

Ценност и безсмъртие¹

 Габриел Марсел

Габриел Марсел е един от най-дълбоките философи на двадесети век, представител на християнското течение на френския екзистенциализъм (макар че сам предпочита да характеризира мисленето си като "конкретна философия"). Роден е на 7 декември 1889 г. в Париж. Изминава дълъг път на духовно израстване, докато приема кръщението – едва на четиридесетгодишна възраст през 1929 г. Детството и младостта на Марсел са белязани от лични и обществени трагедии. Загубата на майка му в неговото детство, след това Първата световна война, в която Марсел взема участие като служител на Червения кръст, уведомяващ близките на изчезнали на фронта войници, оставят дълбоки белези в душата му. Според собствените му признания – именно тези събития внедряват и все повече задълбочават в съзнанието на Марсел едно недоверие към духа на абстрактната, систематична философия. В противоположност на нея мислителят пише за един дух на истината, който е тъждествен с духа на личния ангажимент и на пределната сериозност към конкретния човешки опит, един "дух на истината", който се превръща в органичната атмосфера на неговата екзистенциална рефлексия. Според Марсел философията трябва да се разбира като отговорен и "сондиращ" все по-надълбоко размисъл върху ситуацията на човека. Този размисъл трябва да се освободи от сухото академично мислене и "духът на абстракцията", които са довели до забравянето на "мистерията на живота", до подменянето на "мистерии" с "проблемите" и "решенията" на рационалистично-идеалистичната мисъл. Основно убеждение на Марсел е това, че в съвременността човекът е станал "несигурен за своето собствено съществуване и чужденец за самия себе си", отделил се от фундаменталния човешки опит за съществуването в света. Достойнството и свещеността на битието на човека са изместени от една всеобхващаща идея за "функционалността" му. Ето защо мисълта на френския екзистенциалист често се излага в един своеобразен нецелестреен езиков израз, в един изказ, който по-скоро дълбае, оглежда, изпитва преживяването и обсъждането на опита, а не се помещава в утвърдени мисловни "категории".

Своеобразието на философията на Г. Марсел по някакъв начин предопределя и професионалното му битие. Макар да пише активно и като критик, и като драматург (автор е на няколко значими пиеси) и да обича да изнася публични лекции, Марсел всъщност много за кратко е бил университетски преподавател в Абърдийн (Шотландия) през 1951-52 г. и в Харвард, 1961-62 г. Основната форма на неговия труд си остава съсредоточеното, усомнено писане на книги и личните философски разговори и дискусии.

Сред главните съчинения на Марсел са: *Метафизически дневник* (1927), *Битие и притежание* (1935), *Ното Viator* (1944), *Мистерията на битието* (1950), *Присъствие и безсмъртие* (1959), сборникът с есега под заглавие *Философия на екзистенциализма* (1961), *За една трагическа мъдрост и отвъд нея* (1968).

¹ Прочетено на състоялата се през 1943 г. Конференция на Колегията на католическите преподаватели от Лион. В: Gabriel Marcel, *Homo Viator*, 1944, Editions Montagne, p.179 - 205p.

Списание *Християнство и култура* представя основоположното есе на Марсел "Ценност и безсмъртие" от книгата му *Ното Viator* и с това, практически за първи път, среща широката български читател с една мисъл и с една философска стилистика, почти напълно непозната и непривична за него, но за сметка на това интелектуално и религиозно много интензивна и богата.

В отговор на любезно отправената ми покана за участие, съвсем естествено беше да се замисля за пътя, изминат от мен от онова далечно време, когато за първи път без страх встъпих в битката, до която се свежда в крайна сметка всяка философия. Но пътят предполага както отправна, така и крайна точка. Така че ако донякъде мога да реконструирам в мисълта си онези условия, в които започнаха моите търсения, и така приблизително да набележа изходната си точка, струва ми се напълно невъзможно да определя точно не само за другите, но и за мен самия, как би изглеждала крайната точка на моя път. Тук няма нищо, което и най-малко да напомня положението на учения, извършващ своите проучвания в точно определен смисъл: с набелязана програма и с ясното съзнание, че я е изпълнил до този и този пункт. Истината е, че думите *крайна точка* за мен вече нямат никакъв смисъл, а, безспорно, сигурно е възможно да се покаже, че представата за отправна точка е не по-малко илюзорна, защото от значение е преди всичко да се види с какви средства и с какво снаряжение, но също и с каква идея в главата сме поели по пътя. Но как да направим това?

Истината е, че тук, както и навсякъде другаде, ние трябва да се освободим от изискванията или от претенциите на ед-

но стремящо се към всеобхватност въображение, и да признаем, че поне в областта на философията (а вероятно и навсякъде, където има творчество) на образа на пътя трябва да се гледа като на нещо измамно. И тъй като не можем да минем без въвеждащи метафори, бих предпочел да си послужа с представата за оран, която трябва да е навременна, защото това е условието, от което зависи плодородието; но при която добрите резултати никога не бива да бъдат смятани за окончателно постигнати. Винаги е възможно плевели да превземат с такъв труд изораните бразди, всеки път рояци насекоми-вредители застрашават бъдещата реколта. Откъдето и необходимостта от непрекъсната и неотслабваща бдителност, ако не искаме веднага да изложим на опасност постигнатото. Не твърдя, че това сравнение ни помага много, но поне в моите очи то показва очевидно предимство на това да не заменяме действителния проблем с псевдо-идея; защото никога не бихме преследвали така упорито нито толкова методично някоя псевдо-идея. Изумително е да се наблюдава с каква регулярност – на драго сърце бих казал с какъв цинизъм – те (псевдо-идеите) превземат терена всеки път, когато изследването, което в началото е било автентично и задълбочено, навлезе в този втори толкова опасен етап, когато се залавя не само с то-

ва да се разгласи, но и да продължи своята разработка, като се вулгаризира. Тук си мисля, да речем, за толкова неясното понятие за екзистенциална философия.

Казах, че съм успял да формулирам за себе си една ретроспективна представа за първоначалните обстоятелства, при които започнаха моите търсения. Има поспециално два момента, които съвсем точно са се запазили в паметта ми. Спомням си много ясно обзелото ме ожесточение, когато, като изучавах философията на Фихте, реших, че този немски философ има претенцията да извежда емпиричния Аз от трансценденталния Аз. Каква илюзия, си мислех, каква заблуда! Може би в краен случай да е възможно да се нагласи така, че Азът да приеме пред себе си образа на емпиричен Аз, но тогава ще става дума просто за емпиричен Аз *изобщо*. Така че емпиричният Аз изобщо е фикция. Съществува и е от значение единствено този и този индивид, действителният индивид, какъвто съм аз, с невъобразимо точните подробности на неговия опит, с цялата специфика на принадлежщото само нему конкретно случващо се в живота му, единствено на него и на никои друг. Как да изложим всичко това? Не е достатъчно да кажем, че сме предприели нещо неизпълнимо, нашето начинание е абсурдно по самата си същност – по такъв начин, че изложението, от което като че ли сме очаквали толкова много, спира точно преди да е засегнало същественото: това, което единствено е от значение за всеки от нас. И така, разбира се, аз писмено се отрекох от всякакъв формализъм независимо от какъв вид е той. От друга страна стигнах дотам да мисля, че изискването за гедуктивно изложение в тази област е произволно и дори излишно, че тук е налице незаконно разместване в метафизическия порядък на едно изискване, което има стойност и смисъл само в някои опреде-

лени от научната мисъл сфери.

А ето го и другия момент – спомням си, че присъствах на спора между Л. Броншвиц² и Едуар Льо Роа³ относно отношението между наука и религия, и че бях донякъде скандализиран от неумерената употреба от страна и на двамата на един принцип на иманентността, който и двамата представяха като неизменен закон на духа, а оттук – даже на реалността. Спомням си, че споделих с един от моите другари – може би беше Мишел Александър: “Ето един принцип, който съм направо готов да критикувам, необходимо е ако не друго, поне да бъде подложен на най-строга проверка.” Всъщност от тогава аз неоснователно съм склонен да причислявам себе си към противниците на този принцип, в някакъв смисъл също като Шестов⁴, който от своя страна се опълчи срещу принципа на тъжеството.

Мисля, че мога да твърдя, че от самото начало моите търсения се ориентираха съвсем определено към, така да се каже, обвързаното признаване на индивидуалното и на трансцендентното като опозиция на всякакъв неличностен или иманентен идеализъм. Несъмнено трябва веднага да отбележа и движещата за мен в това изследване ценност – опитът за трагичното, постепенно натрупван сред всемирния театър, в личния живот и, най-вече разбира се, в страшното събитие, опустошило или осакатило нашия живот след 1914 г.

2 *Броншвиц* (Brunschvicg), Леон (1869-1944) - френски философ, представител на философия на науката.

3 *Льо Роа* (Le Roy), Едуар (1870-1954) - френски философ и математик, последовател на Бергсон; член на Френската академия.

4 *Шестов*, Лев (1866-1938) - в своята ориентация към съществуването, противопоставяно на рационалното мислене, Шестов рязко критикува цялата традиционна философия с нейните основни принципи (Кант, Хегел).

Невъзможно е в рамките на тази конференция да уточня достатъчно ролята, която съзнанието за трагичното щеше да изиграе в развитието на моята мисъл. Но съвсем очевидно е, че то е например в основата на спора (съкровен, ако може така да се каже), който ме въвлече в битката с Леон Броншвиг, и доведе до дискусиите ни във Философското общество, в Организацията за защита на Истината, и на Конгреса през 1937 г. По-нататък впрочем ще трябва да се върна към последната и към особено важния проблем, който разисквахме там – впрочем твърде накратко. Това, което евентуално може да се каже най-общо, е, че съзнанието за трагичното е свързано с едно изострено усещане за човешката множественост, ще рече едновременно за комуникацията и за конфликта, но преди всичко за онази непреклонност, която нито едно рационално споразумение не може да премахне.

В малко по-различен план откривам бележка, която ако не се лъжа, а и не знам точно защо, не е намерила място в *Journal metaphysique*.⁵

“Метафизическо безпокойство: струва ми се, че метафизиката е нищо, ако не е дейност, в която се очертава безпокойството и в известна степен – също така мистериозно – успява ако не да се уталожиха само, то поне да се преобразува, да се видоизмени в израз на самото себе си, който, далеч от това да парализира висшия живот на духа, обратно – го укрепва и подхранва.” Какво трябва да разбираме под това безпокойство? Преди всичко то не е любопитство. Любопитството предполага тръгване от известен неподвижен център, то е да се протегнеш, за да уловиш, за да грабнеш някакъв обект, за който си имал формирана само смътна или схематична представа. В този смисъл любопитството винаги е обърнато

към периферията. Обратно, да усещаш безпокойство, означава да не си уверен в своя център, то е да тръгнеш по следите на собственото си равновесие. Това е вярно за всеки един случай. Ако се безпокоя за здравето на някой мой близък, това е защото тревогите, които то ми причинява, могат да унищожат моята вътрешна стабилност. Любопитството ще се стреми в толкова по-голяма степен да премине у мен в безпокойство, колкото повече обектът, към който е насочено, е бил по-дълго част от мен самия, колкото по-тясно е бил втъкан в моя вътрешен строй, който е единствено мой. От друга страна, безпокойството е толкова по-метафизично, колкото по-дълго е обърнато към това, което не може да бъде отделено от мен, без да бъде унищожен. Без съмнение ще бъде вярно да се каже, че не съществува друг метафизически проблем освен проблема “какво съм аз?”, защото именно до него се свеждат всички останали. Дори проблемът за съществуването на други съзнания се свежда при един последен анализ до това. Един таен глас, който не мога да накарам да замлъкне, ме уверява в действителност, че ако другите ги няма, и мен също така няма да ме има. Не мога да гаря сам себе си със съществуването, ако съм приел, че другите са лишени от него. Тук това “не мога” не означава “нямам право”, а значи точно, че “това ми е невъзможно”; ако другите ми се изплъзват, аз също се изплъзвам сам на себе си.

“Това метафизическо безпокойство, мога ли да кажа, че го усещам като непосредствено дадено състояние – по същия начин, по който човек се чувства, когато чака любимото същество, което прекалено се е забавило? Не мисля, че е така. По-скоро бих твърдял, че може и дори трябва неизбежно да се появят определени об-

5 Списание за метафизика (фр.).

стоятелства, за да осъзная безпокойството, което в мисълта ми ще ми изглежда като безкрайно надхвърлящо тези обстоятелства. То се представя като перманентно, понеже не е свързано с определено *сега*: дори нещо повече, веднъж формулирало се, то се разпростира върху всички същества, за които смятам, че споделят моя опит.” Това е безпокойство за всички нас. И това идва да каже, че ни най-малко не става дума за човека изобщо – чиста фикция, измислена от някакъв си рационализъм, а става дума за моите братя и за мен.

Като всяко истинско безпокойство (тоест такова, което не се подчинява на неясното съзнание, предизвикано от някакво функционално смущение) метафизическото безпокойство може да се уталожи само в познанието. Но за кое познание може да става дума тук? Метафизикът сякаш се отказва от себе си, ако не заяви сам, че търси истината. Но какво всъщност е истината?

Може би най-първо трябва дебело да се подчертае, че *истината*, за която говоря тук, няма никакъв допир с *истините*, на чието изкарване наяве в края на своите търпеливи проучвания се е посветил ученият.

Същността на една частна истина, от каквото и естество да е тя, не е само в това да може да бъде строго формулирана, но още и да се стреми да се слее с изложението, в което тя се резюмира, или поне да не се съпротивява по никакъв начин на това тъждество. Доколкото е обличена в самата себе си, тоест независима от предварителното дирене, увенчаващо се с нейното възвестяване, тя се стреми да изглежда независима от лицето, което я провъзгласява. Което ще рече, че в природата на частните истини е да бъдат деперсонализирани, да претен-

дират за вътрешно присъща им валидност. В тази връзка съществува забележителна аналогия между частните истини и нещата. Нещото е тук, готово да бъде констатирано от когото и да било. Частната истина се предлага като понесена на този, който би искал да я познае и огласи. В това несъмнено се крие и коренът на една научна илюзия. Оставени сме да трупаме, да събираме частните истини, както събират камъчета или мидички. Но трябва, разбира се, да отбележим, че заедно с това тези истини отслабват, губят своята жизненост. За да си дадем сметка за това е достатъчно да припомним онзи конспект по история или физиология, който има за цел да подготви даден кандидат да се справи със съответния университетски изпит.

Дали на частните истини е уместно да противопоставяме истината изобщо, както струва ми се казах? Като размислим, изразът “истината изобщо” рискува да изглежда изпразнен от съдържание. Бих предпочел на свой риск да говоря тук за *дух на истината*. Каквото и да се казва понякога на един твърде неточен език, ние всички непрекъснато сме застрашени да грешим не срещу истината, а срещу духа на истината. Впрочем духът на истината може изцяло да се е поселил в някого, който през целия си живот е имал възможност да познае само съвсем малък брой частни истини и за когото тези истини дори изобщо не са се формулирали в термини, които да му позволят да ги препредава или да ги преподава *a fortiori*.⁶

Какво представлява този дух на истината, който понякога ни завладява и който се противопоставя на духа на безразсъдство и на заблуждения, за който говори трагическият поет. Философията би трябвало да си възвърне една основна

6 толкова повече (лат.)

идея, грижите за чието разработване тя изцяло е предоставила на религиозната мисъл, или дори на проповедта.

Струва ми се, че е уместно да дефинираме духа на истината с оглед на нашето положение; освен това тук има едно понятие, което трябва да си върнем. Философите идеалисти по-специално са се опитвали повече от другите да уподобят положението на човека на случайни граници, от които мисълта има право и дори е задължена да се абстрахира навсякъде, където тя се упражнява в своята пълнота: откъдето и типичното за някои, било то Бронхивиг или мислителите от Марбургската школа, обезценяване на всичко, което не може да бъде сведено до математиката. Така в същността на човека се промъква една пагубна двойственост. А идеалистът ще бъде напълно готов да предостави онава, което остава и което му изглежда противно на конституиращите всяка истина норми, на една психология, която е чисто и просто една приурка към физиологията, или към социологията.

Духът на истината трябва да бъде положен на феноменологическо описание. Така лесно ще може да се види, че той не допуска да бъде сведен до това, което обикновено наричат ум или дори разум, доколкото последният има пагубната способност да се откъсва изцяло от реалността. Духът на истината се въплътява същностно в действието, чрез което се слага край на играта, която при всякакви обстоятелства мога да играя сам със себе си, и чиято движеща сила всеки път е известно самодоволство. По отношение на тази игра духът на истината се представя като трансцендентен, и все пак истинската му функция като че ли е да ме върне на мен самия. В неговата светлина аз откривам, че като се лаская, аз предавам сам себе си. Тъкмо

тук гумите "по-вътрешен на мен отколкото мен самия"⁷ намират пълнотата на своето значение.

Първо ще ни се иска да отъждествим духа на истината със свободата сама по себе си. Трябва обаче много да внимаваме да не опростим произволно ситуацията, каквато е нашата и която е изключително сложна. Може да се каже, че сме като хора, на които е ипотекано почти цялото имущество и с което те, съответно фактически не разполагат. Да се отрича това е същото като да си играем игри, но и да нарушаваме изискванията на духа на истината. Това, което всеки от нас може винаги да направи, е да си даде поне приблизителна равносметка за нашата ситуация; трябва да добавим още, че ние сме и че трябва винаги да бъдем много по-наясно с нашите минуси, отколкото с нашите плюсове. Като правим тази равносметка, ние все едно се поставяме в ситуация, при която духът на истината, който със сигурност е сроден на въдъхновението, ще е в състояние да премине през нас като сноп светлина. Това, което зависи от нас, в крайна сметка е благосклонно да предоставим себе си на една възможна за нас благодат. Тук преднамерено използвам тази дума в същия смисъл, който ѝ придава Мориак⁸ в един великолен пасаж от *Това, което беше изгубено*: "Госпожа дьо Бленож казваше, като че ли твърдеше най-очевидното нещо, че самият Ерве, нейният син, е получил, между много други, и една много голяма благодат. – Аз ли? – Да, на теб ти е дадена възможно най-голямата благодат – виждаш себе си, познаваш себе си. Наричаш калта

⁷ гуми на бл. Августин.

⁸ *Мориак* (Mauriac), Франсоа (1885-1970) - един от големите френски романисти на първата половина на 20 в. (*Терез Декейру*, *Змийско гнездо*, *Родителката*); член на Френската академия; носител на Нобелова награда за литература за 1952 г.

кал. Знаеш, че калта е кал.” Но това познание, ако изобщо е познание, същевременно е и оценка. В това изброяване истината и ценността не позволяват реално да бъдат разделени.

Същността на ценността е действително да поеме в себе си известна функция по отношение на живота, и сякаш да му наложи своя печат. Един неопровержим опит, който, право казано, изобщо не дава възможност да бъде документиран, ни предлага тук най-категоричното свидетелство – ако посветя живота си в служба на дадена кауза, в която е “застрашена” някоя висша ценност, със самото това моят живот даже получава от тази ценност посвещение, което го изтръгва от историческите превратности. Но трябва и да се пазим от всевъзможните илюзии, роящи се около ценността; псевдо-ценностите не са по-малко устойчиви от псевдо-идеите. Драскачът, който работи за своите клиенти, дори да убеждава себе си, че го прави в служба на изкуството, в никакъв случай не е “посветен”. Видимите му успехи не могат да ни заблудят. Може би най-общо единственото истинско посвещение художникът получава само при условие, че сам се подложи на най-сериозното изпитание – не е задължително то да се олицетвори в преценката на другите, тъй като може да се случи, художникът да остане задълго неразбран от никого от своето обкръжение – но то се състои ако не в друго, поне в една явна съпоставка между това, което той мечтае да извърши и това, което реално прави. Съпоставка, която най-често е изтощителна. Това идва да каже, че ценността може да се превърне в реалност в даден живот единствено благодарение на една непрестанна борба срещу леснината. Това е вярно както за нравствения живот или за научното дирене, така и за естетическото творчество. Всеки път откриваме духа на истината и

вечния враг, срещу когото той трябва да води безпощадна битка – самодоволството. Художникът, да се върнем към примера, с който започнахме, може дори да трябва да признае в даден момент, било че е неспособен да реализира каквото и да било и че е по-добре да се откаже от борбата, в която напразно се изтощава; било че е осъден да си остане аматьор, и че ако и да успява да си доставя сам на себе си удоволствие, той не трябва да си прави никакви илюзии относно значимостта на това забавление.

От това ни най-малко не следва, че някой има основание просто да отъждествява ценност и истина, а само че духът на истината и духът на лъжата са проникнали твърде надълбоко в една сфера, откъдето повърхностният анализ първоначално би се изкушил да ги изключи.

“Ценността, бях казал на една конференция, проведена през май 1938 г. в Cite universitaire, е самата субстанция на екзалтацията, или по-точно, тя е реалността, която сме длъжни да призовем, когато се опитваме да разберем как така екзалтацията преминава в творческа сила.” Като се изразявах така, аз използвах и прогължавах един текст на Шарл Дю Бо⁹: “През цялото време, докато трае, беше казал той, екзалтацията поддържа нашето движение, на което гарява най-здравия трамплин за отскок; ние усещаме присъствието ѝ едновременно в себе си и около себе си, като присъствие на нещо по-реално, по-обширно, без да е със съществено по-различно естество от останалите закрилящи ни присъствия, без които не бихме могли...” И все пак, признавам, днес ми се струва, че терминът екзалтация може да даде на това място повод за досадни бъркотии. Това, което се

⁹ Дю Бо (Du Bos), Шарл (1882-1939) - френски писател и есеист.

визира и трябва да се визира, не е някакъв пароксизъм на чувствата, а е изключително извисяване на цялото същество, което може да се предаде и дори най-често се предава с една абсолютна самообсебеност на Аза, един покой, който е в някакъв смисъл свръхестествен. Този покой може да се постигне само пред лицето на пределни реалности, по-специално на смъртта. И нека се пазим да се задоволяваме само с думите: какво да се разбира под пределни реалности, ако не - нашите граници?

Само че тук се налага да направим ново различаване и без съмнение този път ще трябва да намесим категорията екзистенциален, колкото и предпазливост да е нужна, когато я въвеждаме в което и да било философско изследване. Наистина понятието за предел е двусмислено в самото себе си. Нашият живот, разглеждан отвън като определен феномен или като съвкупност от наблюдаеми прояви, чиято природа не ни е непосредствено известна, очевидно не може да съществува освен в определени граници (температурни, на атмосферното налягане и пр.). Разбира се не за този тип граници става дума, когато говорим за последни реалности. Това, което ни интересува, всъщност е действието, в което това, което – обективно казано – не е нищо друго освен определен гаден ни срок, се среща лице в лице с едно същество, което хем го разпознава, хем със сигурност отказва да се съобразява с него – може би тук имаме случай да употребим думата “унищожавам”, към която г-н Сартр прибегва толкова упорито и дори твърде неделикатно. Вероятно ще кажат, че това същество не разпознава реално този предел, щом отказва да се съобразява с него. На което трябва да отговорим, че да не го разпознаваш, би значило чисто и просто да си спял. И така, по това имаме безупречна яснота, рискът е поет и този риск

може в пределния случай, в случая на абсолютното пожертване, да бъде простото приемане на унищожаването, преценено като незначително от гледна точка на някаква цел. Трябва преди всичко да отбележим думата пожертване; без съмнение ценността винаги се съотнася най-малкото спрямо някаква жертва. Тя е автентична само там, където нещо неизмеримо не само е положено, но и подкрепено, нещо, по отношение на което всичко останало, поне временно, потъва в небитието – всичко останало, включително аз самият, поне ако пог аз самия разбирам съществото, което само на себе си изглежда като имащо начало и непременно и край.

В светлината на тези бележки ясно се вижда, че ценността загължително трябва да бъде възплътена: ако тя в действителност е сведена до някаква абстрактна формулировка, ние се включваме в играта, а оттук и в лъжата, защото тук играта не разпознава себе си като такава. Истината е, че човек не приема да умре за красотата изобщо, или дори за свободата изобщо: всичко това не означава абсолютно нищо. Човек приема да даде живота си за освобождението на своята страна или, може би по-вярно, за своите поробени братя. Право казано, уместно е да се запитаме какво означава: *да умреш за?* Смъртта трябва да е действие, да се почувства като позитивния модус на съпричастност към някакво вплетено в историята благо. По всичко личи, че от тази гледна точка е абсурдно да се каже, че едн кой-си е умрял за някаква идея: защото идеята не се нуждае от тази смърт, тя дори не може да я разпознае, тя е самостоятелна. Обратно, моите братя имат нужда от мен; и твърде възможно е аз да не мога да отговоря на техния зов, отправен към мен, освен като приема да умра. Тук моето съгласие е решително, но при условие, че не е изолира-

но абстрактно от екстремната ситуация, от пределната ситуация, към която ни води.

По всичко изглежда, че в края на тези разсъждения и с помощта на размишленията върху жертвата, между ценност и смелост се установява фундаментална връзка. Тук преоткриваме в един нов план зависимост от терминология, характерна за 17 век.

Признавам, че това заключение като че ли е в противоречие с реализма на ценностите, който много съвременни мислители са искали да наложат. Нещо повече, съвсем не става ясно как то може да бъде приложено към чисто естетическите ценности: например, нима изящното не е ценност? И каква връзка бихме могли да открием между изящното и смелостта? Може би би следвало да отговорим, че илюзия стои в основата на установяването на категорията изящно, която ние след това сме въздигнали в ценност. Това, което съществува, са изящните същества, както и изящни творби, а също и определено духовно поведение, с което тези същества и творби са в съответствие. Но това поведение не би могло да се разглежда само по себе си нито като ценност, нито като създаващо ценност. Трябва ли тогава да се отъждествяват по някакъв начин ценност и заслуга, казано по друг начин, да се локализира ценността в усилието, с цената на което е реализирана, да речем, една изящна творба? Такава интерпретация очевидно е абсурдна. Това, което трябва да извлечем от предходния анализ, е, че несъмнено не може да има ценност в точния смисъл на този термин без бдителността на едно съзнание, което рискува да попадне в мрежата на самодоволството и удобствата, спонтанно организиращи се около него. Но очевидно тук ние няма за успеем да формулираме нищо повече от едно изцяло

негативно условие, което не може да бъде схванато без своята противоположност – а може би тази противоположност е напълно недефинируема. Склонен съм да мисля, че тя може да се открие само в едно размишление върху *действащото съзнание*.

Без съмнение, тук най-напред трябва да тръгнем по метода *a contrario*¹⁰, тоест да се задълбочим в природата на бездействието. Първоначално бездействието се констатира откън като факт. То има тенденцията да се превърне в отегчение или *taedium*¹¹, в степеня, в която все по-ясно се осъзнава. Бездействащият изглежда сам на себе си като човек, който не е свързан с нищо, който дори сякаш е захвърлен от реалността на някакъв пустинен бряг; струва му се като че ли животът вече не го иска. Той се опитва да си създаде интереси, навици, но всеки път остава с пръст в уста. Жената на пенсионера полага усилия да погреди неговия живот, да му осигури редовни развлечения, тоест всъщност да му създаде задължения, но резултатът от всичко това е единствено да прикрие за него, при това твърде несвършено, собственото му бездействие. Той е измъчван от повече или по-малко отчетливото усещане за почти необяснимата жестокост на живота. Защо продължава да тече в него, щом той вече не държи на нищо, щом никої няма повече нужда от него? Единственото непредвидено, което може още да очаква, е някоя болест или смъртта. Впрочем всичко това се отнася, естествено, само за бездействащия самотник, или за този, който е усетил как в него се разпадат жизнените връзки, свързвали го с близките, с приятелите. В този случай бездействието граничи с отчаянието,

¹⁰ от противното (лат.), вид доказателство в логиката и математиката.

¹¹ досада, отвращение (лат.)

отчаянието не е нищо друго освен бездействие, достигнало до най-остроото съзнание за себе си, или още, нека си послужим с една малко груба дума, измъкване, дезертиране на едно съзнание, което вече няма съприкосновение с реалността.

Обратното, да действаш, значи да си под ярема на реалното по такъв начин, че ние вече не знаем съвсем точно дали ние работим над него, или то работи над нас. Във всеки случай колкото и да е трудно вследствие на това действие да се оформи напълно ясно понятие, може да се каже, че то предполага такава взаимна обвързаност между човек и реалност, която дава не по-малко резултати при човека на изкуството и учения, отколкото, да речем, при занаятчията или земеделеца. Различни са само модусите на присъствието на реалността в човека, както и тези въпрочем, съответно на човешкото присъствие в реалността. Във всички случаи става явно – за срам на една повърхностна логика, която намира приложение единствено в света на нещата или на притежаването: тук двата термина се използват като синоними, – че навсякъде, където работещото съзнание се упражнява ефективно, между “да даваш” и “да получаваш” се установява едно тайнствено преобръщане и в крайна сметка едно отъждествяване. Наистина, не е достатъчно да се каже, че човек получава толкова, колкото дава. Истината е много по-парадоксална и по-тънка: човек получава, като дава. И още по-добре: да даваш, вече е един вид да получаваш. Бездействият или отчаяният, когото току-що споменах, не е само някой, който вече не дава нищо, това е някой, който е загубил способността да одушевява света, в който той сам вижда себе си едновременно отхвърлен и излишен. Но способността да одушевяваш не трябва да се разбира в чисто субективистки смисъл като уменията да разиграваш театър на

сенките върху неподвижен екран – силата да одушевиш е силата да уловиш, и още по-дълбоко – да се предадеш, което е същото: да се оставиш да те уловят, да се предложиш в някакъв смисъл на тези *kairoi*,¹² на тези плодотворни случаи, които човек, който истински винаги е готов да бъде на разположение на другите, ще открие навсякъде около себе си като богат улов в неизчерпаемия поток, пресичащ нашия всемир.

И все пак няма ли дълбоко в нас нещо, което да протестира срещу този оптимизъм? Не просто някакъв абстрактен бунт или язвително оспорване, изтръгнало се от нашето високомерие – не ни ли принуждава самият дух на истината да приемем сблъсък с тези екстремни ситуации, в които всички ресурси сякаш наистина са изразходвани, всички шансове – изчерпани: състоянието на пленника, сам в своята тъмница; на изгнаника, изгубен в чужда земя; най-сетне на неизлечимо болния, който ден след ден усеща как в него намалява пламъкът и той остава безгласен пред това изплъзване на живота, който някъде другаде продължава своята игра без отгид и без цел.

Струва ми се, че философът, достоен за това име, никога няма да бъде дотолкова загрижен и настоятелен във връзка с тези екстремни ситуации – и тъкмо духът на истината му повелява да не се отвърща от тях в силното си желание да създаде някоя подредена, хармонична, утешителна система, където всичко това е пропуснато. Ето в този момент почтената мисъл прераства в *De profundis*¹³ и така се отваря към трансценденцията. Говоря за единствената и автентична

12 *kairoi* - от *καίρος* (гр.) - сгодният случай, точният момент.

13 *de profundis* - началото на 129 псалом: “Из дълбината въззвах към Тебе, Господи...”, който католиците четат към молитвите за починалите.

трансценденция и настоявам да не се взема под внимание, дори по-добре да се изостави често неясното и положително неделикатно използване на тази гума от толкова съвременни мислители, повечето от които екзистенциалисти.

Именно тук ние внезапно призоваваме; ние осъзнаваме, че трябва да потърсим помощ от абсолютното Ти. Не веднъж съм говорил за това. Но бих искал още повече да изясня един момент, който, право казано, никога не е преставал да ми се струва основен и по който не бива да има никаква двусмислица. Духът на истината носи и друго име, още по-разкриващо: той е също и дух на вярност, и това, което този дух изисква от нас – вярвам в това все по-силно и по-силно – е едно ясно изразено отхвърляне, едно безусловно отричане на смъртта. Смъртта, за която става гума тук, не е нито смъртта изобщо, която е само фикция, нито е собствената ми смърт като моята смърт, както предполагаше г-н Броншвиг по време на дебата, който ни въвлече в спор на конгреса за Декарт, а е смъртта на тези, които обичаме – само те наистина не напускат нашия духовен взор – само тях ни е дадено да сграбчим и да желаем те да съществуват, макар нашата религия в най-широкия смисъл на тази гума не само да ни позволява, но дори да ни препоръчва, предписва да екстраполираме и да възвестяваме, че светлината е вездесъща, че любовта е вездесъща, че Съществуването е вездесъщо. “Да обичаш някое същество, казва един от моите персонажи, значи да изречеш: ти няма да умреш.” За мен това не е просто театрална реплика, това е утвърждаване, отвъд което не ни е дадено да отидем. Да приемеш смъртта на някое същество по някакъв начин е същото като да го предадеш на смърт. И бих искал да успея да покажа, че и тук отново духът на истината е този, който ни забранява

тази капитулация, това предателство.

И все пак нищо не изглежда при пръв поглед по-произволно и дори по-несправедливо от това да оприличиш на предателство нещо, което може да се представи като най-обикновено приемане на даден факт. И не е ли, обратно, неразумно и почти престъпно да отхвърляме този факт, не трябва ли да кажем, че истинската смелост проявяват тези, които, като карат желанията си и даже поривите си да замлъкнат, констатира факта и го съобщават. Не е ли тъкмо невярващият, противящият се на всяко лъжовно утешение истинският представител на духа на истината? Нещо повече, какво представлява, биха могли да ни попитат, това активно отричане на смъртта? По-различно ли е то от отричането просто на гуми: отказ на една обгърната в някаква инфантилна чувствителност мисъл, противопоставяща се на реалността, с която няма смелостта да се сблъска. Ето според мен един от най-важните проблеми, които може да се поставят пред екзистенциалния философ, и решението, което съм склонен да предложа, е диаметрално противоположно на позициите, възприети в наши дни от един Хайдегер или един Ясперс.

Струва ме се, би трябвало да започнем с това да отбележим, че не би могло да става гума да се отнасяме към абсолютното изчезване на едно съзнание като към факт, и това е достатъчно, за да се справим с въображаемата обективност, с която се надува закоравелият негативист. На първо място, ние наистина нямаме по никакъв начин правото или възможността да говорим за съзнанието в смисъла, в който говорим за някоя вещь, която по дефиниция е “ето това нещо”, появило се в даден момент във времето и готово да се развали (например, да се счупи или разтопи) в друг, също така оп-

ределен, момент. С радост ще кажа, че съзнанието не подлежи на *haecceitas*¹⁴. Това, което може да се посочи, никога не е то, а е просто нещо (ето това тяло), което вероятно има връзка с него, но без съмнение също така преиначава това единство от съотношения, които са така преплетени, че в крайна сметка стигат до това сами да се отричат като съотношения. Впрочем трябва да отбележим, че щом допускаме, че съзнанието е проява, не може да става дума да наблюдаваме нещо друго освен повече или по-малко продължително замъгляване на съзнанието; но нищо не ни дава право да отидем до крайност и да говорим за окончателно замъгляване или за абсолютно изчезване, защото ние нито можем да схванем, нито даже да си представим онази първопричина, чиято проява е съзнанието, без да изпаднем в един неиздържач никаква критика материализъм. В тази връзка бихме могли да кажем просто, че ако смъртта е безмълвие, ние не бихме могли да определим края му, тъй като не знаем какво скрива, какво предпазва, какво евентуално подготвя. Софизмът – предателството – се състои в интерпретацията на това безмълвие като не-съществуване, като сгромолясване в не-битието.

Може би ще ни възразят, че подобни размишления не позволяват да отидем по-напред от един агностицизъм, на който много поети от края на 19 век, от Тенисън¹⁵ до Сюли Прюдом¹⁶, са ни оставили може би патетични, но привлекателни във философско отношение изрази. Само че аз изобщо не вярвам, че тук последната дума е на агностицизма. Активното отричане на смъртта, което току-що провъзгласих, има общи черти и с предизвикателството, и с почитанието; по-точно, то е почит, която нашият начин на включеност в света принуждава да се представи като предизвикателство.

Светът сякаш най-цинично ми заявява, че нежно обичаното от мен същество не съществува вече като съзнателно същество, че то е изхвърлено от всеобщото счетоводство – а аз твърдя, че то все пак съществува и че не може да не съществува. Тоест аз съм хванат в клещите на това мъчително противоречие. Мога ли да се измъкна от него?

Отначало трябва да си припомня, че това изчезнало същество, за което сега искам да ме накарат да повярвам, че е само едно минало, че е изцяло минало, първо е било изцяло бъдеще. И значи веднага около него е трябвало да се организира един любещ заговор: още когато не са знаели нищо за това какво ще бъде и какво би могло да стане; същността на това същество е била все още само пророческата надежда, която то е будело у своите близки. И в присъствието на тази смърт, която може би е ново раждане или възшествие, би трябвало да се запитам, дали този заговор не следва да се възпроизведе в един по-висш план. Само че този път заговорът трябва да се извърши около един сън - сън, който не бива да бъде обезпокояван от натрапници. Но кое е натрапничеството, от което трябва да го опазим, ако не от неверността и от отричането?

И все пак налице е тежка двусмисленост. Биха ни възразили, че неверността е просто забравата: това, което трябва да уважаваме, е *паметта*, и че извършваме истински паралогизъм, като превръщаме мошенически тази памет в съществува-

14 термин на Дънс Скот; характеристика на индивидуалното, което може само да се посочва; образуван е от латинското *esse*, или *ето това*.

15 Тенисън (Tennyson), Алфريد, лорд (1809-1892) - английски поет на викторианската епоха: *Мог, Идилите на краля*.

16 Сюли Прюдом (Sully Prudhomme) (1839-1907) - фр. поет, член на Френската академия; Нобелов лауреат за 1901 г.

не, което трябвало да се закрия и въздига. И така, тук следва да се направи избор между две интерпретации, едната от които би била скромна и точно съответстваща на опитните данни, докато другата би била произволна и почти безумна.

Но ако това раздвоение е възможно, то е защото тук ние сме излезли от сферата на съществуването *tel quel*¹⁷, където винаги може да бъде осъществено, или най-малкото е в правото си, едно верифициращо размишление. Да се върнем към образа на съня: сега всичко става сякаш го съзерцаваме през някаква тънка прозрачна преграда, от този момент ние не можем да установяваме какво е реалното състояние на спящия. Дори самият смисъл на гумите "реално състояние" не е напълно ясен. Спящият е бил изтръгнат от нашата преградка, няма вече как да си послужим с кой знае каква детекторна манипулация, която би ни дала възможност да се произнесем. Ако все още е достъпна някаква манипулация, тя може да бъде извършена само върху нещо, което - в качеството си на нещо - вече не е *той*, и което въпреки е в процес на изчезване. Във всеки случай от нас се иска да надмогнем натрапчивата мисъл, свързана с това нещо, било за да запазим един спомен или за да бдим над едно присъствие.

При това на разсъдението се показва, че онзи, който би се задоволил с това да пази спомена, в действителност е достатъчно притеснен от "нещото", за да може да разглежда този спомен като останалото от онова, което вече не ни е дадено да задържим в себе си по друг начин освен като образ: образ, който всеки ден става все по-блед, като лошо проявена снимка, която напразно чистим от прахта. Но не е ли уместно тук да разкрием една илюзия? Ако предположим, че наистина пазя в себе си някакъв образ, материализиран или изцяло идеален, то

не е заради него, а заради любовта към човека, който ми припомня. Самият човек не трябва и не може да бъде разглеждан като образ, иначе бихме затънали в един абсурд: образът, отнасящ се до друг образ, и така нататък до безкрай. Нашата вярност може да стъпи само върху връзка, която поддържа с едно съществуване, което не може да бъде запратено в света на образите. И ако тук мисълта ни се обърква, то е защото несъмнено образът, колкото и да е рудиментарен - съответно просто някакво видение - е нужен, за да може тази поддържана връзка да стига до съзнанието; това видение, което може да е само едно име, все още цялото пропито с нежност, е начинът, по който едно присъствие ме уведомява за себе си.

Като че ли всичко това не може да бъде сериозно оспорено. Но сигурно ще възразят, че съществуването, към което гледаме през снимката, вече е само в миналото; така че, ако някой иска да дефинира това, за което става дума тук, би трябвало да говори за едно "съществува още" по отношение на нещо, което "вече не съществува". Ако обаче се откажем от този абстрактен жаргон, несъмнено ще бъдем принудени да признаем, че тук въпреки всичко става въпрос за образ, но тогава ние се стремим да се освободим точно от него, и - не-видение е това, което сме се старали да задържим, тоест то е *непреходният*. Няма и не може да има почит, ако не поддържа връзка с някой, който е непреходен. Същевременно трябва да подчертаем парадокса, че спомените, или по-точно образите, имат силната тенденция в действителност да загубят непреходния, когато имат мисията да извикват в паметта. Не съществува почит без риск тя да бъде превърната в уголопоклонство.

17 макова, каквото е (фр.)

Но да се задълбочим по-нататък: непреходният, ето кой не може да липсва там, където се отстоява една радикална вяроност, и това идва да каже, че отговорът е той. Само че този отговор не може да бъде автоматичен, без верността да се изопачи в самата си същност (защото ще дегенерира до метод, до някаква техника). Така че трябва добре да се разбере, че върната душа се е посветила да опознае нощта, че ще се наложи дори да познае изкушението да се остави да бъде ослепена вътрешно от тази нощ, през която трябва да премине. Това, което казвам, е извънредно малко: езикът ми е твърде боязлив. Верността не е предварително дадена, тя се разкрива и изгражда като вяроност в самото преминаване, в това изпитание, свързано с всекидневното, свързано с познатото ни "ген след ген". Непреходният не е постоянството на една същност; или по-точно, той може да ни бъде даден не по модуса на едно такова постоянство. В действителност същността разкрива себе си пред мисълта, която върви напред, като следва един закон, който може да бъде формулиран в универсални термини. Този закон не може да бъде разбран там, където връзките от човек към човек са под въпрос. Оттам нататък, от страна на субекта има място за всякакви заблуди, за всякакви погрешни стъпки, за всякакви фалшификации. Именно чрез тези заблуди и чрез тези превратности ни е дадено да видим сиянието на трепкащите светлинки на непреходния. Тук не се опитвам да прикрия - даже обратното: подчертавам го - противоречието, обвито в тези гуми; и струва ми се, че то е свързано с нашето положение.

Такива са, мисля, предварителните дадени на това, което наричам - без съмнение твърде неподходящо - проблем за безсмъртието на личността. Впрочем далеч съм от това да гръзна да правя ня-

какви предположения относно начина, по който съществуват покойниците, и относно естеството на възкресението, на което те без съмнение са обречени. Това не означава, че съм загърбил интереса към подобни умозрителни построения; но трябва да се признае, от една страна, че който се отдава на подобни занимания, обикновено е напълно лишен от необходимия инструментариум на рефлексията и поради липсата му рискува неговите размишления да се изродят в чисти фантазии. От друга страна, теологически забрани, чиито основания би било уместно да се проучат по-отблизо, допринасят охотно за парализирането на всякакви независимо търсене в тази област.

В този момент бих искал набързо да се върна назад и да се опитам да хвърля светлина върху единството, - на пръв поглед, признавам, недоволимо, - което обединява предходните разсъждения. Струва ми се, че същественото изложение на основните положения трябва да бъде следното: каквото и да биха казали стоици или идеалисти - нека оставим встрани по-малко възвишените учения, ако смъртта е последната реалност, ценността ще бъде позорно унищожена, реалността ще е сякаш засегната в самата си същност. Това не е нещо, което можем да подминем, освен ако не се затворим в една система, където ще ни е приятно. Да приемеш и чисто и просто да допуснеш този скандал, това съвсем не е като да отстъпиш пред някой обективен факт, защото тук ние сме извън кръга на фактите; а като го приемеш - в замяна да разбиеш в сърцевината ѝ самата човешка общност. Тук духът на истината се отъждествява с духа на верността и на любовта. Без съмнение трябва да се отиде още по-далеч: ценността не може да бъде мислена като реалност - по това аз разбирам - извадена от един вербализъм, който, като върва, че я оповес-

тява, я заличава – когато е отнесена до съзнанието за една безсмъртна участ. Вече видяхме, че тя не може да бъде откъсната от смелостта и от жертвата; но каквото и да мисли за себе си и за своите метафизически изгледи жертващият се, размишлението не може да приеме това унищожаване, дори ако самият той се е примирил. Нека не се оставяме да бъдем измамени от гумите: рефлексията като абстрактна същност не е нищо; това, което е реално, съм аз, който разсъждавам над участта на моя брат.

Далеч съм от това да се правя, че не забелязвам безбройните въпроси, които възникват тук; по-специално: каква роля играе в тази област прибягването към абсолютната трансцендентност? Може ли да се мисли реален живот след смъртта на човека без да се позоваваме на тази трансценденция? Струва ми се, че моят отговор би бил следният: не съществува достойна за името си човешка любов, която да не конституира в очите на онзи, който я мисли, едновременно залог и зародиш за безсмъртие; от друга страна, безспорно не е възможно да мислиш тази любов без да откриеш, че тя не може да образува затворена система, че тя във всеки един смисъл превишава себе си, че в действителност тя изисква – за да бъде напълно тя – една универсална общност, вълн от която не може да намери удовлетворение и, в крайна сметка, е обречена да се увреди и да се изгуби; самата тази универсална общност пък може да се отложи /суспендира единствено в абсолютното Ти. Редно е веднъж завинаги да си разчистим сметките с позитивистките илюзии в това отношение.

Има и още един пункт, по който бих искал да дам набързо обяснение: каква реална връзка може да се изгради между ценност и безсмъртие? Прекрасната творба, например, без съмнение се изплъзва на време-

то и не подлежи на повреждане; *a thing of beauty is a joy for ever*, е казал поетът. Но има ли действително тук нещо, което да е общо с онова, което разбираме под реален живот след смъртта, под ефективна победа на душата или на личността над смъртта? Може би бихме могли да дадем следния отговор: в един скандален свят, където накрая надмощие взема абсурдът, с други гуми, където всичко най-хубаво и най-възвишено се оказва в ръцете на слепите сили, където “защото едно съвсем малко парче желязо е минало през главата му, ще е станало завинаги невъзможно да бъдеш в обществото на хора като Пеги или като Ален Фурние. (Жак Ривиер¹⁸, *По следите на Бога*)”, вероятно не съществува такава ценност, която да не може да изглежда нищожна и съмнителна. А това ни кара да се запитаме дали същността на ценността - независимо от функцията, която е трябвало да ѝ признаем – не се заключава в нейната полупрозрачност? Какво да разбираме под това, ако не – че ценността е огледалото, в което ни е дадено да прочетем - винаги несъвършено, винаги през някакви деформиращи изпарения, – същинското лице на нашата участ, онова “по-истинско от нас самите”, на което не ще да е дадено да разцъфти в своята пълнота освен в един свят, на който същностното, откриващо ни се в нашия земен опит, сякаш се състои в това да ни отвори, да полуоткрехне, а може би в някои изключителни случаи да ни забрани достъпа.

Да нагласиш така нашия живот по откъсното – не бива да се съмняваме в то-

18 Пеги (Péguy), Шарл (1873-1914), френски поет и писател, мистик; убит при Марна, още в началото на войната. Ален Фурние (Alain Fourmier), Анри (1886-1914) - френски романист от началото на века; загинал през Първата световна война. Ривиер (Riviure), Жак (1886-1925) - френски писател, редактор до смъртта си през 1925 г. на престижното месечно списание Nouvelle Revue française.

ва – означава да тръгнеш по път, обратен на позицията, приета от квази-егуномислието на съвременните философи. Не оспорвам, че дълбоко в мен един неспокоен глас протестира и пледира настойчиво в полза на метафизиките на Земята. Все пак е позволено да се запитаме дали систематичното отхвърляне на отвъдното не е в основата на конвулсиите, достигнали в наши дни своя връх: може би не може да бъде изграден стабилен земен ред, когато човек пази остро съзнание за това, което може да бъде наречено неговото предназначено положение. С други думи, когато постоянно си спомня, че е длъжен да си проправя несигурен път сред блуждаещите блокове на един прогънен всемир, който като че ли се използва отвсякъде сам на себе си, към

един свят, конституиран по-здраво в съществуващото, на който тук долу му е дадено да долови само променящите се и несигурни отблясъци. Не се ли случва всичко като че ли този прогънен всемир се обръща безпощаден срещу този, който желае да се установи в него готовкова, че да си изгради постоянен дом? Сигурно няма да ни възразят, че утвърждаването на това отвъдно крие риск, "красивия риск", за който говори античният философ, но целият въпрос е да знаеш дали, като отказваш да го поемеш, не потегляш по пътя, който рано или късно ще те доведе до погубел.

Париж, ноември 1943 г.

Превод от френски: Анастасия Рашева

Как да мислим секуларизма¹



Волфарт Паненберг

Волфарт Паненберг е един от най-известните и нашумели протестантски богослови на съвременността. Роден е през 1928 г. в Щечин (Полша), по това време германска територия. Започва да учи богословие след Втората световна война в Берлин. Учи също в университетите в Гьотинген и в Базел, където е ръководен от Карл Барт. Хабилюационните му трудове са в областта на средновековната философия и теология (върху доктрината за предопределението при Джон Дънс Скот и за аналогията у мислителите преди Тома от Аквино).

Преподава последователно в университета в Хайделберг, в семинарията във Вупертал и в университета в Майнц. От 1967 г. е на работа в университета в Мюнхен, на който днес е почетен професор. Първата книга, с която прави силно впечатление в богословските и философски среди е *Откровението като история*, изд. през 1961 г., в която Паненберг предлага нова концепция за богословието, влизаща в остър спор с доминиращата догма в протестантизма теология на Карл Барт и Рудолф Бултман. Впоследствие прилага своята горещо оспорвана концепция и към христологията в основното си съчинение *Иисус: Бог и човек*. Други известни негови книги са: *Основни въпроси на богословието, Богословие и философия на науката, Антропологията от богословска перспектива, Към едно богословие на природата: есета върху науката и вярата* и особено трилогията му *Систематическо богословие*.

Много от книгите и статиите на Паненберг са написани с остър полемичен патос по отношение на традицията и историята на християнството в Европа. Публикуваната тук от нас статия на мислителя също е от подобен характер. *Християнство и култура* я помещава не защото ние можем да споделим всички негови преценки, а защото от една страна тя е представителен "глас" в съвременната западноевропейска християнска мисъл, ангажираща се с актуалната ситуация на Църквата и вярата и второ – за да анонсираме една евентуална бъдеща дискусия по темата за църковното християнство в секуларния свят.

¹ Wolfhart Pannenberg, How to think About Secularism, *FIRST THINGS* 64 (June-July 1996):27-32, ©2000 by First Things [http:// www.firstthings.com/](http://www.firstthings.com/)

Каквото и да означава секуларизацията, малцина биха оспорили факта, че в този век обществената култура е станала по-малко религиозна. Това не е просто, както някои твърдят, резултат от разделението на Църквата и държавата, случило се за първи път около два века по-рано. Тогава това разделение не е довело със себе си отчуждение на културата от религиозните – корени. В Америка, например, края на държавно-устроената религия не е означавал край на преобладаващо протестантския характер на американската култура. В други западни общества, връзката между държавата и определена християнска църква продължава да е в сила и през този век. Но и в тези общества виждаме свидетелство за секуларизация, като правило далеч по-развита от тази в Съединените Щати. Секуларизацията не е причинена от отделянето на Църквата от държавата. Корените на този процес на секуларизация, резултирал в настоящото отчуждение на публичната култура от религията и особено от християнството, стигат чак до седемнадесети век.

А общественият климат на секуларизма подкопава доверието на християните в истината за това, в което вярват. В *Шепот на ангели* (1969), Петер Бергер описва вярващите като едно "когнитивно малцинство", чиито познавателни стандарти се отклоняват от онова, което обществото е приело за даденост. Бергер пише за "структури на достоверността". Човекът се нуждае от обществена подкрепа, когато утвърждава, че даден възглед за действителността е достоверен. Когато подобна подкрепа бива отслабена, той трябва да мобилизира една твърда лична решимост, за да удържи вярата си, която не съвпада с вярата на околните. Бергер прави един социален и психологически анализ на ситуацията, в която човекът намира себе си, независимо от истината за онова, в което вярва.

"Разбира се, възможно е да се тръгне срещу заобикалящия те социален консенсус, отбелязва Бергер, но съществува мощен натиск (който заявява себе си като психологически натиск вътре в нашето съзнание) за приспособяване към възгледите и верите на ближните". Това именно е опитът на християните, живеещи в една преобладаващо секуларна култура.

В секуларна среда, дори елементарното познаване на християнството на неговата история, учения, свещени текстове и основатели – запада. Християнските учения вече не са предмет на отрицание; все повече люде нямат ни най-малка представа за това, какво представляват тези учения. Ако някой отбележи колко основателно е християнството за цялата история на западната култура това вече е забележителен напредък. Колкото по-разпространено става невежеството по отношение на християнството, толкова повече са предразсъдъците срещу него. Така онези, които не правят разлика между Савел от Тарс и Жан Калвин са напълно убедени, че християнството е съдено и осъдено като религия на подтисничество. Когато подобни хора се заинтригуват от религията или "духовността", понеже интересът им е естествена реактивност към плиткостта на секуларистката култура, те често се обръщат не към християнството, а към "алтернативните религии".

В подобни културни условия не е лесно да се съобщи християнското послание. Тази трудност се обостря от културното релативизиране на самата идея за истината. Това е едно особено значимо различие от секуларизма на Просвещението. Секуларистките мислители от периода на Просвещението предизвикват християните да обосноват претенциите си над истината с рационални доказателства, а не просто да се позовават на религиозни авторитети. Но както християните, та-

ка и техните опоненти приемат, че във въпросите, които разглеждат, има истина. Днес това не може да бъде прието. Според мнозина, включително и християни, християнските доктрини са просто мнения, които могат да бъдат, но могат и да не бъдат утвърдени според индивидуалното предпочитание, или в зависимост от това дали отговарят на нечи лични нужди.

Разпадат на идеята за истина – за истината, която не се нуждае от моята преценка, за да бъде истинна – жестоко побива християнското разбиране за евангелизация или за мисия. Мисионерското възвестяване някога е било разбирано като донсяне на истината до другите, и затова е било както легитимно, така и изключително важно. Днес за мнозина мисионерската инициатива е въпрос на налагане на лични предпочитания и културно обусловени предразсъдъци на другите, и затова е не само нелегитимно, но и морално оскърбително. Отвъд темата за мисиите можем да се запитаем, защо хората да презърнат християнската вяра, ако не смятат апостолското учение за истинно. Още по-точно казано: днес въпросът е дали въобще има смисъл да се заявява, че християнското учение е истинно. Идеята за истината е абсолютно насъщна за християнската вяра. Унищожението на тази идея е ключът към легитимирването на секуларистката култура, доколкото идеята за истината засяга най-уязвимото място на секуларизма.

II

Секуларизмът и още по-изчерпващо, самата модерност, понякога биват описвани като следствие от отстъплението от християнската вяра. Така смята например големият швейцарски протестантски богослов Карл Барт. Според Барт съвременната култура е бунт срещу християнската вяра, целящ поставянето на човека на мястото на Бога. Много може да се каже по повод на тази интерпретация, защото човешката реалност наистина е станала базисна в съвременната култура по един начин, сравним с религиозните фундаменти на по-ранните култури. Грехът за човешките права е само един аспект, макар и политически най-важният, на особената загриженост на модерността за човека. По този начин излиза, че на човешкия индивид се гледа като на най-голяма ценност и критерий за доброто. Не е сигурно обаче, дали това развитие трябва да бъде отхвърляно напълно като случай на отстъпление. Може да се каже, че този силен емфазис върху човешката личност има определено християнски произход. В това отношение, християнството има много общо с духа на модерността. Можем дори да говорим за принос на модерния дух за освобождаването на християнското съзнание от изкривяването на нетърпимостта. С други думи, връзката между християнската вяра и модерността е амбивалентна и не позволява на християните да отхвърлят модерността по един безусловен начин. Макар съвременната култура в нейния секуларистки почин без съмнение да допринася за отчуждаването на мнозина от християнската вяра, необходимо е християните да научат и помнят урока, преподаден от възхода на модерността и да инкорпират този урок в християнското съзнание.

Различението между секуларната сфера и така наречената религиозна или духовна сфера не е нищо ново в християнската история. В по-ранните векове обаче, подобна дистинкция не е довеждала до отделянето на секуларното на политиката, икономиката, правото, образованието и изкуствата от духовното влияние на Църквата. Напротив, самата дистинкция между секуларното и религиозното има

християнско основание. Това християнско основание е съзнанието, че съществуващият социален ред е несъвършен и преходен; това все още не е Царството Божие. По отношение на всеки съществуващ социален ред християнството е проявявало една есхатологическа съгържаност. Това различава християнските общества от други религиозно вдъхновени култури като исляма например. Това различава Византийската империя от империята на до-християнския Рим. В след-Константиновия период съществува баланс между авторитета на епископите и този на императора, докато в древния Рим императорът сам е бил първосвещеник *pontifex maximus*.

Тази дистинкция между религиозното и секуларното се изменя отново в резултат от Реформацията през шестнадесети век или още по-точно, в резултат на религиозните войни, последвали разпада на средновековната Църква. След като в множество държави никоя религиозна партия не съумява успешно да наложи вярата си на цялото общество, единството на социалния ред трябва да се положи на основания, различни от религиозните. Още повече че религиозният конфликт се е оказал деструктивен за социалния ред. По тази причина, през втората половина на седемнадесети век, смислените люде решават, че ако социалният мир трябва да бъде възстановен, религията и пренията, свързани с нея, ще трябва да бъдат заскобени. С това решение се ражда модерната секуларна култура. С течение на времето то ще доведе до секуларизма и до културата, която най-точно бива описвана като секуларистка.

В по-ранни векове, заскобяването на религията би било непредставимо. Дори през шестнадесети век както реформаторите, така и католиците утвърждават, че религиозното единство не може да бъде

заменено с единството на обществото. Макар да подчертават решаващата важност на индивидуалната съвест по въпросите на вярата, нито Лутер, нито Калвин могат да си представят възможността за религиозна толерантност. Първата стъпка към религиозната свобода и търпимост е направена в Холандия, в края на шестнадесети век, с цел възстановяването на мира между католическите и протестантските обществени сектори. Когато Вилхелм Оранжски е обнародвал принципа на религиозна толерантност, той е мислел, че действа според Лутеровото учение за обръщането към съвестта и свободата на християнина. Всъщност Вилхелм е направил решаваща крачка към детайлна реконструкция на социалния ред и на самата култура.

Някогашното схващане, че единството на обществото изисква единство на религията не е лишено от основания. Ако гражданите трябва да се подчиняват на закона и да уважават управлението на гражданската власт, те трябва да вярват, че е морално правилно да правят това; че те не се подчиняват просто на каприза на овластените. За да бъде смятана за легитимна, властта трябва да се упражнява в името на някакъв авторитет, който е отвъд човешкия произвол и манипулация. Религията задължава и ограничава както тези, които са на власт, така и онези, върху които се упражнява властта. При подобен ред и поданикът, и управникът усещат, че са обединени в отговорността си към един авторитет, който надвишава и гвамата.

Днес подобен възглед за моралната легитимност и социалния ред изглежда отживял. Този по-предишен възглед обаче, не е бил отхвърлен, бидейки опроверган аргументирано, а по-скоро е бил изоставен по прагматически причини: спешната нужда да се възстанови социалния мир при не-

посредствената опасност от кървави религиозни конфликти е взела връх над останалите съображения. Поради отсъствието на религиозни начини за легитимация на управлението, развитие са получили алтернативни теории. Най-значителната сред тях е тази за представителното управление. Днес обаче, приетостта на тези теории на легитимацията все още почива повече на прагматични съображения, отколкото на убеждаващи аргументи.

III

След религиозните войни, основаването на обществото, правото и културата на религията е било заменено от друго, и това ново основание е било наречено човешка природа. Така възникват системите на естествения закон, естествената моралност, и дори естествената религия. И разбира се, налице е естествена теория за управлението, представена под формата на теориите за социалния договор. Подобни теории показват нуждата от гражданско управление, за да се обезпечи индивидуалното оцеляване с цената на естествената свобода на индивидите (напр., Хобс), или за да се осигури индивидуалната свобода в границите на разума и правото (напр., Лок). Теориите, които използват човешката природа като основание за политическия, правния и културния ред, способстват европейските народи да сложат край на периода на религиозните войни. Те също така правят възможна и навярно неизбежна автономията на секуларното общество и култура, които да бъдат решително независими от влиянието на Църквата и религиозната традиция.

Гореизложеното описание на възхода на секуларния социален ред се свързва с Вилхелм Дилтай. Разбира се съществуват и други теории. Най-известна вероятно е

тезата на Макс Вебер за произхода на модерния капитализъм. Според Вебер съвременният капитализъм не е продуциран от чисто икономически фактори, а се ражда от Калвиновата доктрина за предопределението и нейното влияние върху човешкото поведение. Калвин учи, че макар извечното Божие повеление, определящо избранничеството и отпадналостта на отделните индивиди да остава тайнствено, все пак за това дали даден човек е избран може да се предположи по неговото поведение. Ако той върши дела на преображение, вероятно е този човек да принадлежи към избраните. Следователно за калвиниста съществува мощна мотивация да живее по начин, който съответства на преобразения. Със земното си призвание, с добросъвестното изпълнение на длъга, към който е призван, човек свидетелства за преобразението. Така е и станало, твърди Вебер, че рационалният аскетизъм на първоначалните капиталисти е имал за свой източник неотмирната надежда на калвинистката гуховност. Тази гуховност обаче, се секуларизира, когато отгадеността, породена от нея, бива впрегната в служба на умножението на капитала. В крайна сметка, според Вебер, това продуцира капиталистическата система, която функционира по начин, твърде независим от породилата я религиозна мотивация.

При тези и други теории, религиозното съдържание е трансформирано в нещо иманентно и от този свят. Ханс Блуменберг е сред онези, които възразяват на подобни теории, защото те поставят съвременната култура в дълг на християнското минало и предпоставят, че истинската същност на съвременната култура принадлежи първоначално и най-истински на християнството. На този възглед Блуменберг възразява, че модерността се е еманципирала от подгискащите я претенции на християнската религия.

Не следите от християнството, а човешката автономия е формирала същността на модерния ум. В действителност обаче, тази позиция не е толкова далеч от теоретиците на секуларизацията, разгледани по-горе. Те също смятат, че религиозното наследство е било трансформирано в нещо радикално ново – толкова радикално, колкото може да се очаква, когато човечеството измести Бога от центъра.

Има обаче, един съществен недостатък и в двете позиции. Едната страна твърди, че процесите на секуларизация са причината за преминаването от средновековната към модерната култура. Другата обяснява това преминаване с еманципирането от религиозно-доминираната култура. И двете разглеждат възхода на модерната култура като преимуществено идеологически процес. Истината, твърдя аз, е, че въпросното преминаване не е било, или поне не най-вече, идеологически направлявано. Именно религиозната война и разрушаването на социалния мир правят необходимо изоставянето на предишната идея, за това, че публичната култура трябва да се основава върху религиозно единство. Всяко усилие да се разрешат конфликтите между религиозните партии са били напразни. Онези, които са се опитвали да се справят с това обстоятелство не са мислели, че се отвръщат от християнската вяра в стремежа си да намерят по-стабилна основа за социалния ред. С някои относително малки изключения, те са смятали себе си за искрени християни, и биха били скандализирани от мисълта, че лишават от обществено влияние християнските истини и християнската моралност.

Казано по друг начин, модерната еманципация от религията не е била съзнателно намерение, а резултат от продължително реконституиране на обществото вър-

ху основи, различни от тези на религиозната вяра. Онези, които са базирали публичната култура върху понятията за човешката природа, а не върху религията, не са целели скъсване с християнството. В действителност християнските идеи са продължили да бъдат социално ефективни, макар постепенно да са се преобразявали в секуларизирани убеждения, и не е чудно, че с времето мнозина са забравили откъде първоначално тези идеи са дошли.

Когато мислим за връзката между християнството и модерната култура, е важно да държим в съзнанието си следните фактори: първо, модерността не е изначално противопоставена на християнската вяра; второ, липсата на толерантност сред християните в пост-реформаторския период не е непосредствено отговорна за възхода на секуларистката култура. От това християните трябва да се поучат, че има спешна необходимост от преодоляване на наследените противоречия и възстановяване на някаква форма на единство сред тях. Освен това, идеята и практиката на търпимостта трябва да бъде инкорпорирана в християнското разбиране не само за свободата, но и за самата истина. Без тези промени – промени, които единствено християните могат да осъществят – е твърде неоснователно да се очаква съвременната култура да преразгледа изключването на религията от публичното пространство. Паметта за ролята на религията при възникването на модерността мощно засилва съвременния предразсъдък, че религията в публичното пространство е разделяща, нетолерантна и деструктивна за гражданското общество.

IV

Много често в самата сърцевина на модерната култура намираме двусмисленос-

ти, които са резултат от една понякога любопитна смес от християнски и не-християнски идеи. Най-значимият пример за това е модерната идея за свободата. Убеждението, че човешките същества са родени да бъдат свободни и че тази свобода трябва да бъде зачитана, има чисто християнски корени. Такова е библейското учение, че човеците са създадени по образ Божий и за общение с Бога. В действителност единствено общението с Бога ни прави истински свободни, според гумите на Христос (Иоан. 8:36) и св. ап. Павел (2Кор. 3:17). И докато всяко човешко същество е сътворено за да се радва на свободата, която идва от общението с Бога, единствено в Христос тази свобода се реализира напълно чрез изкуплението от греха и смъртта. Това е християнската идея за свободата.

Съвременната идея за свободата, най-впечатляващо представена от Джон Лок, се различава от християнския възглед по това, че се фокусира единствено върху естественото условие на човека. Тя се различава още и по това, че черпи от древните стоически идеи за естественото право. Стоиците учели, че първоначалната свобода и равенство на човеците в природно състояние са били загубени поради нуждите на живеенето в общество. Лок смята, че доктрината на Реформацията за свободата на християнина способства възстановяването на първоначалната свобода като актуалност в този живот. За разлика от по-късните либертинистки възгледи за индивидуалната свобода, Лок е убеден, че чистата свобода по необходимост е съединена с разума и, следователно, положително свързана със закона. В позицията на Лок отеква християнският възглед, че свободата зависи от това дали е свързана с доброто и, следователно, с Бога.

Преобладаващата днес идея за свобода-

та в нашите общества, е тази, че всяка личност има право да върши това, което желае. Свободата не се свързва с която и да било представа за доброто като конститутивно за самата свобода. Поради несъвършенството на човешкото историческо съществуване, всяка идея за свобода съдържа риск от злоупотреба, но има огромно значение дали се прави разлика между ползата от и злоупотребата със свободата. Когато такава разлика се прави, става възможно да се оспори отъждествяването на свободата и самоволието. Двусмислеността, внедрена в модерната идея за свободата, ни помага да разберем амбивалентността на секуларната култура, когато стане въпрос за ценностите въобще и нашата културна раздразнителност, когато трябва да утвърдим съдържанията и стандартите, според които се определя собствено културата. По отношение на ценностите и културните традиции, както и по отношение на въпросите за истината, преобладава един потребителски подход. Всеки избира според предпочитанията или изпитаните нужди. Разединението на идеята за свободата и идеята за истинното и доброто е голямата слабост на секуларистките общества.

V

Под влиянието на мислители като Макс Вебер, преобладаващото схващане за модерността е, че секуларизацията ще продължи да преобладава във всички аспекти на социалното и индивидуалното поведение, като религията ще бъде все повече изтласквана в периферията. През последните две или три десетилетия, обаче, стана ясно, че секуларизацията (или, както някои предпочитат, прогресивната модернизация) се изправи пред тежки проблеми. Напълно секуларизираният социален ред пороги чувството за безсмислие: в публичната сфера има вакуум на по-

литическия и културния живот и това предизвиква яростни изблици на неудовлетворение. В следствие на това трудно би било да се предвиди бъдещето на секуларисткото общество. То зависи отчасти от това докога повечето хора ще искат да плащат цената на безсмислито в замяна на самоволието, на неограничената свобода да вършат онова, което искат. Докато хората чувстват осигурени удобствата на изобилието, те навярно ще са склонни да толерират тези напрежения до безкрай. От друга страна, ирационалните реакции са непрегвидими, особено когато присъства чувство, че обществените институции не са легитимни. Обстоятелствата на модерното секуларно общество са по-несигурни отколкото ни се иска да видим. Онези, които различават опасността, призовават за преутвърждаване на традициите, определящи културата, и най-вече за преутвърждаване на религиозните корени на тези традиции. Подобен призив е несъмнено в полза на самото секуларистко общество. Религията като такава, обаче, слабо зависи от това дали на този призив ще се отзоват. В опровержение на широко изразяваните от религиозните люде преди две десетилетия тревоги, сега става очевидно, че бъдещето на религията е по-малко несигурно от бъдещето на секуларисткото общество. Секуларизацията съвсем не е неутържима сила. Колкото повече секуларизацията и така наречената прогресивна модернизация напредват, толкова повече те продуцират нужда от нещо друго, което да може да придаде смисъл на човешкия живот. Този смисъл, за да има полза от него, трябва да бъде схващан като гаден – не като гаден на нашето съществуване от нас самите, а от някакъв авторитет отвъд нашите възможности. Съживяването на религията и на квази-религиозните движения, което започна преди няколко десетилетия изненада интелектуалците, но то

можеше да се предвиди (и някои го предвидиха) като неминуем резултат от секуларизма.

Този възобновен интерес към религията, обаче, не винаги е обърнат към християнството. В някои общества и сектори на модерните общества, обръщането към християнството се явява изключение. Една от причините за това е предразсъдъкът в общественото съзнание на секуларистката култура срещу християнството като “конвенционална религия”. Това помага да се обясни широко разпространеният ентузиазъм към “алтернативните религии”. Друга причина, поради която много люде се интересуват от която и да било религия освен християнството, се крие в начина, по който църквите откликват на предизвикателството на секуларизма. И с това стигам до последния въпрос. Как църквите трябва да отговорят на секуларистката култура?

VI

Най-лошият начин да се отвърне на предизвикателството на секуларизма е адаптацията към секуларните стандарти на езика, мисълта и начина на живот. Ако членове на едно секуларистко общество въобще се обърнат към религията, те правят това, защото търсят нещо различно от предлаганото им вече от културата. Контрапродуктивно е да им се предлага религия в секуларен модус внимателно окастрена, за да не обиди секуларната им чувствителност. В тази връзка, изглежда главните църкви в Америка трябва все още да усвоят посланието на Дийн Кели в книгата му от преди четвърт век “Защо консервативните църкви нарастват”. Онова, което хората търсят в религията е една надеждна алтернатива на, или поне допълнение към живота в секуларисткото общество. Религията, която е “още от същото” едва

ли би била много интригуваща. Бързам да добавя, че това не е довод в полза на мъртвия традиционализъм. Старомодните начини, по които се извършват нещата в църквите, може да съдържат елементи непоносимо отегчителни и опразнени от смисъл. Християнството, предложено като алтернатива или допълнение към живота в едно секуларистко общество, трябва да бъде едновременно и енергично и надеждно. Най-вече, то трябва да е същностно различно и да предлага различност в начина на живот на хората. Когато посланието и ритуалът са нагостени, когато острите ръбове са изгладени, тогава хората са склонни да подозират, че клирът всъщност не вярва в нищо чак толкова различно. Надеждното и убедително представяне на онова, което отличава християнството не е въпрос на маркетинг. То е онова, което църквите дължат на хората в нашите секуларистки общества: възвестяването на Христос Възкръсналия, радостното свидетелство за новия живот в Христа, живот, който побеждава смъртта.

И както това не е аргумент в полза на традиционализма (държейки в паметта си полезното наблюдение на Ярослав Пеликан, че традицията е живата вяра на мъртвите, докато традиционализмът е мъртвата вяра на живите), така не е и аргумент за фундаментализма. Нека да допуснем, че понятието фундаментализъм е произволно употребявано днес, с цел да бъде заклемена всяка религия, която сериозно обижда секуларната чувствителност. Но под фундаментализъм аз имам пред вид религия, която с една неоправдана претенция за неоспоримост, отказва да приеме човешката способност за разсъждение. Противопоставянето на християнското възвание на духа на секуларизма трябва винаги да търси съюз с разума. Именно в духа на класическата християнска традиция, още от времето

на ранната Църква, се изковава един съюз с разума и истинната философия, за да се бори за световната валидност на християнското учение.

Секуларистите с право разобличават ирационализма, фанатичността и нетърпимостта, явяващи се в името на религията, дори и когато понякога го правят, за да дискредитират религията като такава. Автентичното християнско учение усвоява всичко, което е валидно в секуларистката култура, като в същото време предявява права към и фокусира вниманието си върху истината, която секуларисткият дух вече не смята за заслужаваща внимание. Християните могат уверено да правят това, защото знаят, че също както някога християнските доктрини са били предизвикани в името на разума и рационалния подход към истината, така днес самият секуларизъм е станал ирационален. В съвременните ни условия, присъства силно едно обещание за възобновяване на класическия съюз между християнската вяра и разума.

Християните, които претендират за разума обаче, трябва да са готови да приемат критиката и да култивират един етос на само-критика в собствените им общества. Традиционните доктрини и форми на духовност, заедно със самата Библия не са изключение от критическото дирене. Подобно търсене се изисква от съюза на вярата и разума. Християнската увереност в истината на Бога и Неговото откровение трябва да бъде гостатъчно жизнена, за да приеме, че истината не ще отстъпи на което и да било откритие на критическото дирене. Разбира се съществуват пристрастни и изкривени форми на критика, които предпоставят една секуларистка гледна точка, която е неизбежно враждебна към християнската вяра. За да процъфтява критическото търсене, подобни фалши-

ви критики трябва да бъдат твърдо разобличавани и да им се противопостави. Как да различим критическото търсене от критиката, която е покварена от презумпциите на секуларизма, е предмет за друга работа. Достатъчно е да кажем, че то може да се осъществи и трябва да се осъществи. Моята теза е, че, ако смятаме за нужно да защитаваме Божествено откритата истина от критическото търсене, всъщност ние показваме собственото си неверие. Подобно дирене, макар понякога да създава трудности, в крайна сметка ще усили блясъка на Божията истина. Увереността в тази истина – увереност, която се открива чрез възвестяване и живот – е единственият подходящ и стойностен отговор на предизвикателството на секуларизма.

Превод от английски: Слава Янакиева

Сектантство в Православието и Православие в сектантството¹

**Иоан (Шаховской),
архиеп. Сан-Франциски**

Архиепископ Иоан (Шаховской) е роден през 1902 г., в Москва. Учил в Александровския императорски Лицеј. В годините на революцията и гражданската война, все още мирянин, е служил в Бялата армия. Напуснал родината си през 1920 г. В емиграция завършва образованието си в Париж и в университета в Лувен (Белгия). Още като студент започва своята интелектуална дейност, издавайки списанието *Благонамеренный* (1926). На 5 септември 1926 г. на Св. Гора Атон е постриган в монашество, а през следващата 1927 г. е ръкоположен в свещенство в гр. Бела Църква в Югославия. От 1932 г. в продължение на 13 години, до 1945 г. е настоятел на руския храм Св. Владимир в Берлин. През този период пише и издава голяма част от своите съчинения. По време на войната мисионерства сред руските военнопленници в Германия. През 1946 г. отпътува в САЩ където прекарва втората половина от живота си. Там е ръкоположен за епископ в 1947 г. (отначало Бруклински, а впоследствие Сан-Франциски и Западно-американски). От 1961 г. е архиепископ Сан-Франциски, а през 1979 г., поради напредналата си възраст се оттегля на покой. Почива на 30 май 1979 г. в Санта-Барбара и е погребан в сръбското гробище в града.

Дълги години, в Германия архиепископ Иоан издава списанието *За Църквата*, а също списание *Летопис* (орган на православната култура) 1936-1937 г. Автор на многобройни статии, на църковни слова и беседи. Сред по-важните му книги са: *Църквата и светът* (1929), *Възможно ли е братството на религиите* (1934), *Разговор на седмица православни за София* (1936), *Философия на православно пастирство* (1938), *Правило на Духа* (1938), *Толстой и църквата* (1939), *Човекът и страхът* (1948), *Десет слова за вярата* (1950), *Писма за временното и вечното* (1960), *Книга на свидетелствата* (1965), *Диалог с църковна Русия* (1967), *Избрана лирика* (1974), *Апокалипсис на малкия грях* (Санкт-Петербург, 1997 посм.) и други.

1 Поместеното тук слово на архиепископ Иоан (Шаховской) е от книгата му *Правило на Духа* (Париж, 1938).

Погрешно е да се смята, че никої от православните в никакъв случай не е сектант и че никої от сектантите в никакъв случай не е православен. Не всеки, който е православен по име е такъв и по дух, и не всеки, който е сектант по име е такъв и по дух. В днешно време особено ние можем да срещнем "православен", който е истински сектант по своя дух – фанатичен, нелюбовен, рационално тесногърд, упорстващ върху човешката буква, не гладуващ и не жагуващ правдата Божия², но преситен от горделивата си правда, строго съгещ людето от висотата на тази своя мнима правда, която е външно-догматически права, но е лишена от рождение в Духа. И обратно, можем да срещнем сектант, който явно не разбира смисъла на православното служение на Бога в Дух и Истина, не признава един или друг израз на църковната истина, но въшност таи в себе си много истинно Божие, истински любвеобилно в Христа, истински братско към хората.

И наличието на подобни смешения в християнското общество не позволява да подхождаме лекомислено към въпроса за вероизповедните отношения. Сектантите грешат в неразбирането на Православието, но и ние, православните, не следваме своето Православие като не разбираме тях, сектантите, които понякога са удивително пламенно и чисто устремени към следването на Господа, към живота в Него, Единия...

Ограниченият, горд и болен човешки разум, непреобразен в Духа Божий, по еднакъв начин се стреми към разделение и търси повод за него – независимо на кого принадлежи – на православния или на сектанта.

Ние православните вярваме, духовно зрем, че имаме пълнотата на човешки изразената истина. Но това съвсем не

означава, че вече следваме тази пълнота на истината и че тази пълнота ни изпълва. Често ние я притежаваме само на думи, или мислим, че тя трябва да замени в околото ни гредата на нашата духовна леност. Но всичко това далеч не е така. Ние имаме истината, при това пълната, но да живеем в нея не желаем или не умеем, а често пъти просто не се стремим да живеем в нея, защото тя е твърде притесняваща за ветхия ни човек. Виж, да се погордеем, да се повеличаем със своята православност нямаме нищо против.

В същото това време сред иновороизповедните християни има множество живеещи в истината на Православието със своя дух. Има сектанти, които горят в дух и любов към Бога и към ближния много повече от някои други православни и именно този дух на горене на любовта към Бога и човека е признак за истинно жизнено Православие. Който сред православните го няма, той не е истински православен и който го има сред неправославните, той е истински православен. По човешки той се заблуждава, по човешки не разбира едно или друго, не вижда един или друг цвят в природата на света (духовен далтонизъм: не вижда например смисъла на иконите, на общението със светците отишли си от този свят), но по дух, по вътрешния си човек, той е верен и истинен, предан с нелицемерна любов на Живия Въплътен Бог, на Господа Исуса Христа – го смърт. Наличието на такива истинно православни християни се забелязва както сред православните по умоизповедание, така и сред римокатолиците, а също и сред протестантите от всички нюанси, към каквито принадлежат и руските сектанти, сектантизирали се, т. е., отделили се по ум и опит от догмати-

2. Мат. 5:6, Блажени гладните и жаждните за правда, защото те ще се наситят.

ческото изповедание на Църквата, отчасти поради неразбиране на това изповядване в Духа, отчасти поради лоши примери на осъществяване на това изповедание в живота.

На всеки православен е ясно, че православните по своето умоизповедание хора, често не само не представляват назидание за обществото, но дори непосредствено развъртават това общество. Да не споменаваме примери с политици и обществени деятели – това се отнася разбира се, и в голяма степен, до нас, до духовенството, което не винаги стои на духовната висота на Православието, независимо от ясното съзнание за истинността на своята Църква. А манастирите ... колко дълбинно неправославие, колко светски, тленен дух е имало току погмирената оежда на монаха. И всичко, което няма тежест и е гнило, е изплувало на повърхността на църковния живот и се е натрапвало на погледа, повече отколкото истинното смирение и самоотвержен труд на множеството пастири и монаси на истинното Православие, с живота си следващи Христос и умиращи в Христа. Революцията разкри, оголи слабия слой на православното руско свещенство, но тя и подчерта мъченическото изповедничество на православния живот у повечето свещеници. Някой беше казал, че наличието на сектантство показва религиозността на народа. Може да се каже и така: наличието на сектантство показва православността на народа, горението на неговия дух, стремлението му към идеала, жаждата му не по външната религия, но по вътрешната, жаждата за собствен сърдечен завет с Бога.

А именно това по същество е Православието. Православният, а още повече свещеникът, е винаги по-виновен за наличието на сектантството от самите сектанти. Да мисли така човек – не е ли да

мисли именно по православному, като взима върху себе си вината и отговорността за отделилите се братя. Не може да има Христова правда по друг начин, освен ако не вземем върху себе си вината. Човешката правда лесно може да се осъществи като се признаят за виновни сектантите, но Христовата правда е друга, "безумна" за света и мъдра само за Бога.

Нито чрез спорове, нито с препирание, нито с груби обвинения може да се покаже онази положителна сила на Божия Дух, Които живее в Православието, Които е самото Православие. Този Дух може да се изяви единствено в безумното, по човешки, отречение от своите разумни права и предоставянето на Съда на Духа.

В православната апологетика, трябва преди всичко да се поставя отчетливо и твърдо ударение върху разясняването на смисъла на вероучението и на показването на това вероучение в живота. Трябва ясно да се разбере, че Православието е страшен Огън като Светите Тайни. Този Огън или ще преобрази онези, които приемат Православието в пълнота, или ще ги изгори. Православието създаде духа на руския народ, но то и изгори руския народ. Не е вярно, че руският народ е изпепелен от болшевизма, той е изгорен от Православието, той направи себе си недостоен причастник на Светинята на Пълнотата на вярата и тази Светиня го опали. Това е законът на Духа Божий, законът на Църквата. Сектантството е неправославното търсене на пътищата на Православието. Поради немошната на човека то се извършва не в дълбочина, а на страни, т. е. не в догмата, а около догмата. Догматическият (чистият) живот около догмата е, разбира се, повече Православие от неdogматическия (блудния) живот в догмата. Това трябва да бъде разбрано с цялата яснота, с цялата опре-

геленост на Божието Слово, което направо посочва това – например в притчата за двамата синове, единият от които казал, че няма да изпълни отеческата воля, но я изпълнил, а другият казал, че ще я изпълни, но не я изпълнил. Изповядването на Символа на вярата е запечатване на Евангелието. Символът трябва да се изпълва в живота, да стане реалност. При един той е съвършено нереален в живота, макар този човек да го произнася всеки ден по време на молитва; при друг вярата се явява в живота му любовта към Господа Исуса Христа, към Небесния Отец и Светия Дух, и тя се отразява върху лицето му, в думите му, и във всичките му постъпки. Кои е по-близо до Царството Божие? Отговорът е ясен. Разбира се, че вторият, неправославният по име, но православен по дух и истина, научен от самия Дух.

Православните по самоизповедание, по самоутвърждение трябва да разберат, че Православието съвсем не е привилегия, нито е повод за осъждане на другите, нито е гордост. Напротив, Православието е смирение, изповядване на пълнотата на Истината. То е както правда, така и любов. Православието трябва да побеждава само със собственото си сияние, както и Сам Господ, и по никакъв начин не с оръжие, без значение дали е стоманено или словесно. Православието не сияе в православното общество – в онова, което се гордее със своето Православие. То сияе в онзи, който е смирен в своето Православие, който разбира чистотата на вярата не само със своя немоощен разум, но с духа си, с целия си живот. Красотата на Православието е дадена за спасение на людеите, а православните започнаха да я обръщат за осъждане и за погубване на хората. Може да се каже, че на земята няма съвършено православни хора, а има само частично православни и сами наричащи се православни, и такива, кои-

то не смятат, че са в Православието, но че са в Христовата Църква и живеят живот в Христа. Православието е слънчевата светлина, падаща върху земята. Тя свети за всички, но не всички биват осветени от нея, защото някой се намира под земята, друг е затворил прозорците си, а друг пък очите си... Но неволно възниква следният въпрос: не са ли тези мисли, макар и в най-малка мяра, отказ от чистотата на православната вяра, от онази чистота, заради която толкова кръв е била пролята и толкова ревност са проявили светите отци?

О не, това не е отказ от чистотата на православността, а защита и изповядване именно на нея.

Да вземем например почитането на светиите, молитвите към тях. Сектантът неразумно – не по дух – отрича тази област от живота на духа. Ние утвърждаваме нейната духовна реалност в Христа. Може ли да се спаси човек, който не признава тази реалност? Това е страшен въпрос. Може ли онова, което трябва да служи като помощ за спасението, да бъде предлог за осъждане, ако не се възползваме от тази помощ? Какво желаят светците – своето прославление или това на Бога? Разбира се, на Бога. И всяко истинно прославление на светиите е преди всичко прославление на Бога: "Дивен е Бог в светиите Си" (Дивенъ Богъ во святыхъ своихъ – Пс. 67:36)³ ... Значи, ако ние прославяме "направо" Бога и Го прославяме наистина, нелицемерно – светиите и ангелите, разбира се, ликуват, радват се, духовно целуват прославящия. И обратно, ако човек пее величание и акасти на светиите, а в живота си няма любов към техния дух – духът на Христовата чистота и правда, и любов – не се

3. Тук официалният български превод (Страшен си Ти, Боже, в Твоео светилище) не съответства на смисъла, който авторът има предвид, цитирайки църковно-славянския превод.

ли явява такъв човек повече поругател на светците, отколкото техен прославител? Благодарение на него, навярно, мнозина са престанали да прославят светиите, съблазнявайки се от тези резултати от неговото прославяне... О, колко троваво и грубо е плътското мъдруване на човека, как се разпъва пречистия Господен Дух в хората!

Установленията на Православната Църква са школа за духа, най-пригодната – ако бъде премината в духа. Всичко в Православната църква трябва да оживява и одухотворява. Ако човек се оземли – вината е негово. Ние, православните пастири, сме учители в Христа. Учителят е Един – Господ Иисус Христос, и никои друг – извън Него – не може да бъде учител. Ние учим само на повиновение Нему – Единия Учител. Ние не в свое име сме учители, а в името Христово. Но ето виждаме, че някой се е научил да бъде Христов ученик без нас. Тогава какво? Да въставаме ли срещу него, както апостолите искали да въстанат срещу онези, които “не ходят с тях” (Лук. 9:49)⁴, но получили достойно порицание от Учителя, което прилича и на нас, православните пастири. Ние трябва да се радваме, че човекът със силата на Всеомогъщия Дух, “Който диша където поиска” (идеже хошеть дышетъ)⁵, е преобразил живота си и принася плод Богу. Не ни е ясен пътят на Духа в този човек? Но няма сме поставени да съдим за пътищата на Духа, ако плодовете на Духа са налице пред очите ни. Казано ни е по плодовете да познаваме. А плодовете са ясно определени от апостола (1 Кор. 13:4-8)⁶. Непростимият грях е само един – този против Светия Дух, против любовта към Него. В този грях е повинен онзи, който обича неправдата, който възхвалява греха, който се наслаждава на злобата, и по никакъв начин не онзи, който умствено признава или не признава, т.е. който вижда или не вижда с душата си една или дру-

га истина. Ако аз съм духовен далтонист и не виждам един или друг цвят в природата на духовния свят, но останалите цветове виждам така, както ги виждат всички, няма ще съм отвергнат? По-скоро би трябвало да бъда предмет на специално попечение, на особено състрадание. Сектантът, който вярва в Пресветата Троица, в необходимостта от духовното раждане, в необходимостта от съзнателното отношение към кръщението, в необходимостта вярващият да не се срамува от вярата си сред равнодушните, но да я изповядва пред всички, който вярва във всяка дума на Священото Писание и от ревност по тази вяра счита за излишни всички други проявления на откровенията на Светия Дух в Църквата за 1900 години (откровения, които не противоречат, но разясняват скритното в Евангелието) – няма този сектант трябва да бъде злобно гонен от нас православните? В какво тогава ще бъде нашето Православие? Не само сектантите – тези наши братя по вяра в Единия Спасител и Изкупител на света – ние не трябва да гоним и осъждаме със злоба, раздразнение и грубост. Ние не смеем никого от люде-те да осъждаме със злоба или раздразнение. Ние можем да забележим грешката, слабостта, ако сами сме чисти, но съблезнуващи. С немилосърдие трябва да изгонваме само грубия дух на този свят от сърцето си. И тогава нашето Православие ще засияе. Защото е немислимо средството да оправдава целта. Не бива Пра-

4. А Йоан продума и рече: Наставниче, видяхме човек, който в Твое име изгонва бесове, и му забранихме, защото не ходи с нас.

5. Йоан 3:8; в синодалния превод на Библията: “Вятърът духа, дето иска”.

6. Любовта е дълготърпелива, пълна с благодат, любовта не завижда, любовта се не превъзнася, не се гордее, /не безчинствува, не гири своето, не се сърди, зло не мисли, /на неправда се не радва, а се радва на истина; /всичко извинява, на всичко вярва, на всичко се надява, всичко претърпява./Любовта никога не отпада, а другите дарби, ако са пророчества, ще престанат, ако са езици, ще замлъкнат, ако са знания, ще изчезнат.

вославието да се защитава по езически или по иудейски. Чистотата на Евангелския Дух – Светото Православие – следва да се защитава по евангелски, безстрастно, мъдро, с голяма любов към онази гуша, за която е пролята Богочовеческата кръв.

Да се хвърлят камъни е много лесно. И ветхият ни човек само търси позволени предлози за камък. Предлогът на ревността по вяра е най-удобният. Защищава се велика светиия – чистотата на вярата и духа! Именно тук, при защитата на светиията човек трябва да се облеche в светиия, да препаше чреслата си с пост и милостивост на духа. В това и ще бъде Православието на живота му.

Трябва открито да се признае този несъмнен факт, че сред всички изповедания на вярата в истинното Боговъплъщение, извършило се на земята в Господа Исуса Христа, Алфата и Омегата на спасението, сред всички призоваващи Светото Му Име – има духовно родени люде. И сред православните, и сред римо-католиците, и сред протестантите от различните направления и нюанси. Обратният факт пък е този, че и сред първите, и сред вторите, и сред третите има хора не родили се по дух в Христа, не възненавидели зло, не възлюбил Бог от цялото си сърце, от целия си разум. Всички тези, които Православната Църква приема без кръщение, всички те са християни – братя на православните в Христа, и отношението към тях трябва да е особено братско, любовно. Казваме особено, защото братско отношение трябва да има в човека и към всички хора. Как може православният да обърне някого във вярата, ако в него няма любов към този човек? Как ще разбере този човек вярата на любовта, ако не види любов у тези, които я проповядват?

Гордостта е мерзка пред Бога, и ние, православните, сега се вразумяваме не само

за греховете на своята плът, но и за греховете на духа си. "Защото казваш: богат съм... (православен!), а не знаеш, че ти си злочест и клет, сиромах, сляп и гол" (Откр. 3:17) – казва Господ на гордеещия се нелюбовен православен човек. Ще гоїде ли това благословено време, когато ще засияе истинното Православие в онези, които носят Неговото име?! Ще засияе ли кротостта, милостивостта, чистотата, нелицемерната любов за Христа към всеки човек, към всяка твар. В наши дни православната вяра сияе в мъченичеството на руските люде. Но и в някои сектанти, мъченици и изповедници, както и в католиците, които биват гонени и мъчени за Христовата вяра, се прославя Православието – истинното, нелицемерното, много по-чисто и свято, отколкото в хиляди топлохладни и боязливи, носещи само име, "че са живи" (Откр. 3:1), но всъщност мъртви последователи на нашето чисто догматическо учение.

Нашето Православие тук е само отблясък, само отзвук на небесното Православие, на неговата вечна истина и вечни съвършенства. То се отразява догматически чисто в учението на Православната Църква, но то е дух и живот и има за свой плод само живот. Православието е добрият плод, а за дървото следва да се съди само по плодовете му, по резултатите от неговото цъфтенение. Нека цветът да е некрасив, нека листата му са бодливи и сухи, нека дървото е нискорасло и невзрачно, нека дори е прекършено... Но ако плодът му е сладък, чист и питателен, то дървото е православно в плодността си. И обратно, дори цветовете и листата да са пишци, дори дървото да е огромно и чудно, ако плодът му е така горчив, че не може да се вкуси, отровен или нищожен, то нищо от това отличаващо се с вида си дърво няма да яви истината на Православието. И то ще бъде жалко като започне само да се изтъква и превъзнася над другите дървета.

Но в какво практически се състои духът на сектантството, против който трябва да се въоръжаваме с молитва и трезвение? Този дух е духът на душевна (не духовна) ревност. Това е рационализацията на вярата, съблюдаването на чистотата на вярата и загубата на дълбочината ѝ. Това е ущърб на любовта. Някои православни по сектантски защитават Православието си, служат си с текстовете на Писанието или каноните, като с тояги, воювайки със сектантите или пък със своите с православните (примерите на гревните и новите разколи), като защитават своята вяра без надежда на Бога, без любов към човека. И обратно, при някои сектанти се проявява православният дух по отношение на един или друг въпрос.

Например по отношение на неразбирането на общението с Небесната Църква (със светиите) – никої сектант не ще "признае" това общение и, нежелаейки да се приобщи към него по опита на Духа, горделиво ще отхвърля това общение. Но един сектант ще обвини православните в "идолопоклонство", а друг "ще отгаде съда на Бога" и само кротко ще се помоли за просвещаването на православните братя със светлината на истината. И единият и другият ще бъдат извън опита на православното общение с Небесната Църква, но единият ще бъде неправославно настроен (първият), а другият – православно, и независимо от своето неправославно изповедание на вярата, може би,

ще се окаже пред Бога по-православен, от оenzi православен, който общува със светиите чисто външно – обредно, но без да постъпва в живота според евангелските заповеди, без да се стреми със сърцето си към духа на светците.

Всички са повинни. "Няма нито един праведен" (Рим. 3: 10) – това трябва да се разбере. И не да се осъждаме един друг, но да си помагаме един на друг, да се учим на правда един от друг. Колко презгради ще паднат тогава!

Ако Господ Се бе ограничил с онези закони на спасението, които са понятни за човешкия ни ум, всички ние трябваше да погинем. За безмерно щастие на човека, това не е така. Законите на Божието спасение са по-широки от нашите разбирания, или по-точно – по-дълбоки. Защото Спасителят е Господ, а ние сме човечи, твар нищожна и окаяна пред Бога. "И всяка наша правда (е) като зацапана греха (Ис. 64:6)". Цялата ни православност действително е "като зацапана греха"... И съзнанието за това само изявява, само подчертава безмерната истина, дълбочина и величие на Православието.

Превод от руски: Слава Янакиева

Чакане и надежда.

Александър Кьосев - културолог, литературовед, доцент по история на новоевропейската култура в Софийския университет "Св. Климент Охридски". Една от активните публични фигури в съвременния български интелектуален живот, идентифициращ себе си с либералната идейна и политическа позиция. Автор на книгите *Пролетен вятър на Никола Фурнаджиев в художествения контекст на своето време*, София 1988 и *Българският канон?* (София 1998). Съавтор на колективния том *Post-theory, games and discursive resistance* (Albany 1995). През 1987-89 г. ръководи интелектуално-артистичния кръг Синтез, а между 1993 и 1999 г. участва и ръководи изследователски проекти към Отворено общество и Министерство на образованието, посветени на менталността на тоталитарния човек и на създаването и деструкцията на символния свят на комунизма. Понастоящем е академичен директор на Center for Advanced Studies в София.

На конференцията в Гьолечица, се появи многократно и в разни варианти едно твърдение: надеждата не е просто субективно психическо състояние на човека, а е екзистенциал, фундаментална форма на човешко съществуване. Чухме един или друг вариант на известни мисли: човек не преживява времето на своето съществуване освен като "бъдеще в настоящето" и "extensio animi" (Августин), като поредица от про-тенции¹, (Хусерл), като "забягване напред", "протягане напред", проект (Entwurf) (Хайдегер). Пример за това твърдение, беше и изказването на Николай Михайлов – че в отношението на човека към собственото му битие има първична жизнена свежест и виталност, спрегнати с доверие в тази виталност. Ще си позволя да перифразирам тази мисъл по вапцаровски: някак си от само себе си, от собствената си бодрост, човек вярва, че следващия миг, че следващите десет минути, че "утре", "животът ще бъде по-хубав"... Въпросът е: ако има такъв екзистенциал, то кое ни дава право да му даваме именно името "надежда"? Имената са винаги в отношение с други имена, със смислови ядра – а те с цели речници, разкази, доктрини, идеологии. В този смисъл даването на име, разбира се, не е невинен акт, защото може да придърпа "екзистенциала" към една доктрина (в случая християнската) и да го експроприира и монополизира така, че тази доктрина да стане глас и пророк на този екзистенциал. Впрочем, пародийната вапцаровска парафраза също би трябвало да ни погсети за това.

Моята теза ще бъде, че можем да говорим за празна потенция, чисто формална категория. Като чиста форма той е достъпен само чрез абстракция и с определени други символически техники (за тях ще стане дума по-долу). В реалния емпиричен и исторически живот празният екзистенциал винаги вече е добил някаква конкретна културно-историческа (т.е. изпълнена със съдържание) форма. В случая следвам посоката, в която Гадамер развива и преобразува Хайдегер – “захвърлеността в света” винаги е някаква конкретна културна захвърленост в определена традиция, която, както казва Гадамер, е преградсъдък, задаващ нашата страстна отвореност към света.

В този смисъл възниква съмнение, че “надежда” не може да се разглежда като името на празния (мислен като формално трансцендентално условие) темпорален екзистенциал, защото е по-скоро име на една негова историческа и религиозна конкретизация. Ако това твърдение е вярно, от него има важни следствия: конкретните културни форми са поместени в историята и могат да изживеят кризи, да се преоформят, да се дезинтегрират и пре-интегрират по нови начини. Което отваря възможността понятието “надежда” да “остарее” – да бъде реквизиит от една относително минала епоха и да е неотделимо от други нейни реквизиити. И като такава да бъде уязвимо на историческа критика.

* * *

Известно е, че Модерността отваря хоризонта на времето към безкрайни темпорални дълбочини и че задава модус на преживяване на времето като ново и младо, че културно валидната форма на колективния екзистенциал е ювенилна, активистка, привилегироваща началото,

тръгването, младите сили. За това говорят доминиращите публични метафори на младостта, делото, прогреса, развитието, авангарда и пр., както и от роящите се, новоотварящи се хоризонти на времето, за които говорят Козелек и Хабермас – ново, най-ново, най-най-ново време... Това е колективно усещане за определен безкрай на веригата от исторически мигове, който съвсем не е несъвместим с едно есхатологическо наследство, трансформирано в утопични картини на светло бъдеще. Впрочем тази културно-историческа форма на темпо-екзистенциала на Модерността се демонстрира не по-малко и от обратните метафори, говорещи за криза в същата темпорална “възраст” – това са огледалните образи “залез на запада”, “здрач на иголите”, “здрач на човечеството”, старост, болест на Европа, “криза на Духа” и пр.

За да добием усещане за историческата условност, с която се преживява времето, е достатъчен само един рязък контраст. Ще съпоставим този характерен за зрялата Модерност ювенилен активизъм като форма на преживяване на “безкрайността на бъдещето” и отвореността на темпоралните хоризонти с един пример от една по-ранна епоха. През 1630 английският писател и мислител Томас Браун заключава песимистично *“Светът върви към своя край. Неговата последна и окончателна болест ще го унищожи преди изпълването на 6000 годишния му срок, така както мен – преди 40 години. Вече е твърде късно човек да бъде честолобив. Големите промени на света са вече отминали и времето, което остава, е твърде късо за нашите планове...”* Както е известно, Реформацията, на която въпросният Браун е сравнително късен наследник, засилва апокалиптичния модус на изживяване на времето: краят е близо,

1. Про-тенция – от лат. – букв. протягане напред (б.рег.)

той ще дойде като крадец в нощта, надеждата не е насочена към светския вектор на времето и откриващите се нови и нови хоризонти, а към скорошното трансцендиране, към скока в един друг, истински и идеален свят, в който "надежда" не значи нищо друго освен "надежда да бъдеш спасен" в противоположност на отчаянието от това да бъдеш осъден.

Въпреки очевидния контраст между модерния активизъм-прогресизъм, и апокалиптичните визии на Реформацията, бихме могли да вдигнем по-високо равнището на абстракция и да видим общото: а то е, че и в двата случая културната форма на колективно-валидно преживяване на времето е дадена под формата на голям исторически Разказ. В единия случай това е разказът за свещената История, белязана от сътворението, грехопадението, инкарнацията, кръстната смърт, второто пришествие и Страшния съд (след който е възможно спасение на индивидуалната душа, а това именно се изживява като надежда). В другия случай това е разказът за историческите перипетии на колективната и индивидуална еманципация, водещ към "светлото бъдеще". Надеждата е неразкъсваемо свързана с първия от тези разкази. Тя е онова, което се е случило с темпоралния екзистенциал, след като той е бил вкаран в една свещена или приемана за свещена история. Екзистенциалът е получил конкретното си съдържание от есхатологичния хоризонт на тази история и обещаната от нея, финализираща всичко ценност – спасението на индивидуалната душа. Т.е. надеждата е надежда само в своята интегрална свързаност със свещения разказ². Но това значи, че традиционните значения на "надежда" (за някои те не са просто традиционни, а са дори канонични) са трудно отделими от конкретиката на този разказ и от свързаните с него ритуали и словесни жанрове.

В тях повтарящите са значения на "надежда" могат да бъдат описани приблизително така: тя е доверчивост едновременно в Завета, Господното обещание към праведните, но това доверие е неотделимо от усещането за всевиждащия поглед Господен и безкрайната Божия мощ, въздаваща възмездие, правда и любов. Надеждата осигурява крепкост на съкрушената от житейски неволи душа – но крепкостта е неотделима от упованието в Бога, "моята канара", както го нарича псалмопевецът. Тя е форма на радостно преживяване на времето, но няма ясна граница между ликуващата надежда и молитвата, зова-словослов към Божието всемилосърдие, пропита от увереност, че Той "ще чуе гласа ми" и че няма да забрави кротките, че ще помогне на отчаяните. Надеждата има и социално-морални измерения – тя е вяра в окончателната космическа справедливост: че именно Бог, всевиждащият, всемогъщият и всемилостивият право ще отсъди всички племена и народи, ще възмезди всички праведници и грешници. Последното е неотделимо от личната вяра, че в последна сметка ... "Ти избави душата ми от смърт" (Пс. 56:13). Но тази вяра в бъдещата справедливост е неотделима от представата за Божия град. В тази своя вписаност в идеалния образ на християнина, живеещ във вектора на Свещеното време, насочен към Апокалипсиса и Страшния съд, надеждата е трудно различима от другите християнски добродетели – от вярата и любовта. В последна сметка тя е само любов и вяра, които са придобили форма на очакване, на индивиду-

2. Разбира се, тук изрази като "разказ", "разкази" не бива да се тълкуват като поредици от случайни наративно съположени гуми, а като валидни културни форми в които, индивидуи и огромни социални колективи живеят в течение на векове – т.е. разказите са историзирани смислови светове (или историческите светове са наративизирани изначално, в самата си историко-онтологична структура).

дуално преживяване на течащото, изтичащото, отиващото към великия си край, Време. Казано на един друг език "надеждата" е комплексен феномен, който съединява **договора** (едновременно обещание и заповед) между Бога и човека, с усещането за Божието пронизващо **все-присъствие**; надеждата е **осигурената идентичност** (опората, крепкостта, коефициентът, който пази Аз-а в радости и отчаяния, във възходи и падения, в главоломността на житейските промени) и едновременно **осигурената комуникация с Големия Друг** (чуваемостта, размяната на послания) – и всичко това се смесва с **осигурената социалната справедливост** и **осигуреното преодоляване на човешката крайност**. Т.е. именно в и чрез синтеза на свещения разказ "надежда" се оказва синтетичната точка, осигуряваща едновременно модели за автореклексивно отношение на индивида, за отношение с останалия човешки свят и за отношение с големия, надчовешки Друг – всичко това пречупено през модела за позитивно преживяване на времето и човешката крайност.

Така "надежда" е християнско име, за което има смислов комплекс, част от речника на Свещения библейски разказ: извън този разказ и речник семантичният комплекс, който носи името, се разпада. Това, разбира се, не значи, че не съществува дума "надежда" във всички познати ни езици – то просто значи, че надеждата в други култури и религии няма онова водещо идеологическо място и че има други културни конотации. В други култури и религиозни светове речниковата единица "надежда" няма претенция да бъде единственото име на темпоралния екзистенциал, нито значи едновременно любов и вяра.

През епохата на секуларната модерност религиозният разказ бавно отстъпва в приватните пространства и изживява-

нето на времето обикновено се реализира чрез големия разказ за еманципацията на Човека, духовна и политическа, която му помага да постигне / изгради себе си – тук понятието Bildung³ и Гьотевата максима *Werde wer du bist!*⁴ са симптоматични. Подменя се почти целият ред от предишните религиозни конотации, "пълнещи" човешкото изживяване на времето: вярата в светлото бъдеще се обвързва не със Съд, Справедливост, Милост и Спасение, а със социален инженерен проект и вяра във всемогъществото на конструктивния човешки Разум, който създава щастлив свършен свят и "себе-реализация" на "същностно човешкото". Общуването с Големия божествен друг и любовта към него се подменя от визията за "щастливото братство", свободата и равенството на всички хора. Зовът на индивидуалната молитва се подменя от ликуването в "дружната песен". Като цяло религиозната форма на надеждата се подменя от утопията, една секуларна форма за преживяване на линейното историческо време. В утопическата форма единствено отношението към смъртта и крайността остават не-регулирани (единствено в определени екстремни утопии се мечтае за безсмъртие, за "възкресение на мъртвите" и пр.). Онова, което ни интересува обаче от нашето равнище на абстрация, е общото между надеждата и утопията: както твърдят редица мислители, утопията наследява много неща от религиозната надежда – и това е "принципът на надеждата". Според Блох компенсаторните (породени от потисничество, страдания и липси) мечти и фантазни образи имат онтологичен статут. Те, тези апокалиптични надежди на масите за един *Civitas Dei* на земята (Блох също ги тълкува като антропологическа даденост) – те са непосредств-

3. Bildung (нем.) – образование, формиране (б.р.)

4. *Werdw wer du bist* (нем.) - стани такъв, какъвто си.

веният двигател на бъдещето, разбирано като особен модус на едно диалектическо самотрансцендиращо се битие (Noch-Nicht-Sein) и оцветено, разбира се, в позитивни, близки до идеалните категории. Вероятно остатъчният есхатологизъм и представата за "изкупление" на всички минали обиди, страдания и несправедливости, праят от разумната "вяра", "утопията, превръщаща се в наука" за светлото бъдеще, не по-малко ирационална вяра от религиозната.

* * *

На това място бихме могли да повторим – на определено равнище на абстракция (в културната им оформеност като разказ) утопията и надеждата сякаш губят различията си. Тяхната различимост изглежда заплашена от едрата абстракция на един културно-исторически релативизъм. От подобна абстрактна перспектива и двете се оказват уязвими от онава, което Жан Франсоа Лиотар беше нарекал преди около 30 години "недоверие" към Големите разкази. Лиотар извежда това от доведеното докрай недоверие на рационалната наука към митическите разкази – но то има и други културно-социални корени. Началото му в края на 19 и зората на 20 век значително изпреварва епистемологическата самокритика, която науката прави на своите наративни основания – като фундаментално преживяване на европейското човечество след Първата и Втората световна война – едновременно криза на надеждата, но и криза на утопиите – т.е. като цялостна криза на Духа, както го нарича Пол Валери. Като културна форма и то трябва да има своите конкретизации и да бъде артикулирано в определени съдържателни културни кодове. През 20 век вариантите на тия кодове са много и се разпростират от култур-песимизма, през оконния опит на загубеното поколение и "общността на потресените" (Паточка) до

немислимата черта на Холокоста и неговата чудовищна "възвишеност". Тук нямам възможност да навлизам в културните детайли на тази колективна историческа форма на преживяване, разпростряло се от Жан Пол Сартр, Албер Камю и театъра на абсурда до саморазпадането на тоталитарния комунизъм, а с него и на лявата политическа есхатология. Както е известно, всичко това носи днес обобщеното име "загуба на трансценденция" – едно от най-страшните неща, които човечеството е преживяло, раждащо пост-модерната меланхолия, в която живеем.

Ще се спра все пак на един негов вариант: "недоверието" като "абсурд" – разбран тук като абсурден достъп до чистата абстрактност на темпоралния екзистенциал. Разбира се, като човешка културна конструкция "абсурдът" и "абсурдизмът" също са преходни и уязвими на критика (даже едва ли вече може да се твърди, че те са "нашата" съвременна форма на живот). За нас тук "абсурдът" ще бъде важен само като възможност за историческа критика на идеята, че надеждата е универсален екзистенциал.

Ще използвам интерпретация на Мартин Еслин на прочутата пиеса на Бекет "В очакване на Гого" (1952) от книгата му *The Theatre of the Absurd*, (Penguin Books, London – New York, 1961, 3 ed. 1968). Нейното използване и доразвиване би трябвало да ни осигури език, чрез който може да се говори за тези неща. Ще започна с едно по-категорично твърдение, което Еслин не прави пряко – че "В очакване на Гого" е пиеса, която изпразва понятието "надежда" от традиционните му съдържания и дава възможност на своя зрител/читател за момент да се докосне до преживяването на **празния екзистенциал** – под формата на чакане, което не е надежда.

* * *

Еслин отбелязва, че "божествената" конотация на името Годо (Godot) е съпроводена от други, доста странни в своето съжителство, конотации. На първо място Godot прилича на английската дума God във френски геноминатив – т.е. дори да става дума за очакване на Бога, това е някакъв малък Бог, сякаш чуждестранен и незначителен "Богчо". Заедно с това името на главния отсъстващ герой напомня според Еслин и на френския прякор на Чарли Чаплин Charlot – отново една интимно-умалителна форма, свързана със спомени за неми комедии и тяхната скечова техника и куклоподобни персонажи. На трето място той отбелязва, че името има и литературни асоциации в себе си – негов вариант (Godeu) се появява в пиесата на Балзак, *Le Faiseur*, в която по-същия начин един търговец обещава на своите кредитори, че ще се завърне неговия съдружник Годо (Godeau) и ще им плати.

Ако продължим направеното от Еслин, можем да кажем, че още в семантичната структура на името и възможните му асоциативни обвързвания става дума за блокаж на всички конкретни контексти. Нито един от тях не е достатъчен за интертекстуално дешифриране: името Godot не идва от библейския разказ, нито от чарличаплиновските комедии, нито от Балзаковата пиеса, то не е нито само възвишено, нито само смешно, нито само нелепо – то напомня за всички тях, но не принадлежи към нито един от техните определени и взаимноизключващи се светове. С това то сигнализира своята а-контекстуалност, абсурдна извънисторичност – т.е. това име въвежда друг модус на време-изживяване извън известните разкази. Времето, течащо в Бекетовата пиеса, се самоизключва от известните културно-темпорални форми, с които иначе асоциативно играе. Екстраполи-

райки, можем да кажем, че Бекет ни е представил, под формата на синекдоха, – тоталното самоизключване от всички известни темпорални контексти. Това самозключване остава в чист негативен модус на времето – на зрителя е внушено, че то е "време извън всички истории". Както ще видим по-долу, това не го превръща в абсолютен, религиозно извън-контекстуален миг, подобен на онзи, в който Бог повикал Аврам, а Аврам отговорил "Тук съм". Т.е. макар и извън историята, времето на пиесата не е метафизично време на екзистенциалния избор, в който човек е призван от Господ и отговаря на неговия зов (и съответно отправя своята надежда към неговия божествен обет) – защото, да не забравяме, това Аврамово време също се гради на разказ.

Пиесата тръгва от тази неяснота: не е ясно кой е Годо, какво той е обещал на Естрагон и Владимир, дали въобще нещо им е обещал, доколко определено и отговорно или пък съвсем смътно е обещанието. По този въпрос героите водят спорове помежду си: както посочва Еслин, Владимир помни някакво неясно обещание, а Естрагон нищо не помни и непрекъснато пита своя събеседник, за да се увери, че чака Годо и има смисъл да чака. Усещането за абсурдността на очакването на несигурно обещаното пристигане на Годо-Чаплин-Балзак се засилва от момчето-пратеник на Годо, за което не е ясно дали е същото в първото и във второто действие, нито е ясно дали търси именно тях и дали ги е виждало преди. По този начин, като следствие от абсурдистката геоконтекстуализираност на времето, идентичността на всички персонажи (и най-вече на обещаващия и очакващите обещаното) са под въпрос: в чакането, протичащо в това абсурдно време, няма ясен "обет" и "завет", в него не присъства нищо "крепко", което да дава опора на героите да бъдат себе си. По тази

причина и те са едновременно различни и трудно различими, на места зрителят е склонен да ги смесва.

Най-важното обаче е абсурдистката игра с религиозната идея за спасение. Еслин посочва, че Бекет се е интересувал твърде много от един пасаж в "Изповеди" на св. Августин, в който се казва – *"Не се отчайвай – един от тях (разбойниците, разпънати на кръстове отляво и отдясно на Христа, б.м. А.К.) беше спасен. Не приемай нищо за гадено – един от тях беше прокълнат и осъден."* Онова, което е вълнувало Бекет според Еслин, е че спасението може да зависи от една случайна забележка. Случайността на две-три подхвърлени гуми в един миг, влаган от случайността на страстите, определя вечността – това, че ще се окажеш библейска овца или библейска коза, ще седнеш отдясно или отляво на Бога. Дали ще бъдеш спасен или не – завинаги. Еслин посочва, че абсурдът произтича не само от неразбираемостта на Божествената милост или присъда; а и от това, колко лесно можем да си представим разменимостта на ролите (на разбойниците, на Каин и Авел, на спасения и осъдения и пр.) В последна сметка фаталната реплика на единия разбойник на кръста би могла да произтече от съвсем външни обстоятелства – прекалена болка, гняв, стрес, злобно избухване в момента – т.е. тя би могла при други обстоятелства, в друг момент да бъде и друга. Също така би могла да бъде друга и другата реплика, спасила втория разбойник. Всеки може да бъде в "обущата на другия" – пиесата буквалитизира и инсценира този английски идиом, защото обувките, които стягат Естрада в първо действие, са му точни във второто (същият ли е героят?, същите ли са обувките?). Когато двамата си мислят, че най-накрая Годо идва, то Владимир се радва, а Естрада тича и вика "Отивам в Ада!" – но зрителят няма и по-

нятие, защо единият е спасен (или мисли така), а другия – осъден (или мисли така). В обещанието за спасение и в реципрочната му надежда, заключава Еслин, има твърде много комар, те приличат на игра, в която шансовете са фифти-фифти (при това, посеща ни Еслин, чисто математическата вероятност за спасение намалява, само един от евангелистите, Лука, твърди, че единият разбойник е спасен, другите не правят никаква разлика между двамата разбойници, разпънати до Христа).

Да продължим тези мисли. Бекет е създал "лабораторно време", в което по странен начин се комбинират слепият случай и Божията милост/присъда – в такава темпоралност от гледна точка на човека Божията присъда по необходимост също става сяпа. Да допуснем, че човек може да различи добро от зло и да избере със свободна воля – но в състояние ли е да различи своя свободен от своя негодтам свободен, обусловен от обстоятелства, избор? Тук не работи възражението, че самият Бог със своето всемогъщество естествено би могъл да различи случайната от не-случайната постъпка на един човек, че той е "наг" и "отвъд" случайното и че неговите присъди се базират само на "същностни" избори на "същностния" човек, в "същностни" моменти. Причината е, че случайното по дефиниция се дефинира откъм човека, а не откъм Бога, у когото няма случайност. В цялата пиеса "топката е у човека", който чака някого – Бог или не-Бог, това не се разбира. Това лишава тока на времето от каквито и да е "съдбоносни" моменти, решаващи за верния и окончателен избор. Дори да допуснем обективна неравномерност на времето и делението на живота на случайни, обстоятелствено обусловени емпирични моменти, и на други – "същностни" и "метафизични" моменти на истинския избор пред лицето на веч-

ността”, то как е способен човекът – едно емпирично и обстоятелствено същество – да ги различи? А ако допуснем другата възможност – че не моментите определят изборите, а самите избори в своето вътрешно качество определят дали става дума за случайни или не-случайни актове (например, в един от тях реагира частичният и обстоятелствено обвързан човек – в другия “цялостният” човек в отношение с вечните неща), то самият човек остава в неведение по отношение кое кога се е случило: той самият не е в състояние да определи, а и не знае кой от неговите актове на избор ще бъде определен от Божията милост като случаен, и кой – като същностен и съответно вечно значим. А щом само Бог може да извърши това различаване, то не губи ли свободният избор на човека своето основание (не човек избира, а Бог различава “избор” от избор”) така всичко се превръща от гледна точка на самия човек отново в същото “фифти-фифти”.

За европейската християнска традиция, “надеждата” е била свързана с невидими логически нишки с проблема за избора и свободната воля; проблем, който Кант по-късно ще перифразира като “моралната каузалност”. В пиесата на Бекет моралната причинност се е смесила неразлично с оплетените външни и физически каузални редове, наречени “случай”, “обстоятелства”, “случайност”. С това собствената каузалност на свободата е под въпрос, автономността ѝ се е оказала хетерономна, и в последна сметка никога не знаеш дали изборът е наистина избор... А когато няма свобода на волята и избор, спасението се превръща или в една от много илюзии, или в милостив произвол на Бога. Това дава основания, есхатологичната крайна точка, превръщаща чакането в надежда, да бъде пародирана и по-нататък. Чакането на Естрагон и Владимир не е непременно някакво напрегна-

то емоционално и духовно състояние (каквото е надеждата) – то еднакво може да се окаже рутинно следване на празно обещание, християнска надежда или нещо, подобно на търговски договор: т.е. Божественият обет е неразличим от емпиричните обещания и контракти. Владимир протестира в пиесата, че те са спазили “своята част от договора”, а Гого го няма... В дневниците си Бекет прави интересна връзка между навика и автоматизма и подобно преживяване на времето: “Животът е навик... Навикът е общият термин за безбройните договори, сключени между безбройните субекти, които конституират индивида и техните безбройни корелативни обекти”. Чакането е форма на договор с нищото, който автоматично подължаваме да следваме – по силата на навика, не на самото чакане...

В последна сметка, хванати в тези неизречени в пиесата логически капани, героите на пиесата не извършват нищо, никакви избори, никакви активности – те просто чакат. Тяхното чакане е под знака на максима, която Еслин цитира: *God loves us dearly with some exception for reasons unknown*. С което, според Еслин, Бекет обръща прочутото *Credere quia absurdum est* (Да вярваш защото е абсурдно) в една не по-малко абсурдна буквализация: *Abusrdum est credere* (Абсурдно е да вярваш).

* * *

По този начин – като сблъсква, дава на късо и анхилира културни кодове и чрез това показва тяхната случайност – Бекет инсценира самата празна форма на екзистенциала. Времето в неговата пиеса се преживява като чисто, празно чакане, а не като пронизана от християнски асоциации надежда. Бог, Богчо, Чарли Чаплин, Балзак – с тези еkleктично събрани

имена се асоциират и взаимно унищожават различни разкази, в които и чрез които хората еднакво и еднакво безсмислено чакат. Така самите разкази са лишени от значение, те са външен коефициент на празната темпоралност, който може и да отпадне. По подобен начин в другата велика пиеса на Бекет "Краят на играта" фигурата на Христос е абсурдно объркана с тази на Мойсей и Буда, апокалипсисът е неразличим от сътворението, второто пришествие – от съществуването в рая. Важно е да се подчертае, че тази абсурдистка техника на културно и историческо де-контекстуализиране на времето, няма нищо общо с християнската пре-фигурация, същностното алегорично съвпадение и тъждество на моментите от Свещената история в съгбата на Божия син и на удържаната от Бога вечност. Бекетовото съвпадение е не максималното напълване със сакрален смисъл, а максималното изпразване от смисъл – демонстрация, че културните форми, в които човешкото време се преживява, са случайни, заменими, възможни за отхвърляне... че под тях има празен темпорален автоматизъм, чакане на ... на нещо или на нищо, без значение, защото всяка цел би била абсурдно ирелеватна към абсурдността на самия процес.

В последна сметка се оказва че чрез техниките на абсурдисткия театър, преживяването на времето е оголено от всяко идеологическо съдържание. То е освободено

от Разкази, от традиционни конотации, от емоционална напрегнатост: за да се окаже празна, неутрална и автоматизирана форма на чакане: надежда, сведена до чиста форма чрез изваждане и пародиране на всички традиционно прилежащи ѝ благородни съдържания.

* * *

Целта на горния анализ не е твърдението, че абсурдът е социално-валидната форма, чрез която преживяваме времето днес. Вероятно тези форми са много и трудно съвместими. Използвах пиесата на Бекет и анализа на Еслин само за да покажа, че съществува радикален опит на събличане на грехата на надеждата (а и на всички съдържателни идеологии) от начина, по който човешкото същество е в състояние да преживее времето. Това не ни позволява да говорим за надеждата днес в универсално-метафизичен план, сякаш тя е вечното ядро на човека. Вярата, надеждата и любовта са форма, в която огромни християнски колективи са преживявали векове наред своето отношение към времето. Не може да става и дума, че днес те вече не са актуални – милиони хора продължават да вярват и да живеят в тях. Въпросът е в това, че тяхната криза и критика също е добила историческа плът, и никой няма право да я забравя или да я обявява за несъществуваща.

Д-р Николай Михайлов

е завършил медицина, специалист по психиатрия. Има и висше богословско образование. Понастоящем е практикуващ психиатър.

**За унието и надеждата
Или за Естрагон¹ и жизнената бодрост**

Една дълга, но до голяма степен дискредитирана философска традиция учи, че човекът е комбинация на интелект и нагон. Нагонът е мислен в тази традиция като съпяща жизнена сила, като биологически напор, специализиран по отделни "направления", свързани основно със самосъхранението и с някои популярни телесни наслаждения. Както е известно, Фройд нари-

ча нагонното ниво на "психичния апарат" – То и го описва като функциониращо по принципа на удоволствието. Нагонът обича да се наслаждава, независимо от всички обстоятелства, наречени реалност. Нагонът е асоциален порив, безумна нужда. Тази естествена човешка "част" (участ), живее двуфазно – като състояние на нужда или състояние на

1. Персонаж от пиеса на Бекет "В очакване на Гого".

удовлетвореност – като приспано или будно – ритмизирано желание. Силата на нагона е мяра на човешката виталност.

Тази антропологична представа, доминираща през 19 век, наречен още “век на биологията” не предвижда “в границите на науката”, възможност за “хуманизиране” на човешката виталност. Високото човешко свойство, което класически наричат дух, е регламентирано в тази традиция като разумна сила, като интелект. От противоположната страна на този интелект живее своя заинатен живот нашето тяло – същото, което Франциск Асизки, нарича – по трогателния начин – “брат магаре”. Интелектът и виталната сфера (нагонната основа на човешката личност) са разединени радикално, човекът няма синтетичен център, няма дух. Човешката виталност не съдържа нищо духовно, а духът нищо витално. Виталната динамика е нагонно-биологичен феномен, телесна вибрация, обмяна на жизнените вещества. Духът е мислен в началото абстрактно, в стила на отвлечения спиритуализъм на класическата метафизика и е отменен накрая с акт на натуралистическа редукция. Човекът, съгласно тази редукция, е усложнен биологичен вид, снабден по силата на Дарвин и неговата Еволюция с особена способност, назована, както стана дума – ум. Този инструмент (умът) е свръхспециализирана биологична функция - или в духа на високата хуманистична риторика – привилегия на човешкия мозък – енигматична тъкан, “сиво вещество” – само по себе си апотеоз на човешката уникалност. Индивидуалното човешко същество – това рафинирано и все пак нещастно животно – е разположено някъде в подвижните пространства на културата, затлачено в троскот от имена. Нещо или нищо, каквото изберете – опаковано по символичен начин.

В границите на това сциентиско умозрение, все още преживявано от някои като първа философска очевидност, надеждата (при храбро постмодерно взирание) е интерпретирана като “празен екзистенциал”, гогоизирано “чакане”. Надеждата, казват склонните да мислят “постмодерно”, не присъства в човешката природа, защото няма такава природа, а в християнската теология – и само там. Не се среща под никакъв вид и на витално равнище. Надяващ се нагон е странна идея и много малка вероятност.

Между тази виталност и тази надежда няма “априорна синтетична връзка”. Човекът е такъв какъвто е и тази теология е такава каквато е, но какво общо между човека и неговата теология? Между Ест-рагон и четвъртото Евангелие? Човекът е вместилище (vehiculum), способен да поема разнообразни митологични съдържания, включително и християнски – ето защо той “не гиша вяра и не блика надежда” по силата на своята природа, а по силата на своята култура. Няма такава природа, има такава култура. Природата е минерали, фауна и флора. Няма силно надяваща се флора. И никои не отива на екскурзия в човека, а в природата.

Християнският “трафарет” надежда, употребен в контекста на нашите постхристиянски размишления, вторично рационализира или по-точно мистифицира елементарната жизнена богрост, открива я, тъй да се каже, на празно място, с прозирно и леко комично апологетично намерение. Тялото тананика богро-утопични песни (Вапцаров), които християните наричат надежда, а социалистите – скок от царството на необходимостта в царството на свободата. Всеки нарича универсалната “мускулна радост” на съветския физиолог И. П. Павлов както предпочита, по правото на своя собствен самоусет и любимо късогледство.

Впрочем християните са свободни да правят каквото си поискат с името надежда, защото им принадлежи по историческо наследство и по правото на тяхната набожност. Ретроспективно им се струва (на християните), че стават вярващи по настояване на човешката природа и по силата на естествения разум. Християните имат дълга история на упорити твърдения от името на естествения разум и от името на човешката природа. Да си припомним "душата е по природа християнка" (anima naturaliter christiana) на римския адвокат Тертулиан.

На свой ред невярващите – така излиза от тази теологическа парабола – правят "противоестествен избор" в момента на своя отказ да абсолютизират преходни културно-исторически модели и да кредитират митовете с доверие.

Надеждата е мит, мускулната радост – факт.

Естрагон и другите чакат с изтърбушена човечност нищото, наричано Годо. Празното празнува с подгънато коляно, облежнато върху торба от предразсъдъци. От времето на Ницше и със съгласието на Юлия Кръстева. Разменят Господ за човек на име Естрагон и наричат размяната еманципация. Правят го заради Истината и в името на някои приятни светски преимущества: банани, огледала и дискурси, но без метанаративи. И без надежда.

Душата на Естрагон е по природа християнка, независимо от всичко, което би могла да си помисли

Човешкото "чакане" на равнището на простия витален факт, в момента "жив съм" не е празен екзистенциал, не е втрещване в пустото с унищожени очи,

нито заварен предразсъдък (каквото и да е "метанаратив") – а желание да бъдеш – по модуса на човешката природа. Става дума за естествено "обнадежден" витален акт на самоутвърждение. Не биологично, а естествено, по природа – съвсем естествено протичащо. Нищо в човека не е просто биологично, просто душевно или просто духовно. Човекът е цялост (integritum) – психосоматично и пневматологично единство. Виталният акт имплицира очакване, проект, "предварителна надежда" за осъществимост на човешката потенция да бъдеш, да си, да живееш. Не физиологически, а по образа на тази виталност, по човешкия ѝ образ. Виталният акт е отначало спиритуализиран. Човешкото обстоятелство, наречено в биологията "инстинкт за самосъхранение", е винаги ситуиран, конкретно проблематизиран, "свърхинстинктивен" човешки проект. Виталното изречение "жив съм" е акт на констатация и акт на оценка – двуетинно действие, според което битието като битие е добро (esse qua esse bonum est) и по тази проста причина – желано. Този акт е спонтанен, предрефлексивно оценъчен, наивно-рефлексивен. Виталното изречение "жив съм" е статус и "казване", статус и проект, бъдеще в настоящето. Онтологичен манифест, казано с патетичен нюанс. Естествена жажда за вечност. Слово до словото.

Фундаменталният човешки опит има предпредикативна, предсловесна основа, инфраструктура от непосредствени значения. Светът се разкрива в дълбоките витални чувства, в афектите и страстите. Светът се разкрива в духа, в душата и в тялото. Светът се разкрива в човешкото цяло. Нещо от характера на нашето "битие в света" е уловимо само "емоционално" и в никакъв случай разсъдъчно. И съвсем в никакъв случай "пост/модерно".

Съществува опит на фундаменталното настроение (Stimmung), чрез което усещам себе си в битието и зная, че съм в него (Хайдегер). Този опит не е нито субективен, нито обективен, а онтологичен. Даден е до тази субект-обектна дихотомия. На позитивния полюс на този Stimmung "първата надежда" ни освещава за възможност в структурата на реалното. Фундаменталното настроение "надежда" не е субективно чувство, преходно възмущение, лирика – а "настроено" настроение, онтологичен строй. Надеждата не е конструкт, а екзистенциал.

Съществува "първа надежда", свързана с естествената обнадеженост на човека, с логосната му осветеност. "Съществува истинска светлина, която просветява всеки човек, идващ на света" (Йоан 1: 9) – и "втора надежда", надежда на родените от вода и Дух (Йоан 3: 5). Не разбираме докрай екзистенциалната динамика на тези две надежди, не ни е дадено да съдим. Вятърът духа, дето иска, и гласа му чуваме, но не знаем, отде иде и накъде отива (Йоан 3: 8).

От присъщото на всеки човек очакване, от "очакването по природа" до обетованата земя на надеждата няма естествен път, безусловно гарантиран преход. Човешката екзистенция е естествено футуризирана, но бъдещето е амбивалентно. В структурата на виталното очакване е "предвидена" възможност за неверие, за отказ. Има път през свободата – път на съгласие или на отказ. Има грама. Отказът овременява човешката екзистенция като движение към нищото и абсурдизира изходното чакане. Да си спомним Естрагон с истинска симпатия. Очакването без доверие кулминира в отчаяние. Очакването без доверие е движение без път. "Вечно" време. Отчаянието вярва, че нищото нищожества, превръща чакането в нарастване на пустото. Чо-

векът бива по свой избор фасциниран от тази възможност, струва му се романтична, "обиква" я по своему. Свободата "обиква" собственото си безгръбно гръно и нищо не може да я спре да го "обича". Съществува сатанински "ерос" на вечното пропагане – фантазма да убиеш, да бъдеш убит и да умреш. (Menninger). Шемет на самоунищожението.

Надеждата е очакване, което кредитира с доверие, защото имат Основание – преди всички мислими основания. Надеждата проявява собствената си природа при струпване на поводу за отчаяние. Надявам се без всякакво основание за надежда. Ето същинската надежда – безумна, зряща сила. Надеждата има тавтологична природа – надявам се, защото съм обнадежен, и агонална природа – надявам се въпреки всички налични основания да бъда отчаян. Смъртта е мяра на надеждата. Един път, към края постлан с оптимистични основания, не променя абсурдния характер на моята овремененост. Смъртта анулира ретроактивно смисъла на всеки миг в придвижването ни към края. Човекът е жив с ценностите на своя живот, въпреки смъртта – ако ценността е безсмъртна. Всяка автентична ценност е преживявана като по-силна от моя живот, по ценна от моя живот и по-дълбоко моя от собствения ми живот. Ценността е винаги Ти, заради което съм готов да умра, за да живея с Него. В перспективата на това осмисляне животът е сражение със смъртта, парадокс на възкръсващо умирање. Битка за вечен живот. Ценността е повече живот от собствения ми живот, защото е безсмъртна и само при това условие ценността е ценна. Всяка ценност е разположена в скута на вечното Ти (Бубер).

Надеждата не е проблем на волево усилие. Надеждата е интенционално невъзможна, тя не е атлетическа задача. Никой не мо-

же да мобилизира воля за смисъл, автоматично връчващ надежда. Смисълът на надеждата не бива конструиран, а открит. Не придобиват надежда с фокусиран натиск, с *tour de force*. Надеждата е радост, а не закана или стоическо усилие. Не съществува техника на надеждата. Съществува аскетика на надеждата, упражнение в надежда: преживяване на живота като изпитание, практика на жертвеност, творчество, размишление върху смъртта (Lain Entralgo).

Нищо от това, заради което си струва да живеем, не постига завършеност и пълнота – в този свят. Живеем във всички случаи с надежда. Попадаме в живота с вик и го напускаме с отворени очи.

Ако бъде промислена докрай, идеята за смъртна ценност ще се прояви като пошла идея, като абсурдистка поза. Литературата е загръстена с подобни жестове на отчаяна възвишеност. В по-ново време – Малро и Камю. Чрез латентна маневра, на която човешкото същество е без съмнение способно, отчаянието преживява тънка стилизация и поема контрабандно нещо от величието на човешката богоподобност. Отчаян бог – каква екзалтация на човешката гордост! Каква литературна кариера!

Животът е дар в условно наклонение. Актът на доверяване не е автоматизъм на човешката природа. Не ще и съмнение, нашето "чакане" може да изгуби своето доверие, да пропадне по пътя – потенциалите на отчаянието не са романтично преувеличение. Свободата е бездна с огнена природа – ад и рай без преходна възможност. Свободното битие на човека раздвоява човешката перспектива и граматизира човешката участ.

Нирвана, любов моя

Постхристиянският Запад е заприличал някак на Изток – много божества и много умора. Нашият свят се премества в тази духовна посока и тайно флиртува с Нирвана. Това се случва без мистическата сериозност на тази духовна традиция, а в лаицизирания вариант на безименна умора. "Краят на историята" е провалена академична хипотеза, но дълбинно-несъзнавано, изглежда валидна.

Изтокът е парадигма на "уморените" метафизични системи, на "бягащите" светогледи. Индуистко-будистката менталност няма перцепция за историческото време, тя съществува лишена от историческа цел. Позицията на тази менталност е медитативно-съзерцателна, лицата са обънати към безличен Абсолют – или към немислимото нищо на Нирвана. Незаменимият човешки лик е обикновен кармичен възел, безлична среща на причини и следствия. Човешкото същество е болка, произведена от невежество, от лоша посока на въображението – или от фундаменталната жизнена похот. Животът е нещастен метафизически случай, а животът – обект на състрадание и жал. Освобождението (Moksha) е геперсонализация, сваляне на кармичната маска. Всяка биография е метафизически нищожна – нищо повече от сомнамбулна хронология. Абсолютният хоризонт на желанието е свързан със загуба на името. Не съществува вечна памет за човешкото име. Имената са смъртни. Океанът е убежището – дълбоката и чиста тъжественост на Атман/Браман е голямото метафизично вълнение. Духовната територия на Изтока не спасява човешката личност, а я изоставя, без тъга и съжаление – в копнеж за блажена безличност. Този светоглед е утопия на разтварянето, на потъването, в предел – на угасването. Този свят е мистически очарован, обзет е

от дълбока трансперсонална носталгия. В обратна дълбинно-аналитична перспектива уморените фантазират отказ от раждане, вечност в амниотичния океан на утробата, сън в тялото на Magna mater. Индуисткият и будисткият свят (несекуларизираният народ на Изтока) копнее оттегляне от този призрак свят, от болката и похотта на индивидуализацията – тази менталност е априорно уморена от всяка възможна история и от всяка борба за спасение на човешкия образ.

Боже мой, Боже мой, защо съм те оставил

Секуларизацията на Запада изтласка огромни човешки маси на повърхността на историята, в плитките води на хедонизма. Последната утопия на разочарования Разум е свързана тъкмо с хедонизма, с идеята за наслаждение и епикурейска безметежност. Един вид утопия на светската нирвана, осъществима по финансов път. Политическите технологии функционират като инструмент на тази късна, хедонистична "надежда". Масовата позиция е пасивно-рецептивна, в перманентно очакване за дегустация на материални и културни блягове.

По външен парадокс и вътрешна неизбежност, доктрината на удоволствието е практикувана като развеселено отчаяние – на ръба на откровената меланхолия. Еманципираното либидо произвежда умора. Еротиката е смъртолюбива страст. Лошата безкрайност от жажда и удовлетворения, треската на сетивата, произвежда скука и тласка към униние. Една дълга кариера на телесната похот, ритуалите на поглъщането и екстаза изтощават жизнения ерос и пробуждат танаатофилен копнеж. Безкрайността на либидинозния стремеж, вечно "бягащият напред" либидинозен обект и непостижима

та пълнота на удовлетворението поражда в динамиката на желанието "мета-желание" за свобода от себе си, за смърт на либидинозната илюзия. Инстинктът към смъртта е уморен Ерос – разочарована похот. Танатос (libido moriendi) е гравитация към нищото, тяга към неорганичния покой на камъка (Фройд). Този умерен меланж на фиеста и траур е тънка декагентска игра, експеримент с голяма седуктивна сила. Принципът Нирвана е активизиран на Запад.

Светът живее в режим на униние, независимо от всичко, което ни разказват проците на жизнената богрост. Светът е уязвен от униние, казва Жорж Бернанос, знаменитият автор на романа "Под слънцето на Сатаната". Тъжни сме в онтологичната провинция. Нищо по-демократично от сломената надежда, от рутинизираното отчаяние. Унинието е деликатна стихия, кротко напредваща смърт. Унинието има мелодична природа. Съществува поетика на оттеглянето, на отронения есенен лист. Реквием за историческите усилия, с богом на утопиите. Плитките минути са всичко.

Манифестациите на дискретната отчаяност са тънка семиотична задача и във всички случаи – перспективно занимание. Съществува фанатизъм на жизнената богрост, парадоксално свързан с преживяването за провал. Жизнелюбивата логорея на световните медиуми е такава автосугестивна стратегия, перде срещу нищото. Хората на пост/модерния свят изглеждат делови, но са всъщност объркани – или пък просто уплашени от вездесъщото нищо, което шумно или безшумно нищожествува. Понякога се будят нощем, стреснати от дълбоко забравен въпрос. Взират се в мрака без отговор.

Хората изтласкват масово не сексуални травми и инцестни случки, както си

представя казионната анализа, а онтологичен глед. Глед за живот.

Идеята за истина е официално изоставена, патосът на истината е преживяван като инфантилен комплекс. На високо концептуално равнище се разгръща същинска битка за правото на лекомислие. Деконструират истините, чрез които човекът е жив с усърдието на деца, лобопитни да видят израчката си разтерзана. Наричат истината гняв срещу различието, стилизирана параноя. Истината е монологична, ексклузивна страст, тя твори фундаментализми и изгражда гета. Всеки произнасящ това име с почтена история претендира за безумен монопол и фиктивна собственост – обявява война срещу нормативната толерантност. Така мислят и така говорят. След всичко изречено и оспорено – истината се оказва консенсус за нейното несъществуване. Тази богра културна констатация увенчава дългата история на еманципирания Разум и легитимира пред съда на "просветеното" съзнание световната развеселеност. В максималната степен на иначе невъзможната искреност – Логосът е преживяван като власт, упражнявана върху свободата на каприза и покоя на телата. Логосът е саботаж срещу фундаменталното условие на езиковите и удоволствени игри. Подривна сила. Мизантроп. Съвременният свят съществува без трансцендентен хоризонт, със загубена аура (В. Бениамин).

Човекът, обаче, не е животно по тяло и атеист по ум, както изглежда от първо "пост/модерно" приближение. Човекът е в състояние на религация, на онтологична връзка с Бога. Интегралната човешка природа, която е одухотворено тяло или въплотен дух е същностно теоцентрична, ориентирана към битийна пълнота. Човекът е плурилатично същество, оскъдно същество към Пълнота.

Атеизмът е странно човешко състояние, мистерия на духовното самоотричане. Дух, който казва "няма ме", "измислен съм", ни сблъсква с изумителната възможност на човешката свобода. Такъв дух, отричащ себе си в името на свободата – в свое име, е феномен на метафизическа пародия и без колебание изречено – на някаква висока, патетична глупост. Няма никакво съмнение – на обакантеното от пропъдения Бог място в ума на човека се настанява безумие, възможност за чиста логорея. За лоша безкрайност от интерпретации, за луднала херменевтика. Дезонтологизираната свобода, "изтръгнатата" от Битието свобода е свобода без ум. Договор с нищото. Този вид безумие не е кротък аутизъм, а творческа страст, възхновена битка на ума със себе си, опит за себеизкореняване. Отричат абсолютното основание на човешкия дух в името на Истината, която предварително обявяват за несъществуваща. Отричат истината с нейна помощ, казват няма истина – това е истината. Жанрът на това жизнено поведение е трагедия с комичен привкус. Нуждаят се драматично от Бог, нужен им е в реалността на дълбокия човешкия опит, за да Го отрекат на повърхността в литературата и в социалния жест. Това е пошла воля за метафизически скандал, поза на самоизлъганото битие. Често пъти наричат тази поза смелост, но тя решително прилича повече на страх. На панически страх "да обърнеш очите на душата навътре", да срещнеш себе си пред лицето на Бога, без самозащитните стилизации на "културата" и фалшификациите на егото. Този архаичен ужас от дълбоката интроспекция асоциира образа на Бог с образа на дявол. Бог се превръща в източник на дърен ужас, в изпепеляваща стихия. Баща, който вместо хляб дава на сина си камък. Вярват и треперят нашите безбожници, богословстват инфернално. Онтоанализата на атеистичния

избор не убеждава никого в нищо, тя е безсилна да променя, защото кризата не е в ума, а във волята. В сърцето, ако тази гума все още има някаква комуникативна стойност. Вярата е решение на волята да придаде значение на знанието, което всяко човешко съществуване има по природа. По природа знаем, че животът е фундиран в абсолютен Смиъл, знаем го в естествената светлина на разума, в първите интуиции на нашето човешко съществуване. Изумителен и много зъл парадокс е, че именно в тази Светлина казват "мрак и нищо повече от мрак". Взирането в пародийната онтология на "отделно взетия" богоборчески дух ни сблъсква с мистическа тайна и предизвиква чувство, близко до религиозен трепет. Даваме си сметка за драматичния характер на нашата тукашност, за изпитанието да си жив. Атеизмът е негативна религаия, свързаност с Бога чрез отказ, чрез бунт. Обратна набожност.

Нищо по-отчаяно от битката с Бога и нищо по-скучно от тази човешка победа.

Непоследователността е великолепно и много често спасяващо човешко свойство. Обнадеждаващо е да научиш, че еднукой си прононсиран атеист е казус на детското противоречие, обикновено несъвпадение на "дискурс" и човечност. Едно говори, друго мисли, трето чувства и слава Богу. "Какъв атеист си ти? – пита риторично (ако не ме лъже паметта) Альоша Карамазов брат си Иван – Та ти обичаш живота". Какъв атеист си ти, щом го обичаш?

А на живота Живота обичаш ли?

Обичат. И децата си обичат, и себе си почитат, и постмодернизма притискат до сърцето си нежно.

И се надяват, но кривят от публиката. . .

Дилян Николчев е главен асистент по църковно право и устройство и управление на Българската Православна Църква. Специализирал е в Испания. Настоящем е член на редакционната колегия на сп. *Богословска мисъл*, издание на Богословския факултет на СУ. Автор на редица статии и студии, посветени предимно на църковно-правни въпроси; история на каноническото право, църковния брак и др.

За устава на Българската православна църква: необходимата реформа



Че една годишнина, каквато тези дни честваме – 50 години от възстановяване на патриаршеското достойнство на Българската православна църква (БПЦ), е важна за Православната ни Църква, за българския народ и държава, едва ли е нужно да се подчертава. С това са съгласни всички анализи. Но за нас учените, млади и стари, подобно честване има и друго – задължително научно измерение, което ни задължава, когато изследваме и пишем за Църквата ни да бъдем критични и обективни..

проблеми на българската православна църква

Щеше да бъде добре ако именно в тези дни можеха да се отправят по отношение на Православната ни църква само положителни научни констатации, но за съжаление статуквото на БПЦ днес и събитията, които съпътстват този неин 50-годишен период, се противопоставят на подобни тържествени претенции, а прогнозираното през последните години реституиране на значимостта ѝ (в широк смисъл на понятието) все още не е настъпило. Днес БПЦ е в криза и тази констатация не е теория. За това разбира се има различни обяснения. Едно от многото се свързва с нейната нормативна база и то в две посоки: Уставът на БПЦ, т.е. вътрешните правила за поведение, но също и специализираното законодателство на държавата, имащо отношение към нейния организационен и административен живот.

Надявам се, ясно е, че нямам намерение да осветлявам целия проблем от самото начало, поставяйки си задача за паралелен анализ – от една страна на Устава на БПЦ, а от друга – на наскоро приетият нов Закон за вероизповеданията. В този смисъл ще сведа личните си разсъждения и преценки единствено до Устава на БПЦ.

I. Уставът на БПЦ историческата истина за проектоподготовката и утвърждаването му

В началото на тази статия споменах, че БПЦ чества тези дни 50 години от възстановяване на патриаршеското си господство през 1953 г. Актът на възстановяване на българската Патриаршия се санкционира с проведения на 8 – 9 май с. г. III Църковно-народен събор (ЦНС), продължил своята дейност като Избирателен Патриаршески ЦНС (10 май). За наблюдателните, обаче, прави впечатление, че (и досега) действащият Устав на БПЦ, патриаршески по своята форма,

действа няколко години по-рано от посочената 1953 г.: неговата юридическа санкция от страна на държавата носи дата 31. 12. 1950 г. (т.е. в самото навечерие на новата 1951 година), а Св. Синод потвърждава същата регистрация на 02. 01. 1951 г. Следователно, през 1953 г. Третият ЦНС приема няколко козметични изменения на Устава, но не и самия Устав на БПЦ. Естествено възникват няколко сериозни и тревожни въпроси, чиито отговори е наложително днес да се дадат.

Историята на подготовката и утвърждаването на сега действащия Устав на БПЦ е ключът към отговорите на тези въпроси. За членовете на Църквата те звучат смущаващо, направо – неприятно. Възможно е такива твърдения да шокират по-радикално мислещите читатели. Възможно е те да смятат, че “говоря” по неточен начин. Но никої, който крачи през света с отворени очи и уши и който дълбоко вярва в Господ Иисус Христос и Неговите думи – *“Ще познаете истината, и истината ще ви направи свободни”* /Йоан 8:32/ – не може сериозно да твърди, че историята, около проектоподготовката и утвърждаване на църковния ни Устав не е от никакво значение за сегашното състояние на БПЦ, че в нея има само правда, а не неправда, че в крайна сметка Уставът канонично отговаря на съвременните нужди на Православната ни Църква, на изискванията за изборност и съборност в живота, устройството и управлението на БПЦ.

Все още никої не е посмял да анализира този проблем убедително; затова и аз трябва да се огранича тук само върху няколко предварителни и предпазливи забележки:

- във времето на проектоподготовка и приемане на Устава, България и БПЦ в частност, преживяват една от най-критичните и трагични страници от своята ис-

проблеми на българската православна църква

тория. Църквата е отделена от държавата чрез един едностранен и насилствен по своята същност конституционен акт (Од. 12. 1947 г.), извършен от страна на "отечественофронтовската власт".

- изцяло е отнето правото на БПЦ да извършва благотворителна дейност; въвежда се граждански брак и се изземват бракоразводните дела от правомощията на Църквата (пролетта на 1945 г.).

- през периода 1944 - 1953 г. репресиите срещу духовници, църковни служители и вярващи християни достигат злобещи мащаби: избити са стотици без съд и присъда, хиляди са изпратени в лагери; конфискува се или се одържавява имуществото и имоти на Църквата, ограничават се нейните финансови възможности. През същия период комунистическата власт налага кадрова политика в управлението на БПЦ, "подменяйки нелоялните" – с хора, послушни на ОФ власт. Такъв например е случаят с "оставката" на Екзарх Стефан (Об. 09. 1948 г.). Вероучението е "изхвърлено" от училищата.

- Законът за изповеданията утвърждава процеса на установяване на държавен контрол върху Църквата, като дава право на държавните органи да се намесват във вътрешния живот, религиозната дейност, самоорганизацията и самоуправлението на всички религиозни институции, в частност на БПЦ.

- БПЦ е изолирана от народа и особено от подрастващото поколение, въпреки проектираното и възстановено през 1953 г. патриаршеско достойнство.

В действителност обществено-политическата и вътрешно-църковната обстановка по време на проектоподготовката и утвърждаването на Устава на БПЦ е точно такава. Това, което днес със сигурност знаем е, че още през 1945 г., в тогавашна Отечествено-фронтва България се съставят две отделни комисии за изготвяне на проект за нов устав на БПЦ¹:

една от страна на Св. Синод и една на НС на ОФ. Свещеническият съюз, чиято управа е изцяло в "ръцете" на БРП /к/, също полага усилия за изработването на свой проектоустав. Дейността около работата за съставяне на проект за нов устав на няколко пъти е преустановявана, поради вътрешно и външно-политически съображения на тогавашната комунистическа власт. След "оставката" на Екзарх Стефан и заточването му в с. Баня, Карловско, натискът на болшевишката партия върху БПЦ се засилва още повече.

С 29-то постановление на Министерския съвет (от 17. 11. 1948 г.) се възлага на министъра на външните работи да "разпореди да бъде извършена и необходимата подготвителна работа във връзка с измененията и допълненията на Екзархийския устав с оглед демократизирането на Българската православна църква".² С възстановяване дейността на междуведомствените комисии (на Св. Синод и на Министерски съвет) става ясно, че комунистическата власт ще направи всичко възможно проектоустава на БПЦ да съдържа такива законодателни текстове, които да са изгодни за нейната политика. С тази задача е натоварен тогавашният директор на изповеданията г-р П. Тагаров. Последният не е съгласен с някои канонични изисквания, предлагани като уставен текст от Св. Синод и отнасящи се до "възрастта, образованието и прослужените години на свещениците за да участват в епархийските съвети, във Върховния църковен съвет, да стават архиерейски наместници, да бъдат избирани за членове на църковно-народния събор и пр."³

1. В началния етап по подготовката на съставяне на нов Устав се цели замяната на действащия Екзархийски устав с "актуален" такъв, тъй като все още идеята да възстановяване на патриаршеското достойнство на БПЦ не е повдигната.

2. ЦДА, ф. 165, оп. 4, а.е. 819.

3. ЦДА, ф. 165, оп. 3, а.е. 216.

проблеми на българската православна църква

Мотивите за подобни възражения от страна на комунистическата власт са ясни. Директорът на изповеданията е на мнение, че текстовете относно откриването на религиозни неделни вечерни училища трябва да се премахнат. Трябва да отпадат и всички текстове, *“отнасящи се до правото на църквата да развива широка благотворителна дейност, като постановления, противоречащи на закона за изповеданията”*.⁴ Освен това той счита за необходимо да отпадне и *“постановлението за събиране помощи и дажби от християните”*.⁵ Изпълнявайки волята на ОФ власт, Дирекцията на изповеданията налага още по-антиканонични законоположения, които трябва да намерят текстово изражение в новия Устав.⁶ От друга страна, нито една от по-съществени промени в текстовете на проектоустава, искани от държавните органи, не е възприета от Св. Синод. Така например, Св. Синод отхвърля *“участието в събора на представители на Националния съвет на Отечествения фронт, на Българската академия на науките и на Върховния съд на републиката”*,⁷ защото те противоречат на каноните на Църквата, както и не отговарят на постановленията на Конституцията, според които Църквата е отделена от държавата (чл. 78), и на Закона за изповеданията (чл. 5), според които по отношение на организационния си строеж, обредите и службите си вероизповеданията се ръководят от своите канони, догми и устава.⁸ Архиереите от Св. Синод упорито отказват да приемат, че във висшите църковни органи могат да участват хора без образование, при положение, че има достатъчно компетентни богослови с висше и средно богословско образование, а при разглеждането на въпроси на вярата, на догмите и каноническото устройство по време на събора ще са необходими именно такива специалисти. Архиереите са убедени, че лицата, заемащи висши църковни длъжности трябва да

имат поне средно, а най-добре висше богословско образование.⁹

Борбата между Св. Синод и комунистическата власт около текстовете на новия устав на БПЦ продължава до 31. 12. 1950 г. Това е Нова година – празник, тържествена атмосфера. В същия празничен ден Министерският съвет, без знанието на Св. Синод, регистрира Устава на БПЦ¹⁰ и то в този “правителствен” проектовариант, който Св. Синод не приема. Доказателство за това, че Св. Синод не е погодил, че Уставът на БПЦ е утвърден от Министерски съвет на 31.12.1950 г. (т.е. регистрационният акт е извършен без негово съгласие), е фактът, че на 02. 01. 1951 г., т.е. два дни по-късно, Св. Синод в пълен състав се

4. ЦДА, ф. 165, оп. 3, а.е. 216.

5. Пак там.

6. За желанието на управляващата комунистическа власт да наложи своята позиция по отношение текстовете от Устава ни дава информация и *“Протокол № 55 Заседание на 19 октомври /6.X. ст. ст./ 1950 г.”* на Св. Синод в пълен състав: *“§ 1. Високопреосвещените митрополити Сталинский и Преславски Йосиф и Старо-Загорский Климент, които Св. Синод беше определил за свои представители във водените с г. Директора на изповеданията разговори по проекто-устава на Църквата, докладваха, че вчера - 18. Октомври, подир обяд, са били повикани от г. Директора, който им предал, че по нареждане на Председателя на Министерския съвет г. Вълко Червенков, работата с изготвянето на устава на Църквата трябва да се ускори. Затова Св. Синод да побърза с разглеждането на направените от Дирекцията предложения и до петък да предостави проекто-устава в окончателна форма, тъй като в събота той щял да бъде разгледан от Министерския съвет. И г. Директорът добавил: “Ако се срещат затруднения, нека бъде поканен, за да дам указания”*. - Вж. ЦДА, ф. 549, о. 2, а.е. 1, л. 388.; И в този случай Св. Синод “протака” кодификационната си съвместна работа с Министерския съвет; търпението на комунистическата власт не трае дълго и така се стига до регистрирането на Устава на 31. 12. 1950 г.

7. Протокол Св. Синод пълен състав (ПС), № 23 от 23. 06. 1950.

8. Срв. пак там.

9. *Калканджиева, Д.* Българската православна църква и държавата 1944-1953. С., 1997, с. 317, 319.

10. Вж. факсимиле (с посочената дата) в печатното издание на Устава на Българската православна църква, С., 1993

проблеми на българската православна църква

събира на заседание, прави последен презлед на проектоустава на БПЦ и решава, че внесените по време на обсъждането му от архиереите изменения са окончателни. Затова, веднага след заседанието, митрополитите Доростоло-Червенски Михаил и Пловдивски Кирил представят в Дирекция на изповеданията един екземпляр от последния вариант на синодалния проектоустав (погнупсан от всички архиереи), с молба документът да се предаде на външния министър Владимир Поптомоу за одобрение и погнупсване.¹¹ *“Вечерта, същият ден, г. Директорът на изповеданията в частни срещи с някои синодални архиереи”*¹² (възможно при вдигане на новогодишния тост(?!), б. м.) поднася новината, че регистрацията на Устава на БПЦ е вече факт. Трудно е да си представи човек колко голяма почуда, изненада и обида са преживели синодалните архиереи, след като в очите им се казва, че Уставът на БПЦ е вече регистриран без тяхно знание и съгласие.

На следващия ден (03. 01. 1951 г.) двамата митрополити докладват за случилото се пред пълния състав на Св. Синод. Унижен, Св. Синод е принуден да приеме факта – утвърждаването на “правителствения” проектова вариант на Устава на БПЦ. Решението на архиереите е красноречиво: **“1. Да се счита, че Българската православна църква има вече одобрен нов УСТАВ и да почне да го прилага.”**¹³ **2. Да се отпрати чрез Дирекция на изповеданията писмо**¹⁴ **до Министерския съвет, в което да се нотифицира получаването на утвърдения устав”**.¹⁵

Днес, за мнозина от вярващите, тази история звучи смайващо. В действителност случаят е точно такъв, какъвто фактите го описват.

В интерес на обективната историческа истина трябва да подчертая, че не всички

като большевишки приумици намират място като законодателно текстово изражение в Устава на БПЦ. Така например, по негатам ясни причини, комунистическата власт се отказва от първоначалното настояване да бъде закрит пълният състав на Св. Синод¹⁶, както и противопоставянето на каноничното изискване – след овдовяване на патриаршеската катедра най-старшият по ръкоположение митрополит, член на намаления състав на Св. Синод, по право и привременно да става наместник-председател.¹⁷

Не малко “правителствени” текстове обаче и днес “отлежават” в Устава на БПЦ. Описвайки събитията, съпровождащи “борбите” около проектоустава на БПЦ, отбелязах насилственото налагане, от страна на комунистическата власт, на допустимостта за нисък образователен ценз на лица, заемащи отговорни църковни длъжности. Тези текстове и досега карат мнозина да недоумяват от подобно първобитно отношение на ръководни-

11. Протокол на Св. Синод (ПС), № 80 от 03. 01. 1951.; Всъщност, на Директора на изповеданията са предоставени два екземпляра от Устава - един “с изписаната резолюция” на Св. Синод “и един друг чист екземпляр от Устава”, който е трябвало да бъде одобрен и погнупсан от министър Вл. Поптомоу. - срв. там, цит. документ.

12. Пак там, цит. документ.

13. Навсякъде в статията, подчертаването на курсива - мой.

14. Изпратеното писмо от Св. Синод до Министъра на външните работи е с изх. № 1874 от 03. 04. 1950 г.

15. Протокол на Св. Синод (ПС), № 80 от 03. 01. 1951.

16. Срв. Гл. III от Ч. I от Устава на БПЦ.; По този повод Св. Синод в пълн състав взима следното решение: “Св. Синод не може да възприеме да се измени този член, както се иска в бележките на Дирекцията на изповеданията, и Св. Синод в пълн състав да бъде закрит: първо, това е повелително каноническо изискване и второ - това положение се е оказало най-полезно за църквата. Историческите условия наложиха едно временно отклонение от това каноническо изискване, намерило израз в стария Екзархийски устав”. - Протокол на Св. Синод (ПС), № 23 от 23. 06. 1950.

17. Срв. чл. 17 от Устава на БПЦ.

проблеми на българската православна църква

те църковни фактори към просветата и образованието. За да може мирянин – член в Устава на БПЦ – да бъде избран за член на Църковно-народния събор или в епархийския събор като епархийски изборител, то той трябва **“да има поне първоначално образование”** (чл. 58). Когато пък се провежда избор на свещеник в дадена енория, духовното лице, посочено от митрополита за председателстващ изборното събрание, се подпомага **“от двама грамотни и познати по своя честен и благочестив живот енорияши, посочени от събранието”** (чл. 85). В случай на избор на ново църковно настоятелство в съставни енории, енорийският свещеник **“упълномощава за свой заместник по един грамотен енорияш, имащ право на избираем за църковен настоятел”** (чл. 95). Тези преднамерено узаконени минималистични критерии към образователния ценз и интелектуалните качества на участващите активно в църковния живот са един от фрапиращите и емблематични недостатъци, намерили място в Устава на БПЦ.

Все в тази връзка нека да припомним, че във времето на проекто-подготовката и приемането на Устава на БПЦ, Св. Синод е изразявал твърдо несъгласие - в Патриаршеския Избирателен ЦНС да участват представители на държавните институции. В чл. 16, т. т. 4, 5, 6, 7, обаче, продължават да се “мъдрят” следните “канонични” текстове, сочещи участието в църковния събор на: *“представител на Националния съвет на Отечествения фронт”¹⁸; представител на Дирекция на изповеданията – Директора на изповеданията; представител на Българската академия на науките; представител на Върховния съд на Републиката*. Такива забележки ни водят може би твърде далеч, – в една откровено неканонична посока.

Всичко това обаче днес не обяснява цър-

ковното бездействие и нежелание за въцърковяване на Устава от страна на ръководните фактори в БПЦ. Тези, които посочените проблеми засягат, ги знаят много добре. За съжаление, обаче, за тях Устава на БПЦ е безкрайно далеч.

Останките (от миналото) от тази “зона на беззаконие” в живота на БПЦ са достатъчно важни, за да останем още при тях.

II. Устава на БПЦ езикови архаични и терминологични проблеми и нуждата от нова редакция

Очевидно е, че литературният език на всеки народ се развива с течение на времето. Това се отнася и до българския език. По един начин той звучи и се разбира през времето на средните векове, друго звучене има през 19 век и дори съвсем “наскоро” – в края на 40-те години на миналия век, времето на написването и утвърждаването на Устава на БПЦ. Днес този език може би звучи за читателя и адресата, към когото е насочен, “исторически добре”, но в същото време той създава в практиката на прилагане и не малко притеснения, особено когато това се отнася до правна норма.

Коментираната очевидна слабост в Устава на БПЦ не е трудна за разпознаване дори от обикновения читател. Масирано в Устава присъстват текстове, които отнемат гръха на читателя. Изреченията са дълги, изморителни, неясни, заемащи на места почти 1/3 от обема на книжната печатна страница. Архаичните текстове, съдържащи се в Устава, също дават основание за претенции, сочещи нуждата от нова езикова редакция на съвре-

18. Действието на тази правна норма е престанало да действа от само себе си, предвид обстоятелството, че правният субект вече не съществува в правното пространство. (Или - кой знае?!).

проблеми на българската православна църква

менен български език. Текстовете като например – **“Щом почне заседанието ... Като се свърши изборът, за станалото се написва изложение...”** (чл. 22)¹⁹, **“гласуването се повтаря докле трима клирици и четирима миряни...”** (чл. 33), само потвърждават налагащата се необходимост от редакторска намеса. В този смисъл е и прекалената разказвателна форма (в съчетание с архаични езикови паразити и повторения) на не малък брой законодателни текстове, като например: **“В уречения ден избирателите се събират след Божествена литургия у митрополитския дом, дето митрополитът или неговият заместник открива събранието, ако присъствуват поне 2/3 от всички епархийски избиратели. Ако ли не – отлага събранието за след един час, когато го открива, колкото и избиратели да присъстват”** (чл. 32). И още два, в известен смисъл произволни примера: **“Ако ли вишегласие не получи никой или получи само един избираем, гласоподаването се повтаря за едно или две лица, колкото трябва да добият вишегласие, дотогава, докле две лица бъдат избрани с пълно вишегласие. При избор на втория кандидат, с пълно вишегласие и при равно число гласове, се хвърля жребие”** (чл. 47); **“Патриархът или неговият заместник, като получи изложението за избора, прочита го в Св. Синод и ако избора се намери редовен, съставя се в тоя смисъл протокол. Инак - изборът се унищожава и в протоколната книга се излагат причините за това унищожение, а на наместника на овдовелия престол се възлага да произведе нов избор”** (чл. 49).

Към цитираните малобройни примери за езикови архаични недостатъци в Устава на БПЦ и нуждата от нова редакция биха могли да се прибавят и други. В този пункт те са само илюстрации. Следователно, нека (пожелателно е!) нашите архиереи да се опитат не само да ги “намерят”, но и да ги поправят. (Разчитам на

разума - естествената способност на човека!).

Както вече настоячиво загатнах, думите в правото не са теория. Понятията трябва да се научат да ходят, преди човек да може да започне нещо с тях. В значителна степен това се отнася до действащия за БПЦ Устав и произтичащите от него църковно-правни последици.

Без да се спирам в подробности, ще цитирам няколко законодателни текста от тази действаща за Православната ни църква канонична норма.

Във всички регламентирани уставни изборни канонични институти, по отношение процедурата за установяване на кворум за съборните събрания, “законодателят” е изложил своята мисъл чрез думи и понятия, които, най-мекото казано, будят недоумение. Така напр., в Част I, гл. I – **“Избиране на Патриарх”**, в която е заложена процедурата на избирателния пат-

19. Навсякъде в тази статия е използван (като източник при цитирането на уставни текстове) Устав на Българската православна църква (Второ издание), С., 1993. В тази връзка трябва да се каже, че Първото издание е отпечатано от Св. Синод през 50-те години на миналия век. Второто (цитирано тук) издание е отпечатано с лобезното спомоществувателство и финансова реализация на православната прицърковна организация “Св. Патриарх Евтимий Търновски”. И двете издания са вече библиографска рядкост. Това очевидно издателско бездействие на Св. Синод лишава от възможност членовете на БПЦ от познаване на уставните положения, имащи значение за църковния живот. Към тази критична бележка трябва да се добави и обстоятелството на почти вековното отсъствие на нови издания на Първи и Втори том на Правилата на православната църква с тълкуванията им (С., 1912, 1913), отпечатани преди войните в началото на миналия век. Още по-неразбираем е факта, че Трети том с Правилата и тълкуванията им (в които трябва да се съдържат половината от правилата на поместните събори и правилата на всички св. отци) и досега не е издаден. Оправданието на Св. Синод на БПЦ през всички тези десетилетия е, че финансовото състояние на Църквата ни след войните (!) е влошено и сборникът ще се отпечата при “благовреме” (!).

проблеми на българската православна църква

риаршески Църковно-народен събор, е продуциран следният текст: *“Ако се случи да не присъстват поне три четвърти от членовете на избирателния Църковно-народен събор, изборът се отлага за един час, след което се извършва, колкото и членове от събора да се явят”* (чл. 21). Тази законодателна формулировка се среща и по отношение и на останалите изборни институти. Мнозина се смеят, когато чуят подобна правна семантика. В контекста на общото състояние на БПЦ, и в частност нормативната ѝ база, тези текстове, разгледани отблизо, не би трябвало да имат комичен характер. Защото, буквалното тълкуване на цитирания текст – *“изборът се отлага за един час, след което се извършва, колкото и членове от събора да се явят”* – дава предпоставка за пряка злоупотреба с каноничния принцип за изборност и съборност. С други думи, текстът създава възможност да се игнорират голям брой мандато-носителите и представителства от църковно-народните избиратели, и едно лоби, най-hipотетично и вероятно от митрополити, да извърши избора на патриарх.

По отношение на изборните процедури във всички канонични институти, заложили нормативно в Устава, съществува и друг терминологичен проблем. Така напр., в Част I, гл. IV – *“Църковно-народен събор”* – всяка средно информирана “правна мисъл” изпада в недоумение от следния текст от чл. 33: *“Изборът става с тайно гласоподаване и пълно вишегласие, като всеки избирател гласува по за трима енорийски свещеници и четирима миряни. Ако от пръв път не се получи пълно вишегласие или се получи не за седмина, гласуването се повтаря за нужното число лица, докле трима клирици и четирима миряни получат вишегласие”*. (Отбелязвам: в този и подобни текстови случаи не коментирам архаичния и тромав бъл-

гарски литературен правен език. Този проблем бе предмет за анализ по-горе.) Вниманието на адресата, за когото е предназначен Устава, се провокира от заложените в текста юридически понятия – *“тайно гласоподаване и пълно вишегласие”*. Казано на по-достъпен език, термина *“пълно вишегласие”* отговаря в правната лексика на понятието *пълно мнозинство*. Известно е, че в областта на юриспруденцията се използват три терминологични понятия, които определят пълнотата и състава на мнозинството от гласували: 1/ обикновено мнозинство (т.е. мнозинство от петдесет плюс един); 2/ квалифицирано мнозинство (което може да бъде различно – 2/3, 3/4 и т.н., но то трябва изрично да бъде предварително упоменато като изискване в самата правна норма), и 3/ пълно или абсолютно мнозинство от 100% гласували участници в правното събитие. В този смисъл цитираният по-горе текст, при това – *“с тайно гласоподаване”*, звучи повече от абсурдно; той е в действителност една колизионна правна норма. Колизия в нормата се среща и при дефиниране на различни императивни изисквания, заложили в Устава. Така например, съществуват очевидни терминологични разминавания при определяне участниците в избирателния патриаршески ЦНС, от една страна, и участниците в ЦНС, от друга страна. В чл. 16, т. 2 напр. се казва, че в избора на патриарх участват *“по седем представители от всяка епархия – трима клирици и четирима миряни”*. В чл. 29, обаче, определящ състава на ЦНС, четем, че от всяка епархия участват *“по трима енорийски свещеници и четирима миряни”*. Колизията в случая с цитираната съпоставка е по отношение на използваните термини – *“трима клирици”* – *“трима енорийски свещеници”*. Волно или неволно “законодателят” е изразил неправилно мисълта си, като в първия случай думата (“клирици”) по правило

проблеми на българската православна църква

визира по-широк кръг от духовници, включващ в това число и свещенослужители-монаси. Прочее, колизия съществува и при терминологичната употреба в един и същи каноничен институт: в цитирания чл. 29 от гл. IV се говори за **“енорийски свещеника”**, а в чл. 33 (споменат по-горе) от същата глава се употребява думата **“клирици”**.

Терминологични парадокси срещаме и по отношение на другите участници в тези гва съборни института – Избирателния Патриаршески ЦНС и ЦНС. В чл. 16, т. 3 четем, че при избора на патриарх взема участие **“представител на ставропигиалните манастири, посочен от техните игумени”**. В чл. 29, отнасящ се до представителството на ставропигиалните манастири в ЦНС, редакцията има вече друго звучене: **“един представител на ставропигиалните манастири, избран от техните игумени”**. И в този пример съществува колизия в правната норма: в единия случай се казва **“посочен”**, в другия – **“избран”**. Открит остава въпросът: как се **“посочва”** съответния избираем за църковно-народен **представител**, или как се **“избира”**. За съжаление правилник за тази процедура така и не съществува във вътрешното правно пространство на БПЦ.

Подобни терминологични противоречия присъстват на още не малко места в Устава. Те не са случайни. Първопричината за тези колизии се крие (както вече отбелязах) в самата история на проекто-подготовка и утвърждаване на настоящия Устав през 1950 г.

III. Канонични празноти (по същество) в Устава на БПЦ

Като преподавател по Църковно право и Устройство и управление на БПЦ в Богословския факултет към СУ “Св. Климент

Охридски” към мен често се обръщат за съвет и консултация по конкретни практически въпроси – както свещенослужители, така и обикновени миряни, служители в различни сфери на държавно-обществения живот, като напр. журналисти, адвокати, друзи. В голям брой от случаите те търсят съвет или мнение за разрешаване на конкретен възникнал каноничен проблем.

Така например, твърде често в църковната практика се засяга проблематика, свързана с института Брак и семейство. Как трябва да се постъпи в един или друг случай, към кого да се обърнат заинтересованите страни, на основание на коя действаща (от поместното ни законодателство) канонична норма упълномощените църковни съдебни власти могат да разрешат възникналият църковно-правен проблем? Наистина, болезнени за мнозина въпроси! В действителност един значителен и очебиен пропуск в действащото българско църковно законодателство – отсъствието на канонична регламентация (в Устава), относно института Брак – поставя пред невъзможност за правилен и коректен отговор дори и експертите по Църковно право. Следователно, на практика БПЦ е абдикирала от каноничното регулиране на семейно-брачните отношения. Оправданието, че брачният институт, от юридическа гледна точка, е изцяло в “ръцете” на държавата, произнасяно често от наши висши архиереи, не звучи сериозно и убедително. Така не бива и не може да се проповядва! Слабостта на подобни неотговорни “екстраполяции” се състои в това, че църковният Брак има освен чисто материални измерения при възникнали правни конфликти (напр. разделяне на имущество, въпроси за наследство и т.н.), и дълбока духовна, мистична страна. С други думи, Бракът и семейството имат за Православната църква изключително голямо религиозно

проблеми на българската православна църква

значение и техният духовен облик, според църковната традиция, се регламентира от църковните правила за поведение, съобразени, разбира се, с изискванията на гражданското законодателство. Ето защо остава да виса въпросът: защо отсъства в Устава на БПЦ църковно-правния институт Брак и семейство?! И докато отговорът на този въпрос, отнасящ се до годините, преживяни от БПЦ и народа ни преди 1989 г., е ясен, то отсъствието на адекватност от страна на ръководните църковни среди, по отношение на тази празнота в църковния живот, е повече от обезпокоителна.

Решително нямам намерение с критичното посочване на празноти в Устава на БПЦ да внушавам нецърковни позиции. Основният мотив на моя текст обаче е ясен: нужно е "допълване на празнотата", за да се изпълни всяка правда (срв. Мат. 3:15).

Празнота в Устава на БПЦ се забелязва и по отношение отсъствието на т. нар. "Основателски", или известен още като "Ктиторски", дарителски институт. Вестникарските страници често ни поднасят новини за инициативата на отделни благочестиви християни да построят за своя сметка храм, манастир или някое благотворително учреждение, да осигуряват възнаграждение на свещениците и другите служещи при храма лица. Това са, бих казал, добри новини. Често обаче те придобиват изражение на негативна сензация. Възникват конфликти: митрополитът отказвал благословение на подобно благочестиво начинание; епархийският епископ, съвместно с епархийския съвет, не одобрили предложения от ктиторите свещеник, който те и енорияшите желаят за техен духовен пастир; ктиторът "Х" дарява (преотстъпва за ползване) построено място за неделно църковно училище с предварителното условие, че то ще

премине във фактическо владение едва след неговата кончина, но архиерейският наместник не е съгласен, и т.н. Кои регламентира решаването на възникнали подобни казуси? На какво църковно-правно основание? Във всички случаи, изглежда (както намекнах по-горе при коментара за липсата на брачен институт), – само въз основа прилагане на правото по аналогия.

В тази връзка трябва да се каже, че ние живеем в конкретно време, съобразено с конкретни юридически обстоятелства. Тоест, днес не е времето на Византия, или времето на Първото, Второто или Третото българско царство със съответните действащи законодателни системи. Юридическите реалии са коренно различни; днес съществуват ред държавни законодателни изисквания по отношение правата върху материалната собственост, с които църковното ни законодателство по необходимост е задължено да се съобразява. И това необходимо изискване е не само от гледна точка на прагматизма; то има значение и за обновление – обновление чрез традиция – на Църквата във времето, в което реално живеем.

IV. Устава на БПЦ за някои случаи на неправилна канонична и правна интерпретация

Положението в БПЦ след демократичните промени през 1989 г. бързо заприлича на буре с барут. Достатъчно бе само една искра – искра на надеждата, породена от желанието на мнозинството от православните българи за адекватност в поведението на нашите родни архиепери, или искра на възбудата, предизвикана от искрени или не дотам (користни) желания за реституция във всяко едно отношение на църковния живот, и "старата църковна сграда" (в добрия смисъл на метафора-

проблеми на българската православна църква

та) започна да се клати. Резултатът бе – разкол. Изведнъж всичко стана неустойчиво. Пред по-възбудените “духове” се откриха нови възможности за промяна; създаде се алтернативен синод. В голяма степен обвиненията, които се отправиха към Св. Синод на БПЦ бяха справедливи. Обратно, в тази обществено-политическа и икономическа еуфория каноничният Синод, втрепенчил се в себе си след 50 години летаргия, твърдо отстояваше своите привилегии, опитвайки се да демонстрира опити за обновление. Но злонамереното незачитане на православните потребности на българския народ, от страна не само на отделни архиереи, но и на Св. Синод като цяло, доведе до натрупване на енергия и конфликти и засилваща се, и изпълнена с напрежение конфронтация. С други думи, Св. Синод не можа да избяга, да скъса със своето политическо минало; опитва се и днес да оцелее сред апатично личностно и политическо покорство, убежища на лично щастие и проявяващ се понякога напразен протест.

Само няколко примера (предвид коментиранията тема) са достатъчни, за да се разбере неадекватността на поведението (за съжаление!) на Св. Синод на БПЦ.

Смесвайки различните конфликти, възникнали в средата на самата ни църковно-обществена действителност през последните години – с Устава на БПЦ – Св. Синод използваше често квази канонични аргументи, с цел своята защита. Един от тях бе широко афишираната интерпретация на чл. 14 от Устава (“*Той служи пожизнено*”) за пожизнеността на Патриарха. Подобно “разтегливо” тълкуване обаче е дълбоко погрешно от гледна точка на Православната църква, в частност на нейното Църковно право.

Както е известно църковната йерархия бива два вида – благодатна и административна.

От своя страна благодатната йерархия има три степени, най-висока от които е епископската. Патриаршеското служене е епископско служене в по-висша (административна) форма; патриаршеската катедра се заема не чрез тайнството хиротония (ръкоположение), а чрез избор, в който (по Устава на БПЦ) участват представители на клира и на вярващият християнски народ. Избран за патриарх, Предстоятелят на поместната църква (“*първ между равни*” с останалите епископи) става носител освен на благодатно – и на административно служене.

Във всички случаи (с изключение на случаите, когато той изпадне в ерес) той запазва пожизненост на своето благодатно служене до края на живота си. В този смисъл той е наистина пожизнен. Нещо повече: може да се каже, че патриархът (а също и митрополитът) е и “следпожизнен”: независимо, че той би могъл да не заема вече административно патриаршеската катедра, че дори вече да не е между живите, той продължава да се титулува като Патриарх Български и носи достойнството “Блаженство”. Аналогично, когато един професор (например) се пенсионира, но продължава да преподава своята дисциплина в даден факултет, същият губи административната си функция (длъжност), но запазва своята научна степен и звание; дори когато почине, на неговия гроб и пред неговото име стои надпис “професор”.

Административната пожизненост на патриарха (а също и на митрополита), обаче, е условна; тя не е императивна. Административното служене е пожизнено в този смисъл, че не е ограничено от мандатност по време и възраст (напр. – 5 години, 10 години, 20 години, или ограничаването с определена възраст, напр. 75 годишна възраст). Освобождаването и отзоваването от патри-

проблеми на българската православна църква

аршеския пост - от административното служене на епископа, се обуславя от наличността на съответни причини: канонически престъпления, неработоспособност, болест и старост. В този смисъл патриархът, за да изпълнява пожизнено своето административно служене, е необходимо да отговаря винаги на всички тези условия и качества, на които е отговорен по време (в деня) на неговия избор. Когато вече не отговаря дори на едно от тези условия (да е физически и психически здрав; да притежава административни способности и умения да ръководи и управлява; да се отличава с православно поведение и мисъл и точно да съблюдава църковните канони; да се радва на добро име и доверие пред народ и държава) той "престава" от административно служене, оттегля се в "покой", или, в случай, че извърши канонически престъпления - изтърпява църковно наказание.

Мисълта за разграничаване на полагаемите права и задължения на патриарха и митрополитите никак не е нова. Тя е намерила писмено каноническо изражение на основание съборната църковна традиция и практика през вековете. Поредица от канони (от т. нар. *свод от канони*) предвиждат процедури за отнемане правото на административно служене. Защо отсъстват тези норми в Устава на БПЦ? Защо в поместното ни "църковно правило" присъстват като цяло единствено само двата елемента на правната норма - хипотезис и диспозиция, а регламентация на санкцията е почти забележима? Подобни въпроси и разсъждения са от голямо значение и те все по-настоятелно ще се задават в бъдеще.

Има и една друга причина, поради която парадоксът "пожизненост" не трябва повече да се "проповядва". Логиката на подобна интерпретация изключително на-

помня на римокатолическото учение за непогрешимостта и пожизнеността на папата. А това вече придобива израз на ерес за Православната ни църква. Това също не е теория.

Другият пример за несъстоятелност в канонично-административното поведение на висшия клир на БПЦ и неправилната интерпретация и прилагане на Устава се отнася до взетите от V ЦНС решения за учредяване на две нови епархии (в рамките на диоцеза на Православната ни църква), чрез конюнктурно (според убеждението ми) разделение на Врачанска и Доростоло-Червенска епархии. Всъщност скритите и премълчавани причини за това разделение на две епархии и създаване на нови две, не са най-съществената част от проблема. Днес всеки пълнолетен в страната ни си спомня, че през 1998 г. (30. 09 - 01. 10) в София, в патриаршеската катедрала "Св. Александър Невски", се проведе събор на епископи от всички Православни църкви. Съборът беше обявен като "Всеpravославен", а целта на неговото свикване бе да се сложи край на разделението в БПЦ. Без да гадаем върху причината за взетото съборно решение за разделяне на Врачанска епархия на две - Врачанска и Плевенска, задължени сме да приемем този факт. Странно е обаче, че въпросното решение, което впрочем е от административно-канонично естество, се схвана от нашите архиереи като задължително, а не препоръчително. Повече от странно е и, че V ЦНС (17. 10. 2001 г.) не погледна на гласуване това разделение на коментираната епархия и по този начин грубо наруши предписанията на чл. 126 от Устава, според които само ЦНС има право "да изменя и допълня устава на БПЦ". Казано по-просто, дори изменението на една точка или запетая от Устава на БПЦ е в правомощията единствено и

проблеми на българската православна църква

само на ЦНС²⁰. Макар и формално, ЦНС трябваше да постави на гласуване предложението за разделяне на Врачанска епархия, съобразявайки се максимално с решението на Всеправославния събор.

Въпросът за другата нова епархия - Доростолската, провокира също поредица тревожни въпроси, като най-крещящият е: защо, след като мина почти година и половина от проведения в Силистра избор за митрополит на Доростолска епархия, Св. Синод остава безмълвен пред църковната общественост за редовността или нередовността на проведения избор; и, защо същият синодален събор не изпълнява разпоредбите на чл. 49 от Устава, които гласят, че *"Патриархът или неговият заместник, като получи изложението за избора, прочита го в Св. Синод и ако изборът се намери редовен, съставя се в тоя смисъл протокол. Инак - изборът се унищожава и в протоколната книга се излагат причините за това унищожение, а на наместника на овдовелия престол се възлага нов избор"*? Изкушавам се отново да попитам: редовен ли е проведеният в Силистра митрополитски избор? Все ми се иска да вярвам, че една, дори неприятна история не може да бъде премахната с упорито мълчание! По този начин известни двусмислености остават неизбежни. Вярващите православни християни, обаче, не желаят това.

Коментирайки проведения V ЦНС, не мога да не отбележа и друг очеваден факт на грубо нарушаване на Устава на БПЦ. В събора участваха като църковно народни представители не само предвидените по Устав квоти от участници. В същия форум, който би трябвало справедливо да олицетворява съборния принцип на Църквата, взеха участие с право на глас не само всички епархийски архиереи, но въобще всички епископи. В този смисъл родните ни архиереи си позволиха тако-

ва нарушаване на Устава, каквото и през време на комунизма не са си помисляли да сторят.

Патосът на църковно-правната ми критика намира (по отношение на същия събор), обаче, направо огрозно изражение що се отнася до времетраенето и същностната дейност на събора. Вероятно ми е трудно да се подам на самовнушение и да приема, че най-актуалните и важни проблеми на Църквата ни са учредяването на две нови епархии, плюс съставянето на нова редакция на текста, отнасящ се до наименованието на епархията ни в Америка.²¹ Грешка няма - изглежда това са по същество наболелите църковни проблеми и взетите, съответно, решения на V ЦНС. С други думи - в БПЦ всичко е наред. Очевидно е, че аз не съм склонен да повярвам в подобна теза.

Посочените няколко примера, относно някои същностни проблеми, терминологични недостатъци и празноти в Устава на БПЦ настройват за размисъл и могат да убедят някои. Надявам се това да са нашите родни архиереи, призвани да служат за пример (за образец и огледало) на вярващите и цялото българско общество.

20. Решението за разделението на Врачанска епархия не е гласувано от ЦНС по процедурно изискване, а само е прието. В т. 3 от Решения на V ЦНС то гласи: *"Приема определението на Всеправославния надюрисдикционен събор, София, 30. 09. - 1. 10. 1998 г. Врачанска епархия да бъде разделена на две: а) Врачанска епархия със седалище в гр. Плевен ... б) Плевенска епархия със седалище в гр. Плевен ..."*. Употребеният термин "надюрисдикционен" също би могъл да бъде обект на специален църковно-правен коментар. - Църковен вестник, бр. Извънреден, януари 2002, с. 3.

21. Из решенията на V ЦНС: *"т. 1: В САЩ, Канада и Австралия има Българска източноправославна епархия със седалище в гр. Ню Йорк. Промяната да се отрази в г.; 4. т. 2: Титулт на досегашния Американски и Австралийски митрополит да бъде "Митрополит на САЩ, Канада и Австралия със седалище Ню Йорк и архиерейски наместничества в Торонто за Канада и в Мелбърн за Австралия". - цит. Църковен вестник.*

проблеми на българската православна църква

во. Още повече, че проблемът има и друго измерение, което е в пряка връзка с коментираната тема, а именно - влезият в сила нов Закон за вероизповеданията²²: Уставът, в настоящия му вид, вече влиза с не малко свои текстове в противоречие с отделни членове от Закона. В този смисъл отговорността за съблюдаване законоустановените норми от страна на вероизповеданията е задължение и на компетентните държавни органи.

22. Макар и влязъл в сила, новият Закон за вероизповеданията продължава да е предмет на обществено-политически и експертен дебат. Нещо повече, небрежното и твърде политизирано законодателство в настоящото Народно събрание (във възможностите най-вече на мнозинството от управляващата партия НДСВ), се отрази твърде негативно и върху поредица от законодателни текстове, на този чакан (по крайна необходимост) от години закон. В крайна сметка решаваща дума ще има Конституционния съд на Република България, предвид отправеното искане от група народни представители, относно "Обявяване за противоконституционни на текстове от Закона за вероизповеданията"; - Вж. повече по въпроса за някои правни дефекти в новия Закон за вероизповеданията в: *Николчев, Д.* Новият закон за вероизповеданията - небрежно законотворчество. - Про § Анти, бр. 10 (586), 6-12 март 2003.

Връзка между морала и пазара и горчивият български преходен опит

Георги Ганев

Д-р Георги Ганев е програмен директор по икономическите въпроси в Център за либерални стратегии. Той е и асистент в Стопанския Факултет на Софийския Университет "Св. Климент Охридски". Занимава се с проблемите на макроикономиката, паричната теория и политика, новата институционална икономика и икономиката на прехода.



Неотдавна българската икономика беше обявена от външни наблюдатели за функционираща и пазарна. Вътре в страната тази констатация предизвика най-разнообразни коментари – от възхитено удовлетворение за заслужено признание до насмешливи подмятания как евроатлантическите бюрократи пак са се объркали и очевидно нищо не разбират.

Въпросът дали българската икономика е функционираща и пазарна е, всъщност, незначителен. Затова нека го извадим пред скоби и да приемем положителния отговор за даденост. Важният въпрос е дали, доколко и с какъв разход на ресурси функциониращата пазарна икономика у нас успява да задоволява човешки нужди.

Очевидно е, че българите са недоволни от нивото на задоволяване на нуждите, което им предлага българската пазарна икономика. Също толкова очевидно е, обаче, че българското общество няма съгласие по въпроса за причините за това явление. От една страна, изобилстват обяснения, които се основават на допускването, че пазарите се провалят и са нещо инхерентно лошо, защото са а-социални и дори анти-социални, неморални и поради това несправедливи. От друга страна, има немалко гласове, че в България пазари всъщност няма, а има политико-мафиотски монополизирани дейности и съответна експлоатация на монополни позиции и извличане на ренти за сметка на останалите членове на обществото.

Може би тези обяснения са частично верни. Реалността е нещо достатъчно сложно, за да има място за много обяснения и е напълно възможно споменатите две да са удачни за някаква нейна част. Но увлечението по тях може да доведе до забравяне на други хипотези, които да помагат за разбирането на по-значими от гледна точка на реалността процеси и поведения. Този текст е посветен именно на една такава хипотеза, която се опитва да свърже действието на пазара с морала, разбиран като свързващо звено на обществената тъкан и да покаже как, независимо от наличието на пазари и тяхното функциониране, моралните аспекти на човешкото поведение и общуване могат да са причината за неспособността на стопанството да поддържа високото ниво на задоволяване на човешки нужди с минимални разходи на ресурси, което сме свикнали да наричаме висок жизнен стандарт.

Хипотезата е свързана с разбирането, че пазарите са само един елемент от обществения контекст и ефикасността на тяхното действие зависи от характеристиките на други елементи от този контекст. В частност, степента, в която членовете на обществото са в състояние да ограничават сами своите действия поради вътрешно възприети норми, принципи и убеждения, има отношение към това с какъв разход на ресурси пазарите успяват да задоволяват човешки нужди, т.е. към нивото на жизнения стандарт.

В конкретния български контекст, проблемът се състои в противоречие между възприятията на голяма част от българските стопански субекти по отношение на "капитализма" и реалностите в съвременните развити пазарни общества. Терминът "капитализъм" е използван тук нарочно, и нарочно е в кавички, защото

става въпрос за една изкуствено и целенасочено създадена представа, която няма много общо с действителността, но която е загнездена в съзнанието на немалко българи и определя техни очаквания, стратегии и действия.

Образът на капитализма у нас в началото на прехода

Преди повече от гузина години българите престанаха да живеят в условията на развития социализъм. Спорно е дали това стана по тяхно желание или не – за немалко българи спокойно може да се твърди, че по-скоро социализмът ги изостави внезапно и коварно, отколкото че те него изоставиха. Безспорно е, обаче, че изградените по време на социализма представи за света изцяло доминираха в българското общество над всякакви алтернативни представи и модели. Това включваше и представите за стопанството, за това как стават нещата в една икономика, кое на какво се дължи и кой какво прави.

Следователно изучаването на налаганите по време на социализма представи за пазарното стопанство е важно за разбирането на настроенията и мотивацията на значителна част от българите в тяхното стопанско поведение поне в първите години след разпада на комунистическата система. А налаганите по време на социализма представи могат да бъдат разчетени и систематизирани относително лесно, доколкото става дума за масирана пропаганда с относително ясни и прости послания, коренящи се в добре известни класически текстове.

Първият съществен елемент от картината на социалистическата пропаганда за света е, че става въпрос или за социализъм, или за капитализъм. От това следва, че при напускането на социализ-

ма остава само възможността за капитализъм.

Вторият съществен елемент от картината на социалистическата пропаганда за света е самият образ на капитализма. Реалността в България в началото на 90-те години на миналия век е, че хората са напуснати от социализма, единствената им алтернатива е капитализмът, а за него те имат определени, дълго, целенасочено и трайно създавани стереотипи. Едва ли тук е възможно да се проследят и анализират всички тези стереотипи, но три от тях е важно да бъдат споменати, за да очертаят мотивацията на значителен брой хора в тези първи години на прехода.

Първият стереотип е идеята, че собствеността е кражба. Всъщност, тя е логическо следствие от трудова теория на стойността, която е основополагаща за марксизма. Според нея, стойността на богатата се определя единствено от количеството вложен в тяхното създаване труд. Тази теория на стойността не е кохерентна, доколкото тя напълно игнорира както останалите фактори на производството, освен труда, така и цялата страна на потребителското търсене.

Едно от следствията на трудова теория на стойността, дължащо се на Марксовия анализ, е обесията с производството и с осигуряването на работни места за всички. Но в случая друго, често пренебрегвано, следствие от трудова теория за стойността е идеята за принадлежната стойност и за експлоатацията. Когато цялата стойност на едно благо се дължи само на труда по неговото създаване, то тя би трябвало да принадлежи на съответния трудец се и единственият начин някой друг да получава част от стойността на благо е чрез краж-

ба. Освен това, доколкото количеството наличен труд е зададено демографски и поради класическата презумпция за пълна заетост, цялата създавана стойност в едно общество е зададена откъдето твърдо количество и единственият въпрос е кой колко от нея получава за собствено потребление.

Оттук, националното богатство е зададено откъдето, то принадлежи на трудеците се, тези, които не се трудят – крадат, и единственият начин някой да потребява повече, е друг да потребява по-малко. Пазарното стопанско взаимодействие е игра с нулев резултат, при която добре е този, който успява да вземе от другите.

Логическо следствие на първия стереотип за капитализма е вторият, според който по силата на диалектичката логика, приложена към стопанските взаимоотношения, определени "класи" се организират, за да могат да "крадат" от другите, които се трудят. Друго обяснение за това, че някои индивиди са по-богати от други, освен "кражбата" на принадлежната стойност, в класическия марксизъм няма. Приложено към историческото развитие, това обяснение води до "историческия материализъм", който общо взето разказва как в различни периоди кражбата се е осъществявала по различни начини.

Накрая, след като единственият начин, по който марксизмът може да си представи пазарното взаимодействие, е като кражба, то логически следва необходимостта при капитализма да няма морални задръжки. При капитализма се постига високо ниво на задоволяване на собствените нужди, т.е. се "успява", чрез кражба и не може да успее никой, който изпитва скрупули и има вътрешни задръжки да я извършва. По тази логика, притежаващите морални задръжки хора в условията на

капитализма са губещи по определение, следователно стойността на техния труд бива окрадена и те живеят бедно.

Разнообразните "теоретици" на комунизма изграждат идеята за непазарно, централизирано и гърживно-планово стопанство като контрапункт на нелиценприятната картина на капитализма, нарисувана първоначално от Маркс. Да се обсъжда тази утопия, както и нейната мракобесна употреба от различни шайки разбойници, тук е излишно. Но е важно да се спомене, че когато в началото на 90-те години на миналия век българите се озоваха в преход, комунистическата утопия беше невъзможна и единствената ѝ налична алтернатива в съзнанието на повечето хора в България беше капитализмът, и то именно такъв, какъвто беше нарисуван от половинвековната комунистическа пропаганда.

В обобщение, в началото на прехода българите бяха изоставени от социализма, и се видяха принудени да живеят в капитализъм, представите им за който се изчерпваха със стереотипи от сорта на "човек за човека е вълк" и "върлуването на частнособственическата стихия" и с тяхното логическо следствие, че моралните задръжки в тези условия пречат на успеха и на личното благоденствие. Тук твърдението не е, че всички българи са мислели и усещали нещата по този начин, а само че това е важало за значително мнозинство от българското общество.

Резултатът от това положение на нещата не е особено изненадващ. В първите години на прехода в България процъфтяха и достигнаха изумителни висоти грабителски проекти на различни стратегически разположени елити, които буквално изживяха току-що описаната представа за капитализма в реалния живот. Те наистина забогатяха стремително и невъобразимо чрез крадене. Живеенето според

пропагандната представа за капитализма доведе до огромно имуществено и по-голямо неравенство (годината с най-висока степен на по-голямо неравенство в цялата преходна история на България досега си остава 1995 и скоро едва ли ще бъде достигната).

Още по-значимо, представата на българите за света, в който бяха попаднали, доведе до разпадане на способността за живот в общност. Причината е, че общността изисква общи действия и сътрудничество между хората, което е точно противоположното на повелята за "кражба". Населението на България, за което все още е трудно да се говори като за общество, се изпълни с подозрителност, с мнителност, с убеждението, че всеки – познат или непознат – се опитва да вземе от теб, че безскрупулността е норма на успешно поведение, че честните са бедни, а живеещите добре не може да са го постигнали по честен път. И нищо в българския живот до 1997 не даваше основания тази представа за капитализма да бъде преразглеждана.

Значението на морала при капитализма

Действителността на капитализма в Западните общества, естествено, е в коренно противоречие с представата за него, насаждана от комунистическата пропаганда. Първо, те не робуват на трудовата теория за стойността и признават значението и на други фактори за ценността на всяко благо. Второ, пазарното и стопанското в тях винаги са били само елемент от обществените взаимоотношения и действия. Нещата просто не се случват така, както ги описва Маркс. Напротив.

В нито едно съвременно развито общество индивидуалните пазарни стимули не

са и никога не са били абсолютни. Те винаги са били ограничавани от определени, важащи за всички, правила. Всеки е свободен да действа и да се възползва от възможностите пред себе си, но само в рамките на правилата. Поведение извън тези рамки се преследва и наказва.

Това е така, защото неограниченото от създадени от човека правила поведение е стопански скъпо поради своята непрегледимост. Един от главните разходи при създаването на блага, особено в съвременните развити икономики, се дължи на необходимостта да се извършват многобройни и понякога извънредно сложни размени между различни стопански субекти. Тези сложни взаимоотношения дават възможност за опортюнистично поведение на възползване за сметка на други хора, предпазването от което е скъпо, защото изисква разход на усилия, време и ресурси. Затова и всички човешки общества прибягват до въвеждането на определени правила, които да ограничават и да предвиждат наказание за опортюнистично поведение. Целта е чрез правила поведението на стопанските субекти да стане предвидимо за техните партньори и оттам процесът на размяна да стане по-евтин, да се увеличи пространството на възможните и рентабилни размени, което да способства за по-голям мащаб на пазарите, по-задълбочена специализация, по-висока производителност и оттам по-висока степен на задоволяване на човешки нужди с наличните ресурси.

Налагането на ограничения върху човешкото поведение може да стане по два начина. Първият е чрез принуда отвън, т.е. чрез регламентиране от страна на обществото на възможността да се употреби сила, за да бъде вкарана реалността в рамките, предвидени от правилата. В този случай обществото, чрез някакви механизми, заделя необходимите ресурси

за създаване и за прилагане на правилата. Доколкото правилата важат за всички (ако правилата не важат за всички, те са стопански безсмислени, защото не правят човешкото поведение предвидимо и не водят до спестяване на разходи), тяхното съществуване и прилагане на практика е общо благо, от което всеки се ползва и никога не може да бъде изключен от неговото ползване. В този смисъл правилата са общо, не индивидуално действие и изискват определено ниво на взаимно доверие и на сътрудничество между членовете на дадено общество. Когато то липсва, създаването и прилагането на общи за всички правила става трудно и скъпо, със съответните последици върху жизнения стандарт.

Вторият начин за ограничаване на човешкото поведение е чрез изграждане на вътрешни ограничители у самия индивид. Чрез възпитание и въздействие върху убежденията на хората се създават вътрешни спирачки за определени поведения, които могат да бъдат обхванати от понятието морал. При това положение спазването на правилата става по вътрешно убеждение и няма нужда от употреба на сила и на необходимите за нея ресурси за налагането им. Поради това и моралът е на практика най-евтиният механизъм за ограничаване на човешкото поведение, за увеличаване на неговата предвидимост и оттам за способността на дадено общество да постига висок жизнен стандарт. Погледнат от друга страна, моралът е върховна проява на общност между хората, защото нивото на абстрактно, алтруистично сътрудничество дори между напълно непознати хора, което се изисква, за да може този механизъм да работи, е извънредно високо. То изисква вътрешните убеждения и самоконтрол на хората да са такива, че те да възприемат стратегия на сътрудничество дори в обстоятелства, при ко-

ито съвсем не е ясно дали и как могат да спечелят от нея, а много често е напълно очевидно как в конкретния случай тя води до загуби. Усещането за доверие към останалите членове на обществото, чувството за съвместност, за "заедност" е, от една страна, необходимо за работата на моралния механизъм, от друга се подхранва и усилва от действието му.

В обобщение, съвременните западни общества са богати не само защото имат функциониращи пазари. Основна тяхна характеристика е наличието и споделянето на определен морал, чрез който значително се снижават разходите по стопанския обмен и се увеличава способността да се задоволяват човешки нужди с наличните ресурси. В този смисъл, материалният успех на западните общества се дължи на съчетанието между функциониращи пазари, даващи свобода на индивида и награда за неговата инициатива, и морални устои, спестяващи огромни разходи на ресурси за подсиуряване на размяната и оттам осигуряващи максимална икономическа ефикасност.

Промените в представите

Казаното дотук е по необходимост със засилени краски, за да открие основния аргумент. Реализмът, обаче, изисква да се спомене, че нито българската пост-комунистическа действителност е напълно анти-морална, нито западният свят е свършен. Разликата е само в степените и в относителното значение на морала тук и там.

Освен това би било погрешно да се направи извод, че описаното състояние на нещата е непроменяема даденост. Както последните пет-шест години от развитието на България показват и както небезизвестните огромни корпоративни скандали за измами, опортюнизъм и злоупотреба с доверие от страна на огромни и реномирани западни компании наемкват, нивото на морала и на способността за общност в обществата се променят.

В случая с България, промените в икономическата политика и свързаните с нея правила след 1997 г. отнеха възможността за успех на основните грабителски проекти, които върлуваха преди това. Намалената способност за мащабни кражби (не че кражбите са спрели, но мащабът им е вече институционално ограничен) направи нормалните предприемачи, тези, за които моралните норми и сътрудничеството имат смисъл като потенциално успешни стратегии, да станат по-конкурентоспособни отпреди. И това се усеща. Малко по малко, но все по-видимо в стопанските данни, макар и все още само на ниво определени предприемачески елити, се забелязва натрупване на опит в успешно сътрудничество, в осъзнаване на значението на това да имаш доверието на другите, защото умееш да се самоограничаваш в мераците си. Няма да е изненада, ако в някакво бъдеще тези българи станат достатъчно много и влиятелни, за да поискат автентично у нас дори формалните правила, изискващи външна принуда, да започнат да се спазват.

Християндемократията в Германия

Вулф Броке

Вулф Броке е ръководител на бюрото на фондация "Конрад Аденауер" в България от м. февруари, 2002 г. Дипломиран социолог и икономист от университетите в Кил и Гьотинген. Занимавал се е с журналистическа дейност във всекидневника *Ди Велт*, Хамбург. От 1975 г. се отдава изцяло на политическа дейност. В продължение на шест години е бил изпълнителен директор на парламентарната група на Християн-демократическия съюз в парламента на гр. Хамбург, а също изпълнителен директор на ХДС в същия град. Бил е депутат в парламента на Хамбург и в общинския съвет на гр. Любек. Тази статия г-н Броке написа специално за сп. *Християнство и култура*.

Пролетта на 1945 година приличаше в Германия по-скоро на есен, която заплашва да премине в безкрайна зима: милиони хора бяха прогонени от родните си места на Изток, милиони хора бяха отведени в плен. Бомбардировките бяха оставили милиони хора без дом и подслон. Почти всяко семейство бе изгубило във войната някого. И после – чувството за вина, че си служил на престъпния режим – режим, избил милиони евреи и отговорен за смъртта на милиони хора в съседните европейски държави. Германия бе стигнала дъното – като нравственост, като политика, като икономика и като общество.

После дойде есента на 1945 година. Било е отредено тя да се превърне в пролет: демократи с различна политическа ориентация се заеха – в сравнително тесни кръгове, първо на локално и после на наци-

онално равнище – да загвижат политическия живот.

Едни възобновиха традиционните политически партии отпреди националсоциалистическата диктатура. Успех в този смисъл имаха най-вече социалдемократите, които въпреки – по онова време все още бяха силно повлияни от социализма. Други опитаха да създадат изцяло нови политически структури. При демократите-християни актът бе революционен, защото те съумяха (нещо немислимо тогава!) на базата на общата им съпротива срещу диктатурата да обединят протестанти и католици.

Във формулираните няколко месеца по-късно "Принципи на Християндемократическия съюз" се казва: "Учредена е голяма германска партия, стъпила на християнското разбиране за отговорност и за демок-

ратични свободи... Неин смисъл е единението, нейна идеална цел е оздравяването на духа, нейна практическа цел е спасението на материалния живот на германците. Единение – защото за първи път германска политическа партия в името на християнството превъзможва гибелната пропаст между вероизповеданията. Оздравяване на духа – защото без духовна опора е невъзможно да бъдат преодолени масовото отчаяние и пагубното вцепенение. Неможещият да се надява и да вярва никога не ще бъде изцелен ...". Независимо от неотклонната си принадлежност към християнството, ХДС – той често е заявявал това – не е предявявал претенции към политически монопол над християнството. На различните от себе си християни той винаги е признавал правото на различна политическа ориентация. Категорично обаче се е противопоставял на марксистко-материалистическите сили. Дори многократно е подчертавал, че и в политически план е актуален изборът между западно-християнската и марксистическата ориентация. Отличителната за ХДС отправна точка винаги са били християнските ценности, достойнството и свободата на индивида.

Още на 26 юни 1945 г., т.е. само шест седмици след капитулацията на Германия във Втората световна война, изповядващи християнството политици, профсъюзни дейци, участници в съпротивата, консерватори и либерали съставиха в Берлин учредителен призив и апелираха към единение на демократите-християни. В много градове и области на Германия – независимо от разположението им в една или друга от съюзническите окупационни зони – бяха създадени структури, предшествващи ХДС. Често учредителните събрания се провеждаха в най-обикновени апартаменти. В разрушения от бомбардировките Хамбург, например, събранието се проведе на 1 октомври

1945 г. в жилището на един писател-католик. Участваха 21 души – протестанти и католици. Състоянието на крайна мизерия и изключителната привлекателност на идеята за политическа сила на двете големи немски вероизповедания изглежда бяха ключовите фактори за това ХДС да се издигне като комета от пелелта, бързо да постигне изборни успехи и да оглави правителството на Западна Германия.

Несъмнено най-силната фигура тогава бе Конрад Аденауер: католик, кмет на Кьолн преди националсоциалистите, преследван от тях, през 1946 г. вече 70-годишен. Произхожда от бедно семейство. Юрист по образование, започва политическата си кариера още в 1906(!) година като висш чиновник в управата на Кьолн. През 1949 г. става федерален канцлер на Федерална Република Германия и остава на поста до 1963 г. По това време е надхвърлил 90-годишна възраст.

Конрад Аденауер, разбира се не бе единственият политик, който на практика осъществяваше в Германия християндемократическата политика. Наред с него трябва да споменем много други видни фигури като Лудвиг Ерхард – той създаде социалната пазарна икономика, направи капитализма човечен и разви партньорството между работодатели и наемни работници до степен на най-успешен икономически модел на 20 век. Трябва естествено да споменем и Хелмут Кол – той продължи помирителната и достойна външна политика на добросъседски отношения, която водеше Конрад Аденауер, и успя да осъществи чудото – обединението на Германия.

ХДС и "посестримата" му, южнобаварската партия ХСС, съумяха да излъчат внушителен брой водещи фигури и политически ангажирани интелектуалци, дъл-

боко изповядващи християнството и – както в духовен, така и в материален план – съпричастни към духа на толерантност и разбирателство в една демократична Европа. Тясно кредо бе и социалната справедливост – справедливост, разбирана като съотношение между реалния принос и нуждата.

Кои в края на краищата бяха елементите на християндемократическата политика в реалностите на първите следвоенни десетилетия? Къде тя контрастираше с политиката на втората голяма политическа сила – социалдемократическата партия?

ХДС/ХСС и ГСДП имаха различни виждания относно бъдещата икономическа система. ХДС, като изхождаше от християнската представа, че човешкият индивид е неоспоримо Божие творение и че свободата на индивида е съчетана със същевременна негова отговорност за себе-подобните му, предпочете модела на социалната пазарна икономика, докато ГСДП заложи на държавната планова икономика и на един висок дял на държавните предприятия. Във време, когато нещата от първа необходимост не достигаха, а промишленото производство бе в голяма степен разстроено, идеята за държавно регулирано разпределяне на стоките и ресурсите изглеждаше на пръв поглед по-привлекателна и по-обещаваща. Въпреки всичко това линията на развитие, за която християндемократите получиха подкрепата на мнозинството избиратели, доведе до бързо повишаване на производството. Скоро стана ясно, че моделът, при който свободният предприемач използва част от печалбата, за да подобри с нея материалното положение на работниците, е по-производителният модел и че в сравнение с регулираните икономически системи той създава у работниците по-голяма мотивация за

труд. Следващ момент бе възстановяването на системата за социално осигуряване срещу болест, безработица и старост, която произтича от християнската идея за обичта към ближния и – в по-широк план – съответства на идеята за солидарността. Третият практически осъществен принцип бе принципът на субсидиарността. Тоест не всичко следваше да бъде определяно централно от държавата и на най-високо държавно равнище. Проблемите, които можеха да бъдат решени на частно или пък на по-ниско равнище, следваше да бъдат решавани именно там. Този елемент се прояви в различни сфери: в голямата свобода на общините при вземането на решения, в подпомагането на социално-благотворителните организации и на църквата, не на последно място в тарифната автономия на съюзите на работодателите и профсъюзите при определянето на заплатите и вътрешнофирмените социални надбавки. Спорна тема между ХДС/ХСС и ГСДП бе стимулирането на семейството, законово дефинираното преференциално положение на семейството и родителските права с оглед вземането на решения в полза на децата. Социалдемократите не приемаха например приоритетното положение на семейството и искаха да го приравнят към други форми на съжителство. Под ръководството на християндемократите, които поради религиозните си убеждения поставят брака и семейството под особена закрила, бе развито материалното стимулиране на семейството; то намери израз примерно в надбавките за деца, в поевтиняването на влаковите билети за семейства с деца и в данъчните закони.

Ясното отричане на марксизма във всичките му форми, ясното отричане на комунистическата власт и ясното припознаване на Запада с неговите изповядващи християнството нации бяха сред съще-

ствените фактори, които доведоха до идеята за помирение с някогашните западни противници от войната. Често се забравя, че 12-те милиона бежанци, чието материално положение по правило бе по-лошо от това на западните германци, бяха потенциален източник на политическо напрежение. Още на много ранен етап, малко след войната, те изоставиха идеята за силово ревизиране на прогонването от родните им места на Изток, като вместо това изведоха за цел подобряването на отношенията с източните съседи Полша и Чехия при същевременно запазване на отечествените права. След всички преживени през войната ужаси – постигане на съществено подобрение в разбирателството между народите и създаване на една нова, обединена и свободна Европа. Това бе голямата линия в политиката на християндемократията. Следваха я всички – от Конрад Аденауер до Хелмут Кол. Следваха я упорито, по силата и на религиозните си убеждения. Успехът в последна сметка дойде. Дойде краят на принудителното партньорство с комунизма в Източна и Югоизточна Европа.

Никой не ще може да оспори, че всичко това – и в Германия, и в други западноевропейски страни – до голяма степен се дължи на християндемократическата политика. Не само защото е по-добра в икономически аспект, а и защото залага на свободата на индивида и на помирението с другите народи. Според една представителна анкета на фондация “Конрад Аденауер” днес 33% от германците са на мнение, че ролята на християнските ценности в политиката би следвало заная да се увеличава, 44% пледират за това, тя да остане същата. Мнозинство от 60% е убедено, че Бог, действителен и доловим, присъства във всяко човешко същество.

Германците в бившата ГДР, които в голямата си част не са могли да получат християнско образование, също пледират за ценностно обвързана политика. Правят го обаче по-скоро от гледна точка на един хуманистичен идеал за човека. Така християндемократията си остава напредничаво течение на политическата мисъл и политическото действие. Преди нея възникват нови въпроси: например запазването на социалното пазарно стопанство в контекста на международната световна икономика, която оказва силен натиск върху заплатите и социалните разходи и в която определяща се оказва бързата възвръщаемост на капиталовложенията на акционерите.

Или пък етичните въпроси предвид развитието на медицината и на биотехнологиите. Етични предизвикателства поставят още и зачестилите напоследък международни военни операции, поставя ги и животът на все по-голяма част от крайно бедните хора.

Политиката – ако е подвластна тя на идеология, или пък ако е ориентирана към лична власт – по правило изобщо не поставя такива въпроси. Водена от разбирането за отговорността си пред Бог и пред хората, християндемократическата политика ги поставя, а този факт е вече сам по себе си показателен за измеренията на нейната значимост.

България е по традиция обърната към християнството, макар комунизмът да е нанесъл тежки рани в ценностната система на обществото. България би следвало да се опре на тази своя традиция, ако иска да създаде ценностен фундамент на младата българска демокрация.

Превод от немски: Бойко Атанасов

Християнство и политика. Критика на „Езическата Теза“

Светослав Малинов

Роден през 1968 г. Магистър по политология (СУ „Св. Климент Охридски“) 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 Философски факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

Да се пише кратък текст под заглавие “християнство и политика” е твърде амбициозно начинание. Темата е твърде сложна и стара и затова неохватна за еднократно интелектуално усилие. Самият поглед към мисловната традиция, разгърнала се през християнските векове, в чиито безбройни пластове трябва да търсим нейните елементи, би трябвало да ни вдъхне достатъчно страхопочитание и смирение. Както и да породи разумен отказ от фронтален сблъсък с темата. Единственият начин да не злоупотребим с дарената ни свобода на научното дирене е да признаем това принципно ограничение и, тързвайки от определена, позиция да изберем само отделен фрагмент, върху който да се опитаме да хвърлим светлина. Това е и моето намерение – опит за критика на едно специфично **разбиране за негативното влия-**

ние на християнството върху политиката, което съм си позволил да нарека “езическа теза”.

Макар че корените на проблема са толкова дълбоки, колкото и тези на самото християнство, конкретното ми обръщане към тази древна теза бе провокирано от една съвсем скорошна публикация – нашумялата книга на популярния политически коментатор Робърт Каплан *Warrior Politics: Why Leadership Demands A Pagan Ethos*¹(в български превод *Политиката на воина. Защо истинският лидер трябва да действа като езичник*)². Дори и най-повърхностен неин прочит е достатъчен, за

1 Kaplan, Robert D. *Warrior Politics: Why Leadership Demands A Pagan Ethos* (Random House, 2002).

2 Каплан, Робърт. *Политиката на воина. Защо истинският лидер трябва да действа като езичник*, превод: Мариана Витанова, Сиела, София, 2002.

да се види, че могат да се приведат много аргументи срещу основните тези на Каплан; лесно могат да се разкрият и множеството слабости на неговите тълкувания на класиците, които не биха издържали сериозна научна критика; не е никак трудно да се приведат примери за вътрешните противоречия и липса на логическа връзка в изводите на автора. По-нататък ще се опитам да сторя това. Не мога обаче да се отърся от усещането, че независимо от всичко, което може да бъде казано като критика на Каплан, "посланието" на книгата е и ще остане убедително и достоверно за огромен брой читатели. Дори без да са я чели. Изглежда самото заглавие е достатъчно, за да изплува от колективното несъзнавано нещо ясно и отчетливо, което много хора сякаш винаги са знаели и сега просто някой им го е припомнил.

Наистина е странно – въпреки своите очевидни слабости, непрецизност и теоретична уязвимост, книгата се радва на голяма популярност, похвални рецензии, незабавни преводи на чужди езици. Причината някои ще потърсят в известността на автора, литературния му талант и изискания му стил, шлифован в стотици репортажи, статии и книги. Несъмнено е така, но за толкова масова съпричастност към идеите на Каплан само това не би било достатъчно.

Убеден съм, че обяснението за успеха на *Политиката на война* е в нейното присъединяване към една традиция, съпътстваща християнската цивилизация от самото ѝ зараждане. Съзнателно или не, Каплан черпи доводи от тази традиция и съживява нейните стари, но никога незабравени постулати. Неговата интерпретация на "езическата теза" се оказва тяхна осъвременена версия в контекста на нови глобални заплахи и пренареждане на световния ред, пораждащи общо усещане за несигурност.

Независимо от всички възможни контрааргументи към идеите на Каплан, те се оказват обгърнати от някаква невидима защита, която сякаш обезсилва разумните доводи и триумфира над тях с увереността на здрав разум. Може би е редно, преди да предложим каквато и да било критика, да се върнем към извора, от който се черпи тази сила.

Произходът на „езическата теза“

Напрежението между езическата политическа традиция на античността и християнството възниква почти едновременно с възкресението Христово; неговите първи конкретни проявления са гоненията на християните. Ще си позволя да припомня основните причини за тях. В началото на своето разпространение в Римската империя християнството бива възприемано като пагубно суеверие. Християните биват обвинявани в безбожие, кръвосмешения и дори човекоядство. Не е нужно много време, за да се отсее истината и част от абсурдните обвинения да отпаднат. Политико-държавните основания за гоненията обаче остават и те са свързани преди всичко с несъвместимостта, която първоначално римският елит вижда между християнството и имперската традиция.

В Римската империя почитането и служенето на държавните богове е било основно задължение към държавата. Затова и отказът на християните да участват в езическите култове се тълкува като форма на държавна измяна. След като император Август установява *принципата* като форма на управление и възходът на Рим започва да се свързва с неговата личност, укрепва култа към императора, който постепенно заема водещо място и измества останалите езически култове. Непочитането на култа към императора

е очевидно политическо неподчинение. Така християните стават извършители на "политически" престъпления и биват обявени за *hostes Ceasari* или *hostes publicae*. Съчетан с тяхното нежелание да служат в армията, този факт превръща християните в ясно видима вътрешно-политическа опасност за империята. Без да навлизаме в подробности тези щрихи са достатъчни, за да ни припомним рождениите белези на "езическата теза", които тя съхранява и до днес, въпреки многобройните си превъплъщения през последните двайсет века, а именно: християнството и политиката са трудно съвместими, християнството отслабва силата на държавата, християните не могат искрено да се отдават на публичните дела, езическите добродетели са по-пригодни за жестоката реалност на политическото.

Опитвайки се да разберем бързината, с която се изгражда тази теза, трябва да признаем, че привикналият на ясни политически ориентири римлянин през 1 в.пр.Хр. не би могъл да открие такива в учението на Христа. Светото писание не съдържа ясна политическа доктрина. Словата на Сина Божи, изречени по повод светската власт, съвсем не са недвусмислени и първоначалните им интерпретации от християнските мислители само потвърждават опасенията на римляните. Нека да припомним онези най-важни места от Новия завет, които са опорна точка на ранните тълкувания на отношението на християнина към политиката:

"Отдайте, прочее, кесаревото кесарю, а Божието Богу." (Мат.22:21; Марк.12:17, Лук.20:25)

"И рече Му дяволът: Тебе ще дам властта над всички тия царства и славата им, понеже тя е мене предадена, и аз я давам комуто поискам." (Лук.4:6)

"Моето царство не е от този свят." (Иоан 18:36)

Ранните християни тълкуват тези слова без да има традиция, на която да се опрат, без да живеят в християнска държава, като се подчиняват на кесар-езичник. Затова и първите интерпретации не се опират на думите на апостол Павел: *"Всяка душа да се подчинява на върховните власти, защото няма власт, която да не е от Бога; и каквито власти има, те са от Бога наредени."* (Римл.13:1) Достоверният контекст на ранно-християнското отношение към държавата и политиката е по-скоро мълчанието на Исус пред Пилат и Неговият отказ изобщо да влезе в диалог с представителя на светската власт.³ В този дух е признанието на Тертулиан в *Апология на християнството*, написана, за да защити християните от преследванията на римските власти: *"А ние, понеже оставаме безразлични към домогването до почести и слава, не изпитваме никаква необходимост от сдружение и нищо не ни е по-чуждо от публичния живот"*.⁴

Всичко, което римляните владеят, е обявено за плячка на насието и безчестие. Самият Рим е основан върху грабежи и безбожие. Господарството на човек над човеци е нехристиянско. Човек не може да служи на двама господари – Бога и кесаря. Кесарят не може да бъде истински християнин. Трябва да се подчиняваме на Господа, а не на човеците. Християните са чужденци и гости в този свят, те си имат свой град и свой закон. Всички власти и титли на този свят са не само чуж-

³ Изключение откриваме в Иоан 19:11; твърди се, че *Евангелието от Иоана* е написано най-късно, когато вече е било известно *Послание до римляни* на апостол Павел.

⁴ *Средновековни философи*, I част, съст.: Бояджиев, Цочо и Каприев, Георги, УИ "Св. Климент Охридски", 1994, стр. 61.

ди, но и враждебни Богу. Задача на християнина относно публичния живот е да го напусне час по-скоро. Той трябва да се оттегли от форума и Сената, защото е гражданин на небесния Йерусалим.

Това можем да открием в словата на Тертулиан, Муниций Феликс, Климент от Рим, Тациан, Сперат, Поликрат от Ефес, Ориген, Лактаний и много други ранно-християнски мислителни и мъченици. Трудно може да се отрече, че непризнаването на езическото политическо наследство е основна характеристика на ранната Църква. Но в началото на 4 в. сл. Хр. действията на император Константин преобръщат това отношение; християнството става официална държавна религия, кесарят – християнин, Рим – Свещена империя. Това е дълбоката причина, поради която преосмислянето на оформилото се дотогава отношение на християните към политиката става неизбежно. Конкретният повод обаче е едно трагично събитие.

На 24 август 410 г. оставените да се разпореждат с територията на Западната Римска империя племена завземат и опожаряват град Рим под предводителството на Аларих. Унижението на римляните е огромно. Три дни оргите на Аларих вилнеят из Вечния град, а на третия го напускат, оставяйки разрушения и хиляди убити. Превземането на Рим разтърсва цялата империя. Безкрайните дебати между езичници и християни навлизат в нова степен на ожесточеност. Везните се накланят в полза на "езическата теза". Нейните защитници имат сякаш необорими аргументи. Първо, те винаги са предупреждавали, че Христовото учение проповядва отхвърляне на този свят, което в крайна сметка кара хората да се отнасят с пренебрежение към своя граждански дълг и да не служат всеотдайно на държавата. Второ, съдбата на Рим вина-

ги е била свързана с почитанието на неговите богове. Още от зараждането на християнството, пазителите на езическата традиция са предупреждавали, че отвърщането от старите богове ще доведе до страшни наказания за Рим. И ето: империята става християнска и тъкмо при управлението на император-християнин за първи път в своята история Рим е покорен. Нима не е ясно на всички – християнството е причината за падението на Рим.⁵

Свидетелят на тези трагични събития проконсул Волусиан отправя същите обвинения към християнството в писмо до императорския съветник Марселин. В кореспонденцията между двамата държавни мъже от 412 г. запазилият езическите си вярвания Волусиан упреква приелия християнството Марселин, че неговата религия е вредна за държавата. Марселин няма сили да отговори на предизвикателството. Той препраща въпросите на разгневения Волусиан към Епископа на Хипон, с когото е близък от години, молейки го да защити християнството от вълната от обвинения, надигнала се след варварското нашествие. Подготовката на тази монументална защита отнема 13 години. Авторът е Св. Августин, а книгата – *За града Божу (De civitate Dei)*.

Предизвикателството, което "езическата теза" отправя към християнството, намира своя първи достоен опонент. Св. Августин дава цялостен и систематичен отговор на всички езически критици през първите три столетия след идването на Спасителя. Толкова убедителен е този отговор, че той завинаги се вражда в основата на християнската политическа теология. И все пак с "езическата теза"

⁵ Тази интерпретация почерпихме от Gilson, Etienne. Foreword in St. Augustine. *The City of God*, Image Books, 1958, pp. 13-20.

не е приключено. Веднъж оформена, тя продължава своя живот и се преражда многократно през следващите векове. Св. Августин е спечелил само една от битките.

Модерният принос към „езическата теза“: Жан-Жак Русо

Модерността ни предлага истинско стълпотворение от последователи и дори яростни защитници на „езическата теза“. Достатъчно е да споменем имена като Макиавели, Волтер, Хобс, Маркс, Ницше... И все пак модерният мислител, в чиито произведения откриваме цялостно излагане на „езическата теза“, е Жан-Жак Русо. От силно отрицателното му отношение към християнството са проникнати всички негови съчинения – педагогически, философски, естетически, автобиографични. Венец на всичко обаче е третирането на християнството в трактата *За обществения договор или принципи на политическото право* (1762). В него „езическата теза“ е разгърната с цялата ѝ пълнота и политическата вреда от християнството е проследена още от самото му възникване.

Според „гражданина на Женева“ по време на езичесвото всяка държава е имала свой култ и свои богове, които не е различавала от законите си. Политическата война е била и богословска; владенията на боговете се определяли от границите на нациите; богът на един народ не е имал никакви права над другите народи. Затова и боговете на езичниците не са били ревниви; те си поделяли властта над света. Всяка религия е била свързана единствено със законите на Държавата, която я е предписвала, и нямало друг начин да се промени вярата на един народ, освен като бъде победен на бойното поле. Така римляните заедно с разширяването на империята си разпространили своя

култ и боговете си, като толерантно оставяли на победените старите им богове и закони стига да се подчинявали на новия ред.⁶

При тези именно обстоятелства идва Христос, за да установи на земята царството на духа; с това отделяне на богословската система от политическата, държавата престава да бъде единна и настъпват вътрешни разделения, които и до днес преследват християнските народи. Накратко: „станало онова, от което езичниците се страхували.“ Русо с очевидна пристрастност заявява: „И когато кръстът изгонил орела, изчезнала и цялата римска доблест.“⁷ Четирнадесет века след спора на Св. Августин с езичниците по страниците на *De civitate Dei*, езическата теза се преражда в радикален вариант в заключителните страници на *Обществения договор* на Русо:

Тъй като обаче тази религия (християнството – бел. Св. М.) няма никаква частна връзка с политическото тяло, тя остава на законите само онази сила, която те черпят от себе си, без да им прибавя някаква друга; и с това една от големите връзки в отделното общество остава неизползвана. Нещо повече, тази религия не само не привързва сърцата на гражданите към Държавата, но ги откъсва от нея, както от всички земни неща. Не зная нищо по-противно на обществения дух⁸.

Казано е и още по-директно: християнският закон е по-скоро вреден, отколкото полезен за здравето държавно устройство. Той обезсилва връзката между гражданна и държавата, защото родината на християнина не е от този свят. Заради тази двойна лоялност християните нико-

6 Русо, Жан-Жак. Избрани съчинения, превод: Донка Меламед, том 1, София, 1988, стр. 206, 207, 208.

7 Пак там, стр. 214.

8 Пак там, стр. 212.

за не биха могли истински и всеотдайно да защитават отечеството си; те никога не биха могли да имат искрено и страстно желание за победа. Една християнска армия никога не би имала шанс срещу онези благородни народи, в чиито гърди буйно е пламтяла любовта към славата и към родината. Представете си вашата държава от християни, – възкликва Русо – изправена срещу Спарта или Рим. „Благочестивите християни ще бъдат бити, смазани, унищожени, преди да имат време да се опомнят, или ще гължат живота си само на презрението, което ще извикам у своя неприятел“.⁹ Нищо ново под слънцето. Християнинът е слаб и женствен, езичникът е силен мъж...

Европейската политическа традиция отдавна е преодолела критически идеите на Русо. На родината му френска почва Шатобриан се опитва да изгради като контрапункт на просвещенския революционен атеизъм мащабна апология на християнството и благотворното му влияние върху цивилизацията в *Геният на християнството* (1802). С безсмъртните си *Размисли за революцията във Франция* (1790) Едмънд Бърк завинаги спечелва част от европейското човечество за каузата на християнското разбиране на държавата и политиката и то чрез изрична критика на атеизма на френските революционери и идеите на Русо. Прерогената „езическа теза“ в контекста на модерността търпи тежки поражения от консервативната политическа мисъл на 19 и 20 век, когато в битката се включват и християндемократите. Нищо обаче не е в състояние да я съкруши окончателно. Удивителна е нейната издръжливост – в началото на новия век тя отново е с нас, по-жизнена от всякога.

„Езическата теза“ в 21 век: опит за кримика

Вече заявих в началото, че в книгата на Каплан *Политиката на война* виждам съвременното превъплъщение на „езическата теза“, което смятам за дълбоката причина за нейната популярност, без да пренебрегвам таланта на автора. В многобройните си предишни прераждания „езическата теза“ винаги е получавала достоен отговор. И сега можем да се опрем на класиците, но не бива да разчитаме на тях да свършат вместо нас отредената ни работа днес. Всяко поколение трябва да се изправи срещу своята версия на „езическата теза“, да прибави нови аргументи в нейна защита или по нов начин да използва старите. Традицията е с нас, но ако гържим да я съхраним, трябва да я обновяваме отново и отново. Живеем в началото на 21 век в епохата на демокрацията, а не в Свещената Римска империя, в навечерието на Френската революция или между двете световни войни. Историята на „езическата теза“ само ни помага да я разпознаем; сами трябва да ѝ се противопоставим и то в днешния ден на собствената ѝ територия.

Излагането на идеите на Каплан ще започна с известно пояснение относно възможния превод на втората част от заглавието *Why Leadership Demands A Pagan Ethos* и особено на древногръцкото понятие $\eta\theta\omicron\varsigma$ (в английски вариант *ethos*).

Всеизвестна е възловата ролята на това понятие в историята на древногръцката мисъл и особено в произведенията на Аристотел.¹⁰ Еднозначният превод обаче е невъзможен. $\eta\theta\omicron\varsigma$ може да означава както „нарав, характер, начин на мислене“,

⁹ Пак там, стр. 212.

¹⁰ Вж. *Никомахова етика*, 1095b6, 1127a18; *Политика* 1212a11 и др.

така и "нрави, нравственост"; съответно *ηθικός* означава "отнасящ се до характера, нравствен, морален" и т.н. Затова ми се струва малко смел, макар и не твърде отдалечен от оригиналния смисъл, българският превод *Защо истинският лидер трябва да действа като езичник*. Бихме могли да използваме и по-концептуалното "Защо [успешното] лидерство изисква езическа нравственост?" Прочитът на книгата не оставя никакво съмнение, че става дума единствено за *political leadership*. Превръщайки въпроса в твърдение, чрез красноречивото заглавие на Каплан бихме могли да формулираме днешната "езическа теза" по следния начин: **успешното политическо лидерство изисква езическа нравственост**.

В САЩ и Западна Европа Робърт Каплан е добре познат със своите репортажи от места, които журналистическото клише би нарекло "най-горещите точки на планетата". Винаги е избирал общества и държави в криза, национални общности, разкъсвани от граждански войни или разтърсвани от природни бедствия. Етиопия, обхваната от глад и суша, Сомалия, опустошавана от гражданска война, разпадаща се Югославия, Близък Изток, Източен Тимор... Може би затова в своите книги и статии Каплан е искрен и убеден политически песимист – повече от двете десетилетия директен допир с човешкото насилие и страдание вероятно са го направили такъв, независимо какви са били началните му представи за международните дела. Всеки, който познава предишните му публикации и изяви, е наясно, че политическите убеждения на Каплан не биха могли да бъдат либерални или леви. Известно е, че Каплан е бил гост в Белия дом по покана на Джордж У. Буш, който, впечатлен от книгите му, е обсъждал с него външната политика на САЩ.

В последната си книга Каплан остава у дома, в собствената си библиотека. *Политиката на война* е опит за обобщаване на десетилетия наблюдаване и анализиране на международната политика, с помощта на историята на политическата мисъл. Пътуванията са само във времето, а репортажите – от страниците на класиците. Крайната спирка е нашето съвремие, целта – общи принципи за успешно политическо лидерство. Потресен от войни, политически хаос, "потърсих във философията и политиката на античността обяснение за ужасите, на които ставах свидетел". Защото светът не е "модерен", нито "постмодерен", а просто едно продължение на "античността": свят, който въпреки създадените от него технологии, би бил по-понятен за най-добрите китайски, гръцки и римски философи.¹¹ За да се изгради по-добър свят, не е нужна нова философия. Нужно е да се вземе само най-доброто от старата класическа философия на античността.

Поклонникът на истината трябва да благоговее пред гревността. С тази мисъл на Конфуций, Каплан се обръща към историята, за да почерпи от нея мъдрост за съвременния свят. Трудно някой би могъл да предложи принципно възражение срещу тази нагласа, дори и да не е убеден, че връзката между нас и гревните е толкова пряка. Консервативно настроеният читател би трябвало да се настрои позитивно след така заявените предварителни бележки – песимистичен поглед към света, необходимата доза черногледство към международната политика, обръщане за съвет към гревните... Само то заглавие на книгата обаче вече би трябвало да ни е подсказало да не очакваме нещо чак толкова "ортодоксално".

11 Каплан, Робърт. Цит. Съч., стр.15, 13, 27

Кои са авторитетите от миналото, към които днес трябва да се обърнем, за да разберем настоящето? Омир, Тукидид, Ливий, Сун Дзъ, Макиавели, Малтус, Хобс... Пълният списък на авторитетите вероятно е по-дълъг, но в него със сигурност няма да намерим християнски мислители – няма представители нито на ранното християнство, нито на късното Средновековие, нито на Новото време. В книгата няма директна критика срещу християнството – то просто дискретно е пропуснато като нещо, от което ние днес нямаме какво да научим за политиката. Много от изводите обаче отиват и по-далеч.

Разглеждайки *Пелопонеската война* на Тукидид, Каплан заключава, че ако се приеме, “че светът се движи от езическото понятие за собствен интерес”¹², то шансовете за успех на гържавното управление биха станали по-големи, понеже така се намаляват илюзиите и възможностите за грешни преценки. Тази теза е продължена в интерпретацията на Макиавели, който, подобно на китайските мислители, също смята, че по природа хората са злонамерени. Известната фраза на великия флорентинец “всички въоръжени пророци са побеждавали, а невъоръжените са загивали” се тълкува по следния начин: ценностите – добри или лоши – са безполезни, ако не са подкрепени с оръжие. Политиката се задвижва от човешкия егоизъм.

Струва ми се, че след този извод на равнище философия на историята, нещата се изясняват напълно. За да живеем в един по-добър свят, нашето бъдеще ще зависи в степенята, в която политиката и най-вече международната политика се отърси от всякаква религиозна и стъпи на чисто светска основа. Този мъчителен път към напредъка винаги е бил отворен за човека, но крайният фатализъм на марксизма и християнството¹⁵ са ни отк-

лонявали от правилната посока. Днес ясно от всякога виждаме, че успехът в политиката изисква да действваме като езичници.

Ще започна своята критика с отхвърляне на описанието на езическите добродетели в политиката като освободени от връзка с религията и отъждествяването им с просветен светски егоизъм (*enlightened secular self-interest*). По този въпрос Каплан директно може да бъде обвинен в невежество. Последното нещо, което може да се каже за великите воюващи и гържавници на Античността е, че те са се ръководели в делата си от светски егоизъм, рожба на някакъв зачатъчен и прозорлив атеизъм – а в книгата се намеква тъкмо за това. Политическо или в най-общ смисъл публично поведение, ръководено от личен интерес, е абсолютно несъвместимо с моралните норми на Гърция и Рим. Измежду хилядите примери ще избера един тъкмо от Тукидид, защото Каплан особено гържи на неговия авторитет. В *Пелопонеската война* Тукидид отправя знаменитото си обвинение срещу атиняни, че са се отдали на лични амбиции и лични интереси и заради това са се впуснали в пагубни начинания. Наистина Каплан е прав, че е имало политически дейци, ръководени от светски егоизъм. Но това не е пътят към добрата политика. Това, според Тукидид, води към поражение и гибел.

Да се твърди, че следването на светския егоизъм е норма на езическата нравственост, означава грубо да се фалшифицира историята и да поставим гревните почти наравно с модерните и съвременни атеисти. Подобна грешка не може да се оправдае дори с невинността на невеже-

12 Пак там, стр. 58.

13 Пак там, стр. 68.

14 Пак там, стр. 115.

15 Пак там, стр. 54.

ството. Величието на гревните, онова, което винаги ще ни връща към тях и ще превръща техните героични дела в примери за подражание, тръгва от безспорния факт, че те винаги са следвали нещо неизмеримо по-важно и по-висше от светския егоизъм.

Тази логика води Каплан и до твърде причудливи ходове. Така например той се възхищава на прозорливостта на Рейгън и на неговия отказ да приема статуквото на Студената война.¹⁶ Това обаче е направено в глава, посветена на Макиавелистката доблест в политиката и американският президент е приведен като пример за политик, който не се примирява със съдбата. На езика на Макиавели ситуацията вероятно би могла да се опише като *virtu* срещу *fortuna*, но няма някой би повярвал на подобна теза? Каплан разумно се отказва да следва собствените си критерии, защото Роналд Рейгън се вписва идеално в образа на онези политици, които биват обвинени в книгата в лицемерно разделяне на света на добро и зло и които биват заклеймени като загубили връзка с реалността. Странно – няма някой може да забрави фразата “империя на злото” и да се опита да я обясни с лицемерие? Дори комунистическата пропаганда не твърдеше това. Нещо явно е подсказало, че зад тези гуми стои искрена убеденост.

“Моралната решителност” на Рейгън, която Каплан изтъква като пример за подражание, се дължи на дълбоката християнска вяра на американския президент. Излиза, че един държавник може да е принципен, последователен, твърд и в крайна сметка успешен, оставайки християнин. Тъкмо християнството е в основата на онзи тип решителност, характерна за “моралното лидерство”, гало на съвременния свят твърде много държавници, за да можем да ги изброим тук. Каплан не-

веднъж се оказва в неубедителната позиция да харесва следствието, но да не иска да признае причината. Често защитава идеи, чиито корени са в християнството. Как се справя с проблема? Обявява ги за езически и премълчава християнското им родословие.

Такъв е случаят с основополагащата му концепция за политиката – тази за човешкото несъвършенство и склонност към насилие, които никога няма да бъдат премахнати. Според Каплан това виждане за човешката природа се споделя от Тукидид, Малтус, Макиавели, Отците-основатели на американската конституция, Айзек Бърлин, Реймон Арон... Природата на човека е зла – цитира Каплан Сун Дзъ. “Това е мисъл, която би могла да бъде изречена от Хобс или Хамилтън.”¹⁷

Може би бъркам, но бих предпочел по тази тема цитат от *De civitate Dei* на Св. Августин, а не от ученик на мъдрия Конфуций. Тук не съм склонен да уличавам Каплан в невежество. Не е възможно, живеейки в свободна страна, да не познава Библията, да не е чувал за изкушението на Адама, да не е прочел притчата за Каин и Авел. Не е възможно да се съхрани невежество до такава степен, че да не се знае, че с догмата за първородния грях тъкмо християнството е в основата на политическа традиция, разглеждаща човека като несъвършен, слаб и греховен. Такова невежество е съзнателен избор. Каплан знае, че не гордите езичници и модерните рационалисти, а смирените християнски философи са истинските основатели на традицията, от която той черпи гнес. Това обаче е неизгодно да се признае, защото прогресът е вече дефиниран – от религиозна добродетел към светски егоизъм. А Каплан вярва в прогреса.

16 Пак там, стр. 76.

17 Пак там, стр. 93, 139.

Бихме могли да намерим още много подобни примери на "дискретно премълчаване" на християнското наследство, което можем да обясним било с невежество, било със съзнателна манипулация. Абсурдните екстраполации, като тази за Тукидид, обявен за защитник на езическото понятие за собствен интерес, също не са малко¹⁸. Какво обаче е истинското намерение на автора?

Не става дума за скромната цел да се напишат "репортажи за класиците", а за по-амбициозната – да се дадат съвети на бъдещите държавници как да направят живота на своите народи по-добър.¹⁹ По същество Каплан формулира основанията за специфичен стил на външна политика, който смята, че е подходящ за САЩ. Задачата на единствената велика сила е да сее семената на демокрацията по целия свят и да защитава човешките права. Външна политика, ръководена от езическа нравственост, е в по-голямо съзвучие с целта да се наложат демокрацията и човешките права навсякъде по света. "Ако ние имаме средства да спрем едно брутално погазване на човешките права, при всички положения е по-добре да го направим" – казва ни Каплан. "Човешките права се отстояват най-вече чрез утвърждаване и увеличаване на американската мощ."²⁰

Сам по себе си твърде спорен, този основен за автора извод не може да бъде изведен от неговите съвети за езическо мислене и действие. Никъде не е показано, а и според мен никои и не може да покаже, как от езическа нравственост и светски егоизъм може да се роди международна политика в защита на демокрацията и човешките права. Сякаш Каплан се доближава до автентичния античен светоглед, според който има нещо по-важно от силата и личния интерес. Но това разрушава самата основа, върху ко-

ято е градил – излиза, че има цел, в името на която трябва да се полагат усилия и дори жертви, пренебрегвайки светския егоизъм. Интуитивно Каплан не смее да направи крачката към оправдаването на силата чрез самата сила, накъдето го води изчистената му секуларизирана концепция за политиката. Спира го концепцията за човешките права, чието утвърждаване, въпреки рисковете, е всъщност крайната цел на добрата политика – вътрешна и външна.

Откъде се е взела тази увереност във върховната ценност на човешките права? Какъв е техният произход? Историята на политическата теория отдавна е дала отговор. Класическият текст по този въпрос е книгата на Джон Лок *Два трактата за управлението* (1690). Всеки, който си направи труда да прочете *Втория трактат*, достига до извода, че правата на човека са неприкосновени, защото ние сме Божи чада и тъкмо затова сме свободни и равни в естественото си състояние. Бидейки създадени свободни и равни ние встъпваме в политическо състояние, създаваме и същевременно ограничаваме държавата по начин, съзвучен със защитата на нашите права. Не просто религиозната, а чисто християнската основа на модерната идея за човешките права не подлежи на съмнение. Античната култура не е създавала нито политически контекст, нито понятие за човешки права.

Съвременните защитници на човешките права, както от ляво, така и от дясно, като че ли са забравили християнския им произход. Всеобщият процес на секу-

18 За да оцени читателят какво му се спестява, ще приведа един цитат от главата "Пуническите войни на Ливий", стр. 42: "Описаният от Ливий Ханибал – с неговата опустошителна жажда за насилие и мектеж – проявява белезите на един Хитлер на своето време."

19 Пак там, стр. 15, 12.

20 Пак там, стр. 150, 110.

ларизация ги е направил безчувствени и небрежни към религиозните начала на политическите им убеждения. Каплан не иска да си спомни, че в свещения документ на американската история – Декларацията на независимостта – християнското начало е изрично потвърдено. Не си дава сметка за степенята, в която собствените му политически убеждения и идеали са оформени от християнските ценности, които иска веднъж завинаги да остави в историята. **Развитието на модерната концепция за правата на човека ни позволява да направим парадоксално заключение. Процесът на секуларизация на културата се оказва съпътствен от специфичен процес на сакрализация на политически идеи, чиито**

християнски корени са забравени. Неведомо са пътищата на историческото развитие.

Ако изобщо може да се говори за прогрес в политическата история на човечеството, той е в навлизането на християнските ценности в политиката, родили идеята за съвременната ограничена правова държава, чиято основна задача е да съхранява индивидите и неговите права. Това развитие никога не би било възможно, ако християнската идея за достойнството на човека не се бе оказала непоклатимата основа на модерния конституционализъм. Затова нека винаги да помним – **създадени** сме човеци, **създадени** сме свободни и равни...