябва да се превръщат в „изцяло академични упражнения", а принудителното участие във всякакви форми на религиозна практика „ще бъде грешка". Истината е, че към момента повечето държавни училища в Обединеното кралство са превърнати в „зони, свободни от религия". Според Чърч Маус това означава, че учениците са лишени от въз-

[3] „Should schools require Christian worship?", http://guardian.co.uk (10.01.2011).

[4] The Church Mouse, „We need a creative approach to religious experience in schools", http://guardian.co.uk (10.1.2011).

можността да изследват проблемите на вярата. Нещо повече: училищата са се превърнали във вражеска среда за вярата и практическия религиозен опит. Това е не просто лошо образование, заключава Чърч Маус, а „сериозна опасност за отношенията в обществото и широкото разбиране за света изобщо".

Другояче мисли Джейкъб Хъкъл, според когото религията няма място в средното училище[5]. Хъкъл признава, че децата обичат да се занимават с религия, етика и философия; това, което не обичат, е някой да им казва в какво да вярват. Включването на ученици, които не вярват „в съществуването на някакво свръхестествено същество", в „колективни форми на религиозна обредност" е нарушение на тяхното основно право да не вярват. Според Хъкъл децата се нуждаят от друго: светски „клубове" за лични и споделени размисли, в които всеки може да участва наравно с останалите – нещо, което много британски училища вече практикуват. В тези клубове учениците ще прекарват известно време в размишление или отговор на „стимул", специално подбран да развива духовния, социален, морален и културен усет. Стимулът може да бъде религиозен или нерелигиозен – например „цитат от Библията, Ганди или дори Маркс". В някакъв момент всички заедно биха могли да обсъдят своите гледни точки и по този начин да развият чувството си за колективна идентичност.

Каспар Мелвил е още по-краен: „За Бога, дръжте клубовете по вяра далеч от училище", пише той в своя отговор на поставения от *Гардиън* въпрос[6]. Според Мелвил британското правителство трябва да промени настоящия закон за мястото на религията в училище и да се погрижи за нови общи правила на поведение, които са „подходящи за нашето многоезично мултикултурно общество". Повечето училища вършат „отлична работа, като пренебрегват настоящия закон", но законодателят трябва да ги предпази от евентуалната опасност да бъдат наказани заради това. Най-важното е, че една „рационализация" на действащите правила би предпазила младите хора от „прекалено ревностни поддръжници на религията" в бъдеще.

В обширна статия *Гардиън* отразява и позицията на поддръжниците на религията в системата на средното образование[7]. Според епископа на Оксфорд Джон Причърд това е особено важно на фона на засилващите се ислямофобски настроения във Великобритания. Схващането се поддържа и от представители на еврейската и мюсюлманската общност в Обединеното кралство. Причърд отбелязва, че като учебен предмет религията е точно толкова строга и академична, колкото историята и географията. Според проф. Ричард Суинбърн (Оксфорд) пък изучаването на история или литература изобщо е невъзможно без познаване на религията: „Как ще разберете Шекспир, ако не познавате Библията; или гражданската война в Англия, без да разбирате споровете за тълкуването на Библията; или съвременната политика, без да разбирате разликите между исляма и християнството?". В същия дух звучат и думите на проф. Дайърмейд Маккълок (Оксфорд), според когото религията „има смисъл за повечето човешки същес-

[5] Jacob Huckle, „Worship has no place in schools", http://guardian.co.uk (13.01. 2011).

[6] Caspar Melville, „Religion is not needed to teach morality", http://guardian.co.uk (10.01.2011).

[7] Rachel Williams, „Religion must be in key school exam, insist faith leaders", http://guardian.co.uk (23.01.2011).

тва" на нашата планета и „да я оставим на религиозните екстремисти извън една добра образователна система означава да я подложим на изопачаване."

***

Във връзка с атентатите срещу християнски храмове в Близкия изток от края на миналата година коментаторът на *Индипендънт* Марк Седън отбелязва, че ние ставаме свидетели на

нова ера на християнски гонения

Седън припомня, че на територията на днешен Ирак е съхранена една от най-древните християнски цивилизации, а в някои храмове в градовете Багдад, Ирбил и Мосул могат да се чуят молитви на арамейски – езика на самия Христос[8]. Авторът отбелязва, че днес в Ирак живеят около 400 000 християни и срещу тях е в ход „организирано етническо прочистване", докато преди режима на Саддам Хюсеин те са били над 1,5 млн. Макар сунитските и шиитските лидери да декларират, че нямат нищо против християнските общности в Ирак, християнските водачи призовават вярващите да напуснат страната, „преди да е станало твърде късно". Според Седън, ако нещата бъдат оставени в ръцете на „Ал Кайда", християнската култура в Ирак ще бъде унищожена в рамките на едно десетилетие.

Решението? „Автономна християнска провинция" в областта Ниневия в северен Ирак, древния дом на иракските християни. Тъй като Великобритания и Съединените щати не биха могли да се включат в самостоятелното постигане на тази цел, Седън се надява на застъпничеството на Европейския съюз и ООН. Настоящият президент на Ирак Джалал Талабани вече е заявил съгласие за обособяването на такава християнска провинция. Но нещата биха могли да се случат на практика само при активен международен натиск върху Ирак. Ако това не бъде направено, бъдещи редовни терористични акции на „Ал Кайда" несъмнено ще принудят иракските християни да напуснат родните си места. А ужасната ирония във всичко това е, заключава Седън, че съдбата на тази древна общност може би е била решена от „християнските лидери на Великобритания и САЩ" още преди десетилетия със самото налагане на режима на Хюсеин.

По темата с отделна публикация се изказва и европейският редактор на Би Би Си Гавин Хюит в коментарния си блог „Европа на Гавин Хюит"[9]. Хюит обръща внимание, че враждебно настроени ислямски сайтове вече са публикували списък с храмове, които трябва да бъдат атакувани, и предоставят „*хау-ту* наръчници за унищожаване на кръста". Един сайт дори предлага награда за физическото отстраняване на „ключови християнски водачи". Същевременно Франция настоява за единен европейски отговор; коптските християни смятат, че Европа е длъжна да ги защити; според мнозина международната реакция срещу терористичните атентати в Близкия изток изобщо не е била достатъчно силна. Така че

[8] Mark Seddon, „We may be witnessing a new age of Christian persecution", http://independent.co.uk (2.2.2011).

[9] Gavin Hewitt, „Defending Christians", http://bbc.co.uk (7.1.2011).

в съвсем близко бъдеще Европа неизбежно ще трябва да постави на дневен ред въпроса за защита на правата на християнските малцинства, завършва анализа си журналистът от Би Би Си. Убийството на Шахбаз Бхати в Исламабад на 3 март тази година във връзка с публичното му противопоставяне на планираните реформи в закона срещу богохулствата изглежда единствено като горчиво потвърждение на позицията на Гавин Хюит.

***

„Технология за вярващите: приложения за католици"

Под това заглавие британският *Телеграф* представя приложението „Изповед" на компанията Епъл[10], което е достъпно срещу по-малко от две евро на сайта *iTunes*. Приложението предлага „персонализирано изпитване на съвестта" посредством насочващи въпроси, като крайната цел е потребителят да представи „списък с извършени грехове". *Телеграф* отбелязва, че католическите приложения за мобилни телефони напоследък печелят все по-голяма популярност и припомня позиция на Бенедикт XVI, според когото всички свещеници трябва да се ангажират с „поне една форма на онлайн служение".

Съставил: Мартин Осиковски

[10] Fiona Govan, „Technology for the faithful: Catholic apps", http://telegraph.co.uk (19.2.2011).

ПРОФЕСОР МИХАИЛ ЕНЕВ

Роден е на 5 септември 1941 г. в София, в свещеническо семейство, което го възпитава в духа на православните християнски добродетели.

Средното си образование получава в Духовната семинария (1954–1959), където са и първите му стъпки във фотографията и се заражда дълбоко осмислен интерес към църковното, архитектурно, стенописно и иконописно богатство на България, останал траен през цялото му творчество. През периода на следването си в Националната художествена академия (1961–1965) той основава първата фотолаборатория в нея и след завръщането си от Осло (Норвегия), където специализира рекламна фотография и печат в КОДАК, през 1968 г. е назначен за преподавател по фотография в НХА. В продължение на 40 години проф. Михаил Енев обучава студентите художници освен в обща и художествена фотография, но и в областта на фотографските физико-оптични методи за изследване на паметниците на културата (рентген, ултравиолетова луминесценция, термовизия и други).

В тази област и с такава тематичност е и докторската му дисертация през 1990 г. Хабилитирането му за доцент е през 1991 г., а за професор през 1999 г. В периода 1968–2008 г. прави над 40 авторски фотографски изложби в международни конкурси и фотографски изложби в Русия, Унгария, САЩ, Гърция, Македония, Германия и други. Участва и в 300 печатни издания, свързани с изобразителното изкуство, с цялостна или частична фотоилюстрация в обем от 30 000 публикувани фотографии.

Основен фокус на дългогодишното му изследване и фотодокументиране са манастирите на Света гора – Атон, в Гърция, което започва от 1982 г. Изследователската му ерудиция, теологическа култура и фотографски талант се реализират в основните му авторски трудове с тотално авторство (текст, фотография и художествено оформление) в изданията: *Атон. Манастирът Зограф* – монография (1994 г.); *Апокалипсисът* – луксозно цветно издание (1996 г); *Рилският манастир* – луксозно цветно издание (1997 г.); *Банско – духовно средище през вековете* – албум-монография (2003 г.); *Ковачевица – българската магия* (2004 г.) и други.

Професор Михаил Енев е автор на 10 научни труда и изследвания, свързани с културно-историческото ни наследство: *Тракийската гробница в с. Свещари*; *Мадарският конник*; *Паисий – Хилендарският монах* и други. Носител е на обществени награди и дипломи, между които и Златен плакет на Посолството на САЩ в България.

Най-ревностната и последователна работа, на която посвещава таланта и ерудицията си, е свързана със Зографския манастир на Света гора. Стотиците художествени и документални фотографии, непубликувани досега, създадени с аналогови и дигитални камери, са продукт на неугасващия му интерес към

художественото наследство и бит (църковна утвар, икони, стенописи, архитектура) в Зографския манастир. Като председател на Организационния комитет по възстановяването на източното крило на Зографския манастир, той създаде безценна документация, която за жалост остана неизползвана. Смъртта го застигна в деня на откриването на една негова реализирана мечта – автентичното копие на килията на отец Паисий Хилендарски в Паисиевия център в Банско, което осъществи, макар и тежко болен, в невероятна битка със страданието и надпревара с времето.

В този брой представяме новооткрити и непубликувани портрети на монаси от Атон, предоставени от архива на покойния проф. Михаил Енев.