

## **ПСИХОЛОГИЯТА НА АТЕИЗМА**

**Пол Витц**

Пол Витц е преподавател по психология в департамента по психология в Нюйоркския университет и асоцииран професор в Папския институт за брака и семейството, Вашингтон. Той е член на Сдружението на католическите учени и е в активна връзка с много евангелски протестанти и иудаисти. Освен основната му тема за връзката между религиозното и психологията, Пол Витц работи и върху въпросите за психологията и изкуството.

Заниманията му се фокусират главно върху отношението между психологията и християнството. Понастоящем той работи върху проблемите на християнската теория за персоналността и психологията на омразата и опрощението. Има интереси и в областта на развитието на морала и "характер/добродетел" образоването на младежите в училищна възраст.

Освен впечатляващия брой публикувани статии (над 100), Пол Витц е автор и на монографиите:  
*Психологията като религия: Култът към себе-поклонението* (1977 г., второ изд. 1994 г.);  
*Съвременното изкуство и съвременната наука: паралелният анализ на светогледа* (1984 г.);  
*Цензурата: Свидетелство за отклоненията в учебниците на нашите деца* (1986 г.);  
*Християнското несъзнавано на Зигмунд Фройд* (1988 г.); *Вярата на лишените от бащи: психологията на атеизма* (1999 г.)



Заглавието на настоящия доклад – "Психологията на атеизма" – може да се стори странно на някого. Поне колегите ми психолози го намериха за необичайно и дори, бих добавил, малко смущаващо. В края на краищата психологията, от самото си основаване преди около век, често фокусира точно противоположната тема, а именно – психологията на религиозната вяра. В много отношения, наистина, основанията на модерната психология са тясно свързани с психолозите, които открито са предлагали интерпретации на вярата в Бога.

Уилям Джеймс и Зигмунд Фройд, например, са – и лично, и професионално – дълбоко ангажирани с тази тема. Припомнете си *Волята да вярваш* на Джеймс, както и още по-известната му *Разновидностите на религиозния опит*<sup>1</sup>. Тези две работи са посветени на опита да се разбере вярата като резултат от психологически, и следователно, природни причини. Джеймс може и да е бил благоразположен към религията, но неговата позиция е тази на съмнението и скептицизма и работите му са част от обичайното за психологията подкопаване на религиозната вяра. Колкото до Зигмунд Фройд – неговата критика на религията, и по-специално на християнството, е добре позната и по-нататък ще бъде разгледана в детайли. Засега е достатъчно да си припомним колко силно е бил ангажиран Фройд и мисълта му с въпроса за Бога и религията.

Като вземем пред вид колко тясно е ангажирано основанието на преобладаващата част от психологията с критическата интерпретация на религията, не бива да се учудваме, че повечето психолози гледат с известна тревога на всеки опит да се предложи една психология на атеизма. Най-малкото, подобен проект поставя много психолози в отбранително положение и им дава да вкусят от собственото им лекарство. Психолозите винаги наблюдават и интерпретират другите и вече е време някои от тях да научат от собствения си личен опит какво е да бъдеш поставен под микроскопа на психологическата теория и експеримент. Независимо от това, аз се опитвам да покажа, че психологическите понятия, използвани твърде ефективно за интерпретация на религията са ножове с две остриета и могат да бъдат използвани и за интерпретацията на атеизма. Какъвто аршин за вярващия, такъв и за невярващия.

Преди да започнем обаче, ми се иска да направим две уговорки, касаещи базисното твърдение, което е залегнало в бележките ми. Първо, нека допуснем, че основните бариери пред вярата в Бога не са рационални, а най-общо могат да се нарекат психологически. Не ми се

---

<sup>1</sup> Уилям Джеймс, *Разновидностите на религиозния опит*, София, 2003, ЕТ София С. А.

иска да обиждам множество изтъкнати философи, присъстващи сред тази публика – както вярващи, така и невярващи – но съм убеден, че онези, които твърдо се ръководят от рационалните доводи, са малцинство спрямо подвластните на нерационални психологически фактори.

Ето, например, човешкото сърце: никоѝ не може докрай да вникне в него или да узнае всичките му хитрости, но това поне е една достойна задача, с която психолозите да се захванат. Като начало, аз предпоставям, че невротичните психологически бариери пред вярата в Бога са от голяма важност. Ще отбележа накратко какви могат да бъдат някои от тях. За вярващите е важно да помнят, че психологическите мотиви и напрежения (*pressures*), за които човек често не си дава сметка, стават нерядко причина за неверието.

Един от най-ранните "теоретици на несъзнаваното", св. ап. Павел, пише: "...Желание за добро има у мене, но да го върша не намирам сили... В членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум..." (Рим. 7:18, 23) И така, струва ми се, че твърдението, че психологическите фактори могат да препятстват както вярата, така и поведението, и че тези фактори често могат да бъдат несъзнавани, представлява сериозно богословие, но и сериозна психология. Следователно, разумно е да допуснем, че хората твърде се различават по степента, в която тези фактори присъстват в живота им. Някои от нас са били благословени с толкова възпитание, темперамент, социална среда и други дарове, които са направили вярата им в Бога много по-естествена, отколкото при други, които са страдали повече или са били възпитани в бедно на духовност обкръжение, или са имали други затруднения, с които да се справят. От Писанието научаваме, че

много деца – дори трето или четвърто поколение – страдат от греховете на бащите си, включително от греховете на бащи, които може да са били вярващи.

Накратко, първата ми теза е, че някои хора имат много по-сериозни психологически бариери пред това да вярват, отколкото други – теза, която съответства на изричното библейско наставление, че ние не бива да съдим другите, макар и да сме призвани да поправяме злото.

Втората ми теза съдържа уговорката, че независимо от сериозните трудности на вярата, всички ние имаме свободния избор да приемем Бога или да Го отхвърлим. Тази уговорка не е в противоречие с първата теза. Може би едно уточнение би изяснило това. На някого – вследствие от специфичното му минало, настоящата му среда и пр. – може да се стори много по-трудно, отколкото на другите да вярва в Бога. Но вероятно, във всеки един момент, и със сигурност многократно, той може да избере да се доближи до Бога или да се отдръпне. Човек може да тръгне (към Бога) с толкова много бариери пред себе си, че дори след години на бавно избиране да се доближи до Бога, все още да не е стигнал. Някои могат да умрат преди да достигнат вярата. Ние приемаме, че те ще бъдат съдени – като всички нас – по това колко път са изминали, вървейки към Бога, и колко са обичали ближните, по това как са се справили с наличното. По същия начин, други – без никакви психологически затруднения, са свободни да отхвърлят Бога и без съмнение мнозина го правят. Така, макар пределният въпрос да е този за волята и за греховната ни природа, все пак съществува възможност да се изследват онези психологически фактори, които предразполагат към неверие, което пък прави пътя към вярата в Бога особено дълъг и труден.

### **Психологията на атеизма: социални и лични мотиви**

Изглежда съществува едно широко разпространено убеждение сред по-голямата част от западната интелектуална общност, че вярата в Бога се основава на всякакви ирационални и незрели нужди и желаниа, а атеизмът или скептицизмът се коренят в рационалната, не-нонсенсна оценка на това как всъщност стоят нещата. Ще започна критиката на това убеждение с моята собствена "история на заболяването".

Както някои от вас знаят, след едно твърде слабовато, безцветно християнско възпитание, през 50-те години, в колежа аз станях атеист и останах такъв по време на висшето си образование и в първите си години като млад експериментален психолог във факултета в Нюйоркския университет. Сиреч, аз съм късен обръщенец или още по-технически казано – възвръщенец към християнството, който се върна при вярата, за свое голямо учудване, отгавна вече прехвърлил тридесетте си години, сред твърде секуларното обкръжение на академичната психология в Ню Йорк.

Не се впускам в това, за да ви отегчавам с моменти от жизнената ми история, а за да отбележа, че посредством рефлексията върху собствения ми опит вече зная, че причините да стана и да остана атеист-скептик от около 18-тата до 38-тата си година са били намислени, ирационални и като цяло лишени от интелектуален и морален интегритет. Нещо повече, аз съм убеден, че мотивите ми са били, и днес все още са, общо място сред интелектуалците, и особено сред изследователите на обществото.

Основните фактори, свързани със ставането ми атеист – макар по това вре-

ме да не съм ги осъзнавал – са били следните:

### **Общата социализация**

В младостта ми силно влияние върху мен оказваше една значителна социална затормозеност. Някак ме смущаваше това, че съм от Средния Запад, защото това ми се струваше ужасно глупаво, тесногръдо и провинциално. Нищо романтично или впечатляващо нямаше в това да си от Синсинати, Охайо, при това от някакъв неясен германо-англо-швейцарски произход. Страшно гребнобуржоазно. И освен бягството от глупавото, и според мен недостойно, социално компрометиращо минало, аз исках да участвам – а всъщност да се чувствам удобно – в новия, вълнуващ, дори очарователен секуларен свят, в който встъпвах. Сигурен съм, че подобни мотиви са упражнили силно влияние върху живота на безброй пробивни млади люде през последните два века. Да вземем например Волтер, който се е преместил в блестящия аристократичен, изтънчен свят на Париж (и който винаги се е чувствал притеснен от своя провинциален неаристократически произход); или еврейските гета, от които толкова много желаещи да се асимилират евреи са избягали, или пък току що пристигналите в Ню Йорк младеж, смущаващ се от фундаменталистките си родители. Този натиск на социализацията е отклонил мнозина от вярата в Бога и всичко, с което тази вяра се асоциира за тях.

Помня един малък семинар в университета, където почти всички участници в някакъв момент проявиха подобно смущение и реакция на натиска на социализацията в "съвременния живот". Един от студентите се опитваше да избегне южняшкия си баптистки произход, друг – мормонската среда на малкия град, третият се опитваше да се измъкне от твърде

еврейското Бруклинско гето, а четвъртият бях аз.

### Специфичната социализация

Друга основна причина за това да поискам да стана атеист беше, че желаех да бъда приет от могъщите и влиятелни учени в областта на психологията. И поспециално, исках да бъда приет от моите професори в университета. Като студент бях изцяло социализиран от специфичната "култура" на академичната научна психология. Моите преподаватели в Станфорд, колкото и да се различаваха в мненията си за психологическата теория, бяха доколкото знам, единни в две неща – интензивната им карьеристична амбиция и отричането на религията. Както казва псалмопевецът: "...користолобецът облажава себе си. В своята гордост нечестивецът пренебрегва Господа и казва: "не гири сметка"; във всичките си помисли дума: "няма Бог!" (9:24-25)

В тази среда, по същия начин, както се бях научил да се нося като колежите си, обличайки правилните грехи, така се научих и да "мисля" като изряден психолог и да възприемам правилните – т. е. атеистичните – идеи и подходи.

### Личното удобство

Най-накрая, в този списък от изкуствен, но в същото време, силен ирационален натиск да стана атеист, трябва да наредя простото лично удобство. Истината е, че е твърде неудобно да си сериозен вярващ в днешния мощно секуларен и неоезически свят. Налагаше се да се отказвам от множество удоволствия и значително количество време.

Без да влизаме в подробности, не е трудно да си представим сексуалните удоволствия, които ще трябва да бъдат отка-

зани, ако стана сериозен вярващ. Знаех също, че това би ми коствало време и пари. Ще има църковни служби, църковни групи, време за молитва и четене на Писанието, време, прекарано в помощ на другите. Бях вече твърде зает. Очевидно беше, че да стана религиозен би било истинско неудобство.

Сега вероятно мислите, че подобни причини се отнасят изключително до незрели младежи като мен, във времето, когато бях на двадесет. Тези разсъждения обаче, не са толкова изключителни. Тук ще приведа случая на Мортимър Адлър, известния американски философ, писател и интелектуалец, който е прекарал голяма част от живота си в мисли за Бога и въпросите на религията. Една от последните му книги носи заглавието: *Как да мислим за Бога: пътеводител на езичника от 20-ти век* (1980). В този труд Адлър изключително упорито отстоява доказателството за съществуването на Бога, а в последните глави е много близо до приемането на живия Бог. И все пак той се отдръпва и остава сред "многолюдната компания на религиозно непосветените" (Гради, 1982). Но Адлър остава впечатлението, че това решение е повече решение на волята, отколкото на ума. Както отбелязва един от неговите рецензенти (Гради, 1982), Адлър потвърждава това впечатление с автобиографията си, *Философът като цяло* (1976). Там, изследвайки причините, поради които джуратно се възпира пред окончателното си религиозно посвещаване, той пише, че отговорът "се крие в състоянието на волята, а не в състоянието на ума." Адлър продължава с коментара, че за да стане сериозно религиозен "се изисква радикална промяна в начина ми на живот..." и "простата истина за всичко това е, че аз не исках да удържа да бъда един истински религиозен човек" (Гради, стр. 24).

Ето това е! Едно забележително искрено и съзнателно признание, че да бъдеш "истински религиозен" би било твърде голяма грижа, твърде голямо неудобство. Не мога да не допусна, че подобни повърхностни доводи се крият зад позицията на мнозина невярващи.

Накратко, по причина на социалните ми нужди да се асимилирам, поради професионалните ми нужди да бъда приет като част от академичната психология и заради личната ми нужда от удобен живот – поради всички тези нужди атеизмът се оказва просто най-добрата стратегия. Припомняйки си тези мотиви, мога искрено да кажа, че връщането към атеизма има цялата привлекателност на връщане към юношеството.<sup>2</sup>

### Психологията на атеизма: психоаналитични мотиви

Както е всеизвестно, основната фройдистка критика на вярата в Бога е, че такава вяра е ненадеждна, поради психологическия си произход. Сиреч, Бог е проекция на собствените ни силни несъзнавани възжеления; Той е задоволяване на желание (wish fulfillment), коренящо се в детската нужда от защита и сигурност. Доколкото тези желания са като цяло несъзнавани, всяко отричане на подобна интерпретация би срещнало малко доверие. Трябва да се отбележи, че при разгръщането на този вид критика, Фройд довежда един довод ad hominem до положението на широка влиятелност. *Именно в Бъдещето на една илюзия* (1927, 1961) Фройд изяснява позицията си:

*Религиозните идеи са възникнали от същите нужди, от които са възникнали и другите достижения на цивилизацията: от необходимостта на човека да се брани от съкрушителната, върховна мощ на природата* (стр. 21).

Затова религиозните вери представляват:

*Илюзии, задоволяване на най-древните, най-силните и най-належащите желания на човечеството ... Както вече знаем, ужасяващото чувство за безпомощност в детството ражда нуждата от закрила – закрила чрез любов – която е била осигурявана от бащата... Така благоразположеното управление на едно Божествено Провидение успокоява страховете ни от опасностите на живота* (стр. 30).

Нека да погледнем внимателно този довод, защото независимо от ентузиазиранията му приемане от страна на толкова много безкритични атеисти и скептици, това е наистина една много слаба позиция.

В първия параграф Фройд не забелязва, че аргументите му срещу религиозната вяра са, по неговите собствени думи, еднакво валидни срещу всички достижения на цивилизацията, включително и самата психоанализа. Сиреч, ако психическият произход на едно интелектуално достижение отменя неговата истинностна значимост, тогава и физиката, и биологията, и в още по-голяма степен самата психоанализа подлежат на същото обвинение.

Във втория параграф Фройд прави друго странно заявление, а именно, че най-древните и най-належащите желания на човечеството са тези за любовно-закрилническото наставление на могъщия любещ Отец, за Божественото Провидение. Ако тези желания обаче, бяха така силни и древни както той заявява, бихме очаквали до-християнската религия да има един силно открояващ се като благораз-

---

<sup>2</sup> Научих, че историята на Адлър има продължение. Наскоро ми казаха, че преди около 2 години Адлър е станал християнин – англиканин.

положен отец Бог. В действителност това галеч не е вярно за така популярни религии като будизма и в голяма степен индуизма. Наистина, при иудаизма и най-вече при християнството в много отношения е характерно особеното открояване на Бога като любещ Отец.

Нека, обаче, да оставим тези два интелектуални гафа настрана и да се обърнем към едно различно тълкуване на теорията му за проекциите. Може да се покаже, че тази теория всъщност не е интегрална част от психоанализата и по тази причина не може да претендира за фундаментална подкрепа от психоаналитическата теория. Тя е един по същество автономен аргумент. Фройдовият критически подход към религията и нейното отричане се корени в личните му пристрастия и представлява своеобразна метапсихоанализа или спомагателна понятийна структура, която не е здраво свързана с по-специфично клиничните му понятия. (Възможно е тази отделеност или автономност по отношение на по-голямата част от психоаналитичната теория да обяснява и влиянието ѝ извън границите на психоанализата.) Има две свидетелства в подкрепа на тази интерпретация на теорията за проекциите.

Първото е, че тази теория е била ясно изказана много години по-рано от Лудвиг Фойербах в книгата му *Същността на християнството* (1841, 1957). Интерпретацията на Фойербах е била добре известна сред европейските интелектуални кръгове и Фройд, като младеж, жадно четел Фойербах (вж. Gedo & Pollock, 1976, pp.47, 350). Ето няколко представителни цитати от Фойербах, които изясняват това:

*Онова, което липсва на човека – независимо дали се явява една артикулирана и следователно съзнавана или пък несъзнавана*

*нужда – е неговият Бог. (1841, 1957, p.33)  
Човекът проектира своята природа в света извън себе си преди да я открие вътре в себе си (p.11).*

*Животът сред проектирани мечти-образи е същността на религията. Религията жертва действителността пред проектираната мечта... (p.49).*

Могат да бъдат приведени множество други цитати, в които Фойербах описва религията във "фройдистки" понятия като задоволяване на желанията (wish fulfillment) и гр. Онова, което Фройд е извършил с този аргумент, е да го съживи в по-красноречива форма и да я публикува в едно по-късно време, когато публиката, желаеща да чуе подобна теория, е била значително по-широка. И, разбира се, откритията и теорията на психоанализата са погразбени като даващи здрава опора на тази теория. Фойербаховският характер на Фройдовата позиция в Илюзията става явен от идеи като "съкрушителната върховна мощ на природата" и "ужасяващото чувство за безпомощност в детството", които не са психоаналитически като понятийна или значение.

Другото свидетелство за непсихоаналитическото основание на теорията за проекцията идва непосредствено от Фройд, който сам експлицитно го изказва. В едно писмо от 1927 г. до своя приятел Оскар Пфистер (първоначално психоаналитик и вярващ протестантски пастор), Фройд пише:

*Нека се изясним относно това, че възгледите, изразени в книгата ми (Бъдещето на една илюзия), не съставляват част от аналитичната теория. Те са мои лични възгледи. (Фройд/Пфистер, 1963, стр. 117).*

Има и друга, малко по-различна интерпретация

тация на вярата в Бога, която Фройд също развива, но макар да има твърде скромен психоаналитически характер и тя е всъщност адаптация на Фойербаховата теория за проекцията. Това е сравнително пренебрегваната Фройдова интерпретация на "идеала на егото". Супер-егото, включващо идеала на егото, е "наследник на Египтовия комплекс" и представлява проекция на един идеализиран баща и по всяка вероятност – на Бога Отец (вж. Фройд, 1923, 1962, стр. 26-28; стр. 38)

Трудността тук е в това, че идеалът на егото всъщност не се радва на особено внимание и не претърпява голямо развитие в трудовете на Фройд. Освен това, той бива лесно интерпретиран като заемка от Фойербаховата теория за проекцията. Следователно можем да заключим, че психоанализата всъщност не дава никакви значителни теоретични понятия за характеризирането на вярата в Бога като невротична. Фройд или ползва доста по-старата Фойербахова проекция, или теорията за илюзията, или инкорпорира Фойербах в своята идея за идеала на егото. Вероятно това е причината Фройд да признае пред Пфистер, че книгата му за *Илюзията* не е същинска част от психоанализата.

### Атеизмът като Египтовото задоволяване на желанието (Wish Fulfillment)

Независимо от всичко Фройд е съвсем прав, когато се тревожи, че една вяра може да се окаже илюзия, защото черпи от мощни желания – от несъзнавани детски нужди. Ироничното тук е, че той съвсем очевидно дава един много мощен нов способ за интерпретация на невротичния базис на атеизма. (За по-детайлно изследване на тази позиция вж. Витц и Гартнер, 1984 а, b; Витц, 1986, пог печат.)

### Египтовият комплекс

Централното понятие във Фройдовия труд, като изключим несъзнаваното, е сега добре известният Египов комплекс. Съществените черти на този комплекс при личностното развитие на мъжа, са следните: грубо казано – във възрастния период от три до шест момчето развива силно сексуално влечение към майката. По същото време момчето развива интензивна омраза и страх от бащата, и желание да го измести, една "жажда за власт". Тази омраза се основава на знанието на момчето, че баща му с неговия по-голям ръст и сила стои на пътя неговото желание. Детският страх от бащата може експлицитно да е страх от кастрация от страна на бащата, но още по-типично е да няма така специфичен характер. Синът в действителност не убива бащата, разбира се, но отцеубийството се смята за обичаен обект на фантазиите и мечтите му. Предполага се, че "разрешаването" на този комплекс става когато момчето осъзнае, че не може да замести бащата, а също и благодарение на страха от кастрация, който в крайна сметка довежда момчето до идентифицирането му с бащата, до идентифицирането му с агресора, и подтискането на първоначалните плашещи компоненти на комплекса.

Важно е да се помни, че според Фройд Египтовият комплекс никога не се разрешава същински и е способен да се активира в по-късни периоди – например, почти винаги през пубертета. Така мощните ингредиенты на смъртната омраза и инцестното сексуално желание вътре в семейния контекст фактически никога не изчезват. Вместо това те биват покрити и подтиснати. Фройд описва невротичния потенциал на тази ситуация:

*Египтовият комплекс е истинското ядро на неврозите... Онова, което остава от комплекса в несъзнаваното, представлява*

*предразположение към по-късното развитие на невротите при възрастния (Фройд, 1919, Стандартно издание, 17, стр.193; също 1905, Ст. изд., 7, стр.226 и сл.; 1909, Ст. изд., 11, стр.47).*

Накратко, всички човешки неврози изхождат от този комплекс. Очевидно е обаче, че в повечето случаи, този потенциал не се изразява в някакъв сериозен невротичен резултат. Напротив, той се проявява в отношенията с гаден авторитет, в сънищата, грешките на езика, във временни ирационалности и гр.

И така, постулирайки един универсален Египов комплекс като корен на всички наши неврози, Фройд неволно конструира непосредствено логическо обосноваване за интерпретацията на отхвърлянето на Бога като коренящо се в задоволяването на детските желания (wish-fulfillment). В края на краищата, Египовият комплекс е несъзнателен. Той се установява в детството и неговият доминантен мотив е преди всичко омразата към бащата и желанието той да не съществува, представено най-вече като желание да се низвергне или убие бащата. Фройд често описва Бога като психологически еквивалент на бащата и по този начин – естествен израз на Египовата мотивация биха били мощните, несъзнавани желания за несъществуването на Бога. По тази причина, в контекста на Фройдовите идеи, атеизмът е една илюзия, причинена от Египовото желание да се убие бащата и да се замени със самия себе си. Да се действа така, сякаш Бог не съществува, е едно очевидно и не особено изкусно маскиране на желанието Той да бъде убит, също както заминаването или изчезването на образа на родителя в съновидението може да представлява подобно желание: "Бог е мъртъв" е просто един неприкрит Египов wish-fulfillment.

Със сигурност не е трудно да се разбере

Египовият характер на значителна част от съвременния атеизъм и скептицизъм. Хю Хефнър, и дори Джеймс Бонг, с тяхното Богоотричане плюс безчислените им приятелки съвсем очевидно изживяват Фройдовия Египов и първичен бунт (вж. Тотем и табу). В същото положение са и безброй групи скептици, които изживяват вариации на същия сценарий на експлоатативна сексуална вседозволеност, комбинирана с нарцисстично себепоклонение.

И, разбира се, Египовата мечта не е просто да се убие бащата и да се притежава майката (или друга жена в групата), но също и да замести бащата. Модерният атеизъм се опитва да се справи с това. Сега човекът, а не Богът, е съзнателно фиксираният пределен източник на добротност и власт във вселената. Хуманистичните философии прославят човека и неговия "потенциал" по начин, много подобен на онзи, чрез който религията прославя Твореца. Ние сме се срутили от един Бог към много богове, към "всеки е бог". По същество, човекът – посредством нарцисизма и Египовите си желания – се е опитал да успее там, където сатаната не е успял – като сам седне на Божия престол. Благодарение на Фройд сега е по-лесно да разберем дълбоко невротичната, свършено ненадеждна психология на това неверие.

Един интересен пример за Египова мотивация, който представихме, беше този на Волтер – първенстващ скептик във всички религиозни въпроси, който отрича християнската и иудейската идея за личен Бог – за Бога като Отец. Волтер е бил теист или деист и е вярвал в един космически, деперсонализиран Бог от неизвестен характер.

Психологически важно обстоятелство при Волтер е неговото силно отричане

от бащата – до такава степен, че той отрича бащиното си име и приема името "Волтер". Не е съвсем сигурно от къде идва новото име, но една широко застъпена интерпертация твърди, че то е конструирано от буквите на майчиното му име. През 1718 г. Волтер – тогава на двадесет и четири години – публикува пиеса със заглавие Егип (Edipe), първата негова пиеса, която ще бъде представена публично. Пиесата собствено, излага класическата легенда заедно с явни алюзии с религиозния и политически бунт. През целия си живот Волтер (също като Фройд) заиграва с идеята, че не е син на баща си. Той навярно е изпитвал желание да има по-високопоставен, по-аристократичен от своя, в действителност гребнобуржоазен произход. (Най-ярък израз на това желание да има по-състоятелен баща е пиесата Кандид.) Накратко, враждебността на Волтер към собствения му баща, религиозното отрицание на Бога Отец и политическото му отхвърляне на краля – всеобщо приеман като баща – са отражения на все същата базисна нужда. Казано на психологически език, въставането на Волтер срещу бащата и срещу Бога могат лесно да бъдат интерпретирани като Египовото задоволяване на желанията (wish-fulfillment), като утешителни илюзии и, следователно, ако следваме самия Фройд, като вървания и отношения, недостойни за зрелия ум.

Дигро, великият енциклопедист и заклет атеист – който наистина е един от братята, основатели на модерния атеизъм – също е имал Египови безпокойства и инсайти. Фройд одобрително цитира прозорливата му забележка:

*Ако малкият дивак бъде оставен сам на себе си като се запази цялата му глупост – и към неразумността на бебето кърмаче се прибавят бурните страсти на тридесетгодишния мъж, той би удушил своя баща и би легнал с майка си (от Le neveu de Rameau, цитирано от Фройд в Лекция 21 от въведителните му лекции (1916-1917), Ст.изд., 16, стр. 331-338).*

### Психологията на атеизма: Теорията за дефективния баща

Свършено наясно съм с факта, че съществуват достатъчно основания да приемаме само отчасти Египовата теория на Фройд. Във всеки случай, аз смятам, че макар Египовият комплекс да е валиден за някои, теорията му съвсем не представлява универсално представяне на безсъзнавателната мотивация. Доколкото е налице нужда от по-дълбоко разбиране на атеизма и доколкото не съм запознат с друга теоретична конструкция освен Египовата – принуден съм да нахвърлям свой собствен модел или всъщност да развия една неразвита теза на Фройд. В есето си за Леонардо да Винчи, Фройд отбелязва следното:

*Психоанализата ни запозна с интимната връзка между бащиния комплекс и вярата в Бога, показва ни, че психологически личността на Бога не е нищо друго освен обожествен баща, а в всеки ден виждаме все отново, как млади хора изгубват религиозната си вяра, щом за тях рухне авторите-*

тът на бащата.<sup>3</sup> (Leonardo da Vinci, 1910, 1947, стр. 98).

Тази формулировка не съдържа предположения за несъзнаваните сексуални влечения към майката или дори за евентуалната универсална състезателна омраза, фокусирана върху бащата. Вместо това, той прави просто, лесно разбираемо заявление, че щом детето или младежът се разочарова от и загуби уважението си към своя земен отец, вярата в небесния Отец става невъзможна. Има разбира се, много начини бащата да изгуби авторитета си и дълбоко да разочарова детето. Някои от тях, за които има клинично свидетелство са следните:

1.Той може да присъства, но да е очевидно слаб, страхлив и недостоен за уважение – дори ако иначе е мил и “добър”.

2.Той може да присъства, но да злоупотребява физически, сексуално или психологически.

3.Той може да отсъства поради смърт, изоставяне или напускане на семейството.

Взети заедно, представените гетерминанти на атеизма могат да се нарекат хипотеза за “дефективния баща”. За да подкрепя валидността на този подход, ще завърша като предложа жизнен материал, свързан с историята на заболяването при известни атеисти, защото тази хипотеза ми хрумна именно когато четях биографиите на атеистите.

Ще започна с отношенията между Зигмунд Фройд и неговия баща. Това че бащата на Фройд, Яков, е бил голямо разочарование, и дори нещо по-лошо – е еднородно прието от биографите му. (За биографическия материал за Фройд в подкрепа на това, виж например, Крул, 1979 и Витц, 1983, 1986.) Неговият баща собствено е бил слаб човек, неспособен да се грижи за финансовото благополучие на семейството си. Вместо него средствата за издръжката изглеждат са осигурявани от семейството на жена му или други хора. Освен това бащата на Фройд е бил пасивен в отговор на антисемитизма. Фройд разказва един епизод, предаден от баща му, в който Яков допуска един антисемит да го нарече “мръсен евреин” и да му блъсне шапката. Когато чува тази история младият Зигмунд е засрамен от неуспеха на баща му да отвърне, от неговата слабост. Зигмунд Фройд е бил сложен, и в много отношения, гвусмислен човек, но всички са еднородни в това, че той е бил храбър борец и силно е уважавал куража в другите. Като млад мъж Зигмунд неколкократно се противопоставя физически на антисемитизма и, разбира се, той е един от най-значителните интелектуални борци.

Действията на Яков като лош баща обаче, вероятно отиват още по-дълбоко. А именно – в две от писмата си Фройд, вече като възрастен, пише, че баща му е бил сексуално извратен и че собствените му деца са

---

<sup>3</sup> Цит. по Зигмунд Фройд, Естетика, изкуство, литература, София, 1991 г., Университетско издателство “Св. Климент Охридски,” стр. 400-401.

страдали от това. Възможни са и други морални неволи, които няма да споменавам.

Връзката между Яков и Бога и религията също е била налице за сина му. Когато Фройд е бил дете, Яков се е увличал по някакъв реформиран юдаизъм, и те двамата са прекарвали часове в четене на Библията заедно, а по-късно Яков се занимава изключително с четенето на Талмуда и обсъждането на юдейското писание. Накратко, този слаб и твърде пасивен "добряк", този неудачник еднозначно се свързва с юдаизма и Бога от една страна, а също така и с особена липса на кураж и - твърде възможно - сексуална перверзия и други слабости, които са били твърде болезнени за младия Зигмунд.

Много накратко, другите прочути атеисти изглежда са имали подобни отношения със своите бащи. Карл Маркс дава да се разбере, че не е уважавал баща си. От значение е било и това, че баща му е бил обърнат в християнство – не по свое религиозно убеждение, а от желание да направи живота си по-лек. Той се е асимилирал за удобство. С това бащата на Маркс прекъсва древната семейна традиция. Той е първият в рода си, който не е станал равин – Карл Маркс всъщност е наследник на дълга поредица равини и от двете страни на рода си.

Бащата на Лудвиг Фойербах извършва нещо, което много лесно би могло да е наранило сина. Когато Фойербах е на около тринадесет години, баща му напуска семейството и открито заживява с друга жена в друг град. Това става в Германия, в началото на 1800-те години и подобно публично отхвърляне вероятно е било скандално и дълбоко отблъскващо за младия Лудвиг, и разбира се, за майка му и другите деца.

Нека да прескочим сто години и да погледнем живота на една от най-известните американски атеистки – Медлин Мъри О'Хеър. Ще цитирам по – наскоро излязлата книга на сина ѝ за това, какъв е бил животът в неговото семейство, когато е бил дете (Мъри, 1982). Книгата започва от момента, когато той е осемгодишен: "Ние рядко правехме нещо заедно като семейство. Омразата между дядо ми и майка ми пречеше на подобни пълноценни моменти" (стр. 7). Той пише, че не е знаел точно защо майка му е мразила толкова баща си – но тя го е мразила, защото началната глава описва една много грозна битка, в която тя се опитва да убие баща си с десетинчов месарски нож. Медлин не успява, но изкрещява: "Върви по дяволите. Ще те пипна. Ще тълча гроба ти!" (стр. 8)

Каквато и да е била причината за силната омраза на О'Хеър към баща ѝ, от тази книга става ясно, че тя е била дълбока и че се корени в детството ѝ – а истинската причина е била злоупотреба – най-малкото психологическа (напр. стр. 11), ако не и физическа.

Освен злоупотребата, отрицанието и малодушието, още един начин, по

който бащата може да бъде твърде злотворен, е просто неговото отсъствие. Много деца, разбира се, интерпретират смъртта на баща си като вид предателство или акт на изоставяне. В това отношение е забележително, че проблемът за покойния баща е така често срещан в живота на много известни атеисти.

Барон дьо Холбах (роген Пол Анри Тири), френският рационалист и вероятно първият публичен атеист, се оказва сирак от тринадесетгодишна възраст и живее с чичо си (от който и взема името си: Холбах). Бащата на Бертран Ръсел умира, когато младият Бертран е четиригодишен. Ницше е бил на същата възраст като Ръсел, когато загубва баща си. Бащата на Сартр умира преди Сартр да се роди, а Камю е бил на година, когато губи баща си. (По-горната биографична информация е взета от стандартна справочна литература). Очевидно хипотезата за "дефективния баща" се нуждае от още много свидетелства. Но вече има достатъчно информация и е малко вероятно да става дума за случайност. Психологията на това как мъртвият или несъществуващият отец може да постави емоционалния фундамент за атеизма може и да не изглежда ясна от пръв поглед. Но в крайна сметка, ако нечий баща отсъства или е така слаб, че да умре, или пък е така ненадежден, че да изостави, тогава не е трудно същият този атрибут да бъде прехвърлен и към небесния Отец.

Накрая, съществува още и един ранен личен опит за страданието, за смъртта, за злото, понякога съчетан с гнева към Бога за това, че го е допуснал. Един ранен гняв към Бога за загубата на бащата и последвалото страдание е също една различна психология на неверието, но тясно свързана с онази на дефективния баща.

Част от тази психология е уловена в наскоро излязлата автобиография на Ръсел Бейкър. (Бейкър, 1982). Ръсел Бейкър е добре известен журналист и писател хуморист в Ню Йорк Таймс. Баща му е бил взет в болница и умира там внезапно, когато младият Ръсел е на пет години. Бейкър плаче, страда и говори на семейната икономка Беси:

*За първи път се бях замислил сериозно за Бога. Между хлиповете казах на Беси, че ако Бог може да прави подобни неща на хората, тогава Бог е омразен и няма вече никаква полза от Него.*

*Беси ми каза за покоя в небесата и радостта да си сред ангелите, и за щастието на баща ми, който вече е там. Този аргумент не успя да смекчи гнева ми.*

*"Бог ни обича като Свои собствени деца", каза Беси.*

*"Ако Бог ме обича, защо направи така, че баща ми да умре?"*  
*Беси каза, че ще разбере това някой ден, но тя беше само отчасти пра-*

*ва. Този следобед, макар тогава да не съм могъл да го изрека така, реших, че Бог се интересува от хората много по-малко отколкото някой от Морисънвил би бил склонен да признае. Този ден реших, че не бива да Му се доверявам напълно.*

*След този момент аз никога повече не заплаках с искрено убеждение, нито очаквах нещо повече от безразличие от нечий Бог, нито дори обичах дълбоко без страх, че това ще ми струва много страдание. На пет години аз бях станал скептик... (Growing Up, стр. 61)*

Нека да завърша като отбележа, че колкото и преобладаващи да са принесените мотиви за това даден човек да стане атеист, все пак в много от случаите присъстват още и дълбоките и смущаващи психологически източници. Колкото и лесно да е излагането на хипотезата за "дефективния баща", не бива да забравяме трудността, болката и сложността, които стоят зад всеки индивидуален случай. А към онези, чийто атеизъм се е

обусловил от бащата, който е отхвърлил, който се е отрекъл, който е мразил, манипулирал, психически или сексуално злоупотребявал с тях, трябва да има разбиране и състрадание. Несъмнено е, че за едно дете да бъде принудено да мрази собствения си баща или дори да се откайва от слабостите на баща си е голяма трагедия. В крайна сметка детето просто иска да обича баща си. Всеки вярващ, благословен с Божията любов, трябва да се моли особено настойчиво за това той и онзи, чийто атеизъм се основава на подобен опит, да се срещнат накрая за един нов живот. Да се срещнат, да се прегърнат и да изпитат великата радост. И ако това се случи, тогава радостта на бившия атеист сигурно ще е дори по-голяма от тази на вярващия. Защото освен щастието на вярващия, атеистът ще има онази свръх добавка, която идва от изненадата да намериш себе си заобиколен от радост не другаде, а в дома на Отца си.

Превод от английски: Слава Янакиева

Публикува се по текст от електронното списание ORIGINS <http://www.origins.org/index.html>,  
Copyright © 1995-2002 Leadership U.

### За религиозното съмнение

Иван А. Илин

Един от най-известните ярки и своеобразни представители на руската емигрантска мисъл. Същевременно неговата интелектуална фигура стои някак обособено от "съзвездието" на богословите и философите на "диаспората". Това се дължи най-вече на своеобразието на неговото политическо поведение. Трябва да се признае, че Илин е може би най-острият и безкомпромисен противник на болшевиизма в Русия и на комунизма като идеология и практика в световен мащаб, сред останалите писатели от руската емиграция. Същевременно е безпощаден анализатор на идейно-духовните процеси в до-революционна Русия, довела до катастрофата от 1917 г., а освен това открит и остър критик на по-либералните възгледи на много от интелектуалците емигранти, с които, поради това, се е намирал донякъде в конфликтни отношения.

Уникален е и духовният профил на Иван Илин. От една страна той е един от най-широко образованите емигрантски мислители – ерудит и специалист с може би най-определен, в сравнение с останалите, вкус и усет към западната философска и философско-политическа мисъл (особено немската), а от друга – е убеден консерватор-монархист и отпаден на православната духовност. Фигурата на Илин е поразявала дори неговите противници (най-яркият измежду които е Андрей Белый) със своята интелектуална изтънченост и с необичайно съчетаната с нея интелектуална страстност и риторически талант.

Мислителят е роден през 1883 г. в Москва. Дипломира се в юридическия факултет на Московския университет, където се специализира преди всичко в областта на историята и философията на правото. От 1909 г. е приват-доцент именно по тези дисциплини. Пътува в Германия и Франция, за да слуша лекциите на най-големите светили на социалната философия от началото на 20 век. Дисертацията му, защитена в първата година след революцията, е на тема *Философията на Хегел като учение за конкретността на Бога и човека*. Карриерата му в Русия обаче е грубо и драматично прекъсната. Тъй като не крехе своя антиболшевиизъм и не престава да се занимава дори с активна политическа дейност, в периода 1917-22 г. той е арестуван 6 пъти и дори е изправен пред "революционен" съд, от който почти по чудо не е бил погубен. През 1922 г., както другите най-ярки представители на религиозната философия, е изгонен от Русия и се установява в Берлин. Именно там протича по-голямата част от неговия емигрантски живот. Илин се свързва с организацията Руски Обще-войнски съюз (РОВС), т. е. с особено безкомпромисната и войнствено настроена част от емиграцията. Именно за тези среди той започва да пише статии по политически, исторически и философско-обществени теми; дейност, която го увлича, която смята за свой дълг и която продължава далеч след края на сътрудничеството му с РОВС, като кристализира в сборника *Нашите задачи*. Това е една от главните книги на мислителя, неговото, тъй да се каже, философско-публицистично наследство.

В Берлин, през 1925 г. Илин завършва друго свое главно съчинение *Съпротивата срещу злото с насилие* – обширна философска критика на толстоизма и пацифизма, показваща несъвместимостта на автентично християнската, православна позиция с всякакви теории за пасивност и непротивене на злото. В Германия Илин преподава в емигрантския Руски научен институт и изнася многобройни публични лекции.

След идването на нацистите на власт, положението на мислителя отново става критично: властите умишлено го оставят без средства за живот и систематически го заплашват с арест. През 1938 г. Илин е принуден да емигрира в Швейцария. Това е най-трудният период от живота му, тъй като той заминава практически без никакви средства и имуществото, а при това заболява и боледува тежко и продължително. И все пак, именно в Швейцария са завършени най-зрелите книги на Илин: *Път към очевидността и особено Аксиоми на религиозния опит* – книгата, която най-ярко го характеризира като православен мислител. Илин умира в 1954 г. в Швейцария.

Трябва да отбележим, че творчеството на Иван Илин е все още недостатъчно изучено (и дори издадено) в Русия. Във връзка с темата на нашата рубрика, ние избрахме за публикация в списанието глава от книгата *Аксиоми на религиозния опит*, завършена през 1951 г.

Съществува един твърде разпространен възглед, според който религиозният човек вярва и не се съмнява. Ако пък започне да се съмнява, то това значи, че вярата му се разколебава, разпада се и се изгубва. Този възглед е характерен за епохата на религиозен упадък, когато човекът възприема вярата си като нещо независещо от него самия, "допърхало" сякаш върху него от висините на пространството и можещо да отлети така лесно, както лесно е долетяло. Вярата е нещо като прелестна пеперуда, която е достатъчно само да подплашиш, за да отлети тя безвъзвратно. А съмнението е именно такава подплашваща сила...

Подобно разбиране свидетелства за това, че човекът възприема своята религиозна вяра като някакво неутолимо, капризно настроение: то се появява неизвестно от къде и изчезва неизвестно защо. Отнася се към безличните "състояния" на душата: "иска ми се", "изглежда ми", "струва ми се", "иде ми да запая", "мъчно ми е" и по същия начин: "вярвам" и - "не ми се вярва". Такива състояния може да имаш когато те "удват", а те удват сами по себе си; когато пък те "изчезват", "отлитват", остава да се каже само, че тях "ги няма повече". Обичах и разлюбих, "вярвах", а сега вече "не ми се вярва" и тъй като е по-спокойно и по-леко да се живее когато "ти се вярва", то съмненията трябва да се гонят.

В такова едно поставяне на въпроса има твърде много еснафска безпомощност - трогателна наистина - защото се мъчи да запази своята "светиня", но в същото време наивна и обречена. Наивна - защото човекът говори за вяра и за религия без да има никаква представа за това, що е религиозен опит, как той се придобива, строи и удостоверява. Обречена - защото религиозната вяра не може да вегетира като стайно растение: тя изисква духовен простор, въздух и свобода; тя е по своето призвание висша жизнена сила, осветяваща и водеща. Вярата е кормчия в бурята - как би могла тя да пребивава в затворено помещение? Тя е източник на жизнено безстрашие, как би могла да трепери от всяко съмнение? Тя представлява най-дълбок корен на личния живот, как би могла да се уподобява на случайно кацнала върху нас и лесно подплашвана пеперуда?

Съвременният свят е пронизан от легеня гъх на безбожието. Този леген гъх носи със себе си цялата отрова на духовния "анчар" - всички съблазни на плоския сетивен опит, на разсъдъчната диалектика, на техническата полу-наука, на омъртвялото сърце, развратеното въображение, деморализираната воля, кощунствените дерзания, войнстващата пошлост, озлобеното властолюбие, неистовите страсти и малодушното предателство. Да се противопостави на всичко това може само вярата, намерила своите първооснови, утвърдила се в тях, очистила се от съблазните, закалила се в религиозния опит, изкусена в зрението и съм-

нението, в приемането и в отхвърлянето; вярата, знаеща верния път, опасните кръстопътища и пределната разпътица; вярата, израснала в бурно време и затова умееща да запоява на бурите на гушата. Времето на религиозния упадък днес вече е преминало: религиозността ще бъде или могъща, цялостна и побеждаваща, или няма да бъде въобще и тогава на земята не ще има повече нито дух, нито култура.

Религиозното съмнение само по себе си не е "съблазън" и съвсем не предвещава "край на религията". Неговото идване е опасно само за безпочвената и безпомощна "религия на настроението": за тази "поглашена переруда", която ще запърха и ще отлети забинаги... Същност идването на религиозното съмнение означава, че времето на "невинните" детски сънища е отминало; че религиозността, свеждаща се до капризната случайност на настроенията, е била мнима религиозност; че духовната сила не може да се роди от безпомощността; че е дошло времето да наченеш своето "радиално" движение към Бога.

Съмнението отделя религиозното "детство" и, може би и религиозното "юношество", от времето на зрелостта, от мъжествената, крепка и окончателна вяра. То не е "съблазън", а "горнило"; не е "край на религията", а обновление и задълбочаване. Да го "отпъждаме" означава умишлено да угължаваме своята детска безпомощност, т. е. да умаляваме силата на вярата и победата на религията. Съмнението подобно на "природата", изгонвано през вратата, връхлита през прозореца. За да се преодолее, с него трябва да се попребивава; онзи, който не го е преодолел, запазва уязвими места в своята религиозност, които могат да се разтворят в труден час от живота му и да го доведат до духовно крушение. И докато той не ги преодолее, той не може да помогне на другия в преодоляването им. Защото да учи и да води във въпросите на вярата може само майсторът на истинното, религиозно-предметното, творческо съмнение.

Би могло да ни се стори, че можем смело да утвърдим: вярващият не се съмнява, а съмняващият се - не вярва; че вярата и съмнението се изключват едно друго... В действителност това съвсем не е така и за да се убедим в това, достатъчно е да си спомним евангелската молитва, казана през сълзи: "вярвам Господи! помози на моето неверие" (Марк. 9:24).

Нека преди всичко да заявим, че съмнението, по своята основна природа, е състояние предварително за очевидността и за вярата. То е нещо като стоене пред очевидността, до нейното придобиване, или като пребиваване "в притвора" на вярата преди встъпването в нейния "храм". Съмнението означава, че човекът е още лишен, все още "няма"; няма нито очевидност, нито противочувствителност; нито вяра, нито отхвърлянето ѝ. Съмняващият се не може да каже за онова, което за него "стои под съмнение" - нито да, нито не. Той като че ли "няма право" нито на

това, нито на другото; той е лишен от основания и за вярата и за неверието, и чувства тази лишеност, и я счита за все още непреодоляна, и не се решава нито на едното, нито на другото. Съмнението е предварително въздържане: в науката се въздържа силата за съждение, в изкуството се въздържа силата за избор, в религията се въздържа силата за вяра. Човекът не си позволява "да се вложи" в определено жизнено духовно съдържание не затова, защото то се отхвърля, а защото то все още не се утвърждава от него.

С това обаче не се изчерпва нито природата на съмнението, нито неговото значение.

По същество такова положение би могъл да заеме и "индиферентът", т. е. човекът, нямащ, собствено казано, никакво отношение към предмета: той също може да каже, че "не утвърждава" и "не отрича", но само защото е свършено безразличен към дадения предмет и съдържание. Между съмняващия се човек и "абсолютния индиферент" има известно сходство; последният обаче, нямайки никаква представа за предмета и бидейки, следователно, съдържателно пуст в отношението към него, не може нито да го поставя "под съмнение", нито да го извежда "от съмнение": той няма за това ни най-малкото основание...

Това значи, че съмнението е възможно само при известно, пък макар и минимално отношение към предмета. Така например слепороденият може да се съмнява в наличността на спектъра и в данните на спектралния анализ само до толкова, до колкото той усеща топлината на светлината и чува от зрящите, че тази топлина е свързана със светлината и че светлината има "такива и такива" свойства. Но именно поради това неговото съмнение ще бъде опитно-неизпълне-

но, мъртво и непродуктивно: да се удостовери предметно и да угаси съмнението не му е дадено, той може само субективно да не мисли за това, и това ще бъде негова лична работа...

Така неграмотният човек може да се съмнява във въртенето на земята около оста ѝ, но не може да се съмнява в отношението на синуса към косинуса, макар че и първото съмнение ще бъде в него и за него опитно-слабо изпълнено и затова удостоверително безплодно.

И тъй, съмнението се осмисля само чрез живото, опитно отношение в душата към предмета. Безсмисленото пък съмнение съвсем не заслужава това име. Религиозно-мъртвият човек не може да се съмнява в битието Божие, той може само безсмислено и безоснователно да го отрича. Обратно: съмнението, което е осмислено не минимално, т. е. което е опитно изпълнено, опитно живо, има, макар и във възможност, някаква перспектива за целесъобразно решение, за продуктивен изход. Съмнението по самото си същество е не само нещо "предварително", но и нещо "незавършено": неговият смисъл е в движението му към очевидност, в нея е неговото разрешение, нея то предшества, заради нея си струва то да живее в душата и да томи човека.

И колкото повече съмнението е вярно на своята природа, т. е. колкото повече то чувства своята предварителност, незавършеност, неуспокоеност, неокончателност, колкото по-остро е то, колкото по-безпокойно - толкова по-енергично се води от него борбата за удостоверяване, толкова то е по-продуктивно. В личната душа, индивидуално-психически, то би могло да бъде и последната дума на човека, живял и умрял в безплодно-пасивно съмнение... Духовно обаче, съмнението живее заради удостоверието и го таи

в самото себе си.

Свършено непродуктивното съмнение е неудача и обяснението за тази неудача трябва да се търси в неговата неинтензивност, в неговата близост до безразличието.

Това може да се изрази по следния начин. Осмисленото и опитно напълненото съмнение предполага у човека наличиостта на "органа", който е необходим за предмета, стоящ под съмнение и – макар и минималното – "показание", изхождащо от този орган. Именно това "показание" и дава на съмнението опитно, живо напълване. А за това съмнението да стане продуктивно, е нужно този "орган" да бъде "вкаран в употреба" и при това не случайно, не произволно, не веднъж, а повторително, организирано, може би дори – неуморно. Да се съмнява осмислено, съдържателно и продуктивно може само онзи, който е свързан от жив опит с предмета на своето съмнение.

Всичко това има особено, определящо значение в религиозния опит.

Говорейки за съмнението в религията, следва да се има пред вид не въздържанието на индиферента от съждение за Бога – нещо от рода на nihilистическото "свиване на рамене": "Не зная що е това Бог, не разбирам, не си представям, нямам към това никакво отношение, ето защо да се заема с това не мога, а да се занимавам – не желая, и затова се въздържам от съждение"...

Трябва да се има пред вид нещо съвсем друго: съмнението на човека, встъпил в сферата на религиозния опит, но все още незавършил го с религиозна очевидност. Такъв човек има религиозен "орган". Окоето на неговия дух е отворено и живее в опитни възприятия. Очевидността оба-

че, още не е достигнало. То възприема и вижда, но без побеждаваща и окончателно утвърждаваща сила. Човекът преживява сякаш "спирка", която може да се превърне в "застой", но може да се замени и от едно вечно живо "течение". Неговата сила за съждение се въздържа, неговата сила за избор се колебае, неговата сила за вярване не се "запалва" и не се отдава на "съмнителното" съдържание.

Съмнението в религията не е обаче просто съмнение за религиозния предмет или за религиозното съдържание; то е нещо много по-голямо – то е религиозно съмнение. Ето защо на него са присъщи всички онези черти, които се определят от аксиомите на религиозния опит. То е състояние на личния, духовен, автономен и непосредствен опит; то е събитие в живота на съзерцаващото и приемащото сърце: неуверена, колебаеща се спирка в пътя, възвеждащ към Бога. То е едно състояние, съсредоточено, интензивно, и поради това събиращо лъчите на духа и сърцето и жагуващо разрешение и достигане. И онова, което не достига на това състояние, т. е. на съмнението в мига на неговата неудовереност – е именно предметната очевидност.

Именно от съединяването на всичките тези аксиоматични черти и свойства се определя както природата така и значението, и съдбата на религиозното съмнение.

Не всеки човек е способен да има религиозно съмнение, но само онзи, който живее в религиозно строителство на своята личност. В областта на религиозните представи, понятия и теории, между хората битуват множество празни, извъндуховни, еснафски, разсъдъчни "съмнения". Хората много по-често подхождат към религиозните съдържания – към вярата,

към откровението, към молитвата, към тайнствата, към храма, към обреда, към богословските учения – с обичайната, повседневна, дребно плоска и пошла разсъдъчна и съвършено не духовна установка, и се мъчат да тълкуват и да разрешават тези въпроси с нечисти, неверни, извъндуховни “органи” – безкрили, безсърдечни и всъщност – мъртви. И онова, което те понякога наричат “съмнение”, всъщност не заслужава това сериозно и отговорно название...

Религиозното съмнение е състояние на автономния опит; хетерономно вярващите не може да има съмнения: вместо него и за него ще се съмнява неговият “авторитет”. Именно поради това обаче, появяването в душата на религиозното съмнение нерядко означава начало на автономния религиозен опит. Работата е там, че религиозното съмнение е разрешимо само чрез опит, съсредоточено и благоговейно насочен към религиозния Предмет; то се успокоява единствено от непосредствено и истинно съзерцаващото удостоверение. Душата на човека, веднъж почувствала и осъзнала, че за вярата и за окончателното религиозно самоотдаване ѝ е необходимо обективно основание, започва опасната борба за таква основание и може да го получи единствено сама и от самия Предмет. Откровението се дава на човека именно за угасяване на неговото религиозно съмнение. И напразно апостол Тома бива наричан “неверни” или “невярващ”: стоейки пред лицето на нечуваното, невероятното, почти непредставимо събитие, той дирел предметно удостоверение и не срещнал отказ, но, като се удостоверил, възкликнал: “Господ мой и Бог мой!” (Иоан. 20:26-28). “Да видят” (т. е. да осезаят раните на Христа) било дадено само на апостолите; другите трябва да се удостоверяват чрез несетивен духовен опит и, по словото на Христа, имат тези удосто-

верения. Да угаси обаче съмнението без откровение не е дадено на човека в земния живот. Да строи пък религиозен опит и религия върху безотговорно лековерие – това означава “да строи дом върху пясък” (Мат. 7:26-27).

И ето, когато човекът започва в своя опит борба за религиозно удостоверение, то той има толкова повече надежда за успех, колкото по-интензивно, по-дълбоко, по-истинно е неговото съмнение. Тогава то става зов, търсене, молба, молитва. Той “иска” и “му се дава”, “търси” и “намира”, “хлопа” и “му се отваря” (Мат. 7:7-8). Истинското религиозно съмнение е преди всичко, интензивна и действителна жажда да се съзре Бога. Душата, съмняваща се така, не може да бъде нито безразлична, нито пасивна: самото нейно съмнение е жива съсредоточеност върху Предмета и насоченост към Него; това е една разновидност на предметната воля, интенционално състояние на религиозния опит. Това е съмнение дейно, настойчиво; то е в тревога и напрежение; за него е важно, за него е необходимо да се разреши в положителна или в отрицателна посока.

Ето защо религиозното съмнение не се свежда до “осъзнаване” или “разбиране” на религиозен проблем, до “изследване” или “анализ”. И най-изтънченият философски аналитик или “конструктор” може да се окаже безплоден в съзерцанието и знанието. Който се съмнява в религиозната сфера наистина е погълнат от “проблем” и би могло да се каже, носи в себе си “опита за проблема”; но към това е необходимо да се добави и нещо много по-голямо: този “опит за проблем” трябва да стане за него централно съдържание на сърцето, съзерцанието и волята.

Оказва се, че истинското съмнение в религиозната сфера е религиозно не само по

съдържание и по предмет, но и по характера на самия акт: по своята сила и острота, по своята истинност, интензивност и цялостност. Волята за виждане на предмета обхваща душата на човека до дълбината и тя се оказва обзета от религиозния Предмет, като от още проблематично съдържание. Това изобщо не е парадокс, не е игра на гуми и не е преувеличение. Истинското религиозно съмнение е сякаш огън, пояждащ душата и образуващ в нея живо и действително средоточие, сърцевина на битието.

Ето защо е нелепо и фалшиво да се казва<sup>1</sup>, че религиозното съмнение "се съмнява във всичко и даже в самото себе си". От една страна, съмнението "съмняващо се във всичко" е състояние не духовно, а душевно-патологично; от него не бива да се тръгва, върху него не трябва да се строи, то трябва да се лекува като явление на неврастения, психастения или даже умопобърканост. Живият и здрав дух никога няма да се съмнява във всичко, защото той в самия себе си таи критерия на сърдечното удостоверение и на съзерцаващата очевидност. Съмнението във всичко е безпредметно, а затова – не духовно. То не е събитие в живота на духа, а болест на душата или измислица на отвлечения ум.

От друга страна живото и духовно съмнение, никога няма да се съмнява в самото себе си, т. е. в това, съмнява ли се то въобще или, може би, изобщо не се съмнява. Религиозното съмнение е мъчително състояние на интенционално съзерцаващото, но все още неугостовереното сърце: тази мъка буди волята към удовлетворяване и е невъзможно да се съмняваш нито в тази мъка, нито в тази воля. Онзи, който описва това иначе, никога не е изпитвал религиозно съмнение. Той говори не от религиозен опит, а от отвличена конструкция или от душевна болест. И

думите му са мъртви и фалшиви.

В религиозното съмнение човекът е вече одържим от самия този Предмет, в който той се съмнява и за който все още не се решава да каже нито да, нито не. Тази одържимост е сама по себе си – до настъпването на религиозната очевидност и без нея – религиозно събитие: това е действителен и драгоцен духовен опит; той строи личния дух и определя съдбата на неговия носител. В религиозното съмнение човекът придобива някакъв център на живота и битието. Това съмнение е толкова действително и интензивно, че съмняващият се дух намира в него истинска сърцевина на своя живот: своя духовна любов и своя духовна воля.

Нека това средоточие да се състои в преживяването на Бога все още само като "проблематичен предмет": преди една очевидност и без очевидност. Но веднъж възникнало в душата, то ѝ съобщава определена духовна събраност, определена съзерцаваща и напрегнато внимаваща интензивност, определен духовен строй, а това е безусловно необходимо за това съмнението да се разреши творчески и душата да съзре Божието битие.

Забележително е, че великите съзерцатели, изхождащи подобно на блаж. Августин и Декарт от религиозното съмнение са изпитвали именно това потресаващо и в същото време съзидателно действие на своето предварително-неуверено, питащо се състояние; и това действие по източник, по сила, по благотворност – е било с Божествен произход. Огънят на тяхното религиозно съмнение не просто им откривал метафизически-духовната действителност на тяхното собствено

---

<sup>1</sup> Както виждаме у Павел Флоренски в Стопл и утвърждение истини.

битие – защото истинната жажда за Бога сама по себе си създава религиозния център на личността – но той им давал в това живото чувстване на Божието битие, на Неговата сила, на Неговото величие, на Неговото присъствие и на Неговата воля. На тях им се е откривало, че истинската воля за достоверното виждане на Бога – все още е човешка по субекта си и по емпирично-земната си обвивка, но вече е благодатно-божествена по източника си, по благотворността си и по духовната си сила.

Изразявайки се образно, би могло да се каже: истинското религиозно съмнение, е състояние огнено, подобно на "неопалимата къпина" и огънат на това съмнение е призван да даде на човека първия лъч на очевидността, падащ в отварящото се око на неговия дух и пронизващ душата му до дъно.

Изразявайки се пък философски, следва да кажем: съществува сила на религиозното съмнение, скриваща в себе си благодатна – божествено-силна и божествено-благодотворна воля към Боговъзприятието. Да се преживява съмнение за Бога, пълно с религиозна жажда и воля, това значи да се преживее очевиден опит от Божието действие и проявление, а следователно и от Божието битие.

С други думи: който истински се съмнява в Божието битие вече има Бога в самия акт на своето съмнение. Защото истинно-религиозното съмнение е вече започнал се опит за религиозната очевидност.

Ето защо религиозното съмнение не трябва да се счита за изключено от пътя на вярата: напротив, религиозният "метод" го включва в себе си, защото то творчески подготвя душата за опита на очевидността. За човека е невъзможно и

не трябва да вярва във всичко онова, което претендира в живота за вярата му: това би бил път на едно празно лековерие, "всусе-верие", безумна доверчивост към всички съблазни. Да се вярва може само в достоверното, т. е. в удостовереното, или, както казва Марк Подвижник: "Незнаещият истината, не може и да вярва истинно, защото знанието по природата си предшества вярата" (*Добротолюбие*, 1, 530). Лесната вяра означава също толкова лесно "обезверяване" и също толкова неоснователно неверие. Вярващият всусе, поевтинява и компрометира самия акт на своята вяра: защото каква цена има неговата вяра, или как може вярата му да се счита за път, водещ към истината, ако утре той я отдаде точно толкова всусе – на друго, или даже на обратното суеверие? Хиляди съблазнителни фантазии или чисти неправди обкръжават човека – искайки от него признание, преданост, религиозно отдаване; безумно е да им се отдаваш, разрушително е за духа сяпа да падаш пред тях и да строиш върху тях живота си.

Напротив, в здравето, творчески-търсещо религиозно съмнение, жадуващо пълно удостоверение и истинска достоверност, има разумна основателност и религиозно-очистителна сила. Нещо повече, в него е заложено някакво познавателно целомъдрие, несклонно да отдава своето "сърдечно приятие" и доверието на своето отварящо се око на всичко, което внезапно и бързо се представи като веро-"струващо се" и "истинно-подобно"; в него е заложена онази религиозна скромност, която може би чисто и просто не счита себе си за достойна за действителното Бого-възприятие и Бого-приятие (както за това повестува евангелието от Лука 1:29-34). Затова вярването, преминало през съмнение, ни най-малко не губи от своето достойнство, но напротив – тъй като съмнението кон-

центрира и изостря религиозната воля, способността за религиозно зрение, то възпитава в душата изкуството на религиозното удостоверяване. Детската чистота на душата, непосредствеността и целостността на вярата ни най-малко не се намаляват от този вид удостоверяване. Отшелникът, не забелязал в застаналото пред него ангело-подобно същество сатанинския признак (птичия крак) и поради това паднал в съблазн, едва ли има основание да оправдава своята слепота и своята съблазненост с "детското" състояние на душата си, споменато в Евангелието: "който не приеме Царството Божие като дете, той няма да влезе в него" (Лук. 18:17). Христос не би могъл да завещае на човека една духовна неразсъдителност или достъпност на сърцето за всяко изкушение. "Детето" се явява тук символ на сърдечната чистота, а не на слепотата, на непосредствеността, а не на лесносъблазнимостта, на целостността, а не на "всуче-леко-верието". И да се приеме по детски е нужно именно Царството Божие, а не заместващите го съблазни и изкушения, които би следвало да бъдат отхвърлени или, във всеки случай, поставени под въпрос и под съмнение.

Ето защо религиозното съмнение се явява необходим страж на вярата. То е призвано да охранява човешкото сърце от цялото онова множество религиозно-непредметни "предположения", "допускания", "възжеления", "мечтания", "опасения", "учения" и всякакви наваждения относно Божественото, които преминават покрай гверите на нашия дух и се мъчат да се вмъкнат през тях и да завладеят жилището му. И ако се угаси съмнението в рамките на религиозния опит, или - което е същото - ако бъде отдалечен този непроникащ страж, то религиозността на човека, и сега толкова лесносъблазнама, ще стане окончателно жертва на из-

кушенията, заблужденията и хаоса.

Така се оправдава и се обосновава религиозното съмнение.

Съществува едно твърде разпространено мнение, според което религиозността е нещо напълно "лично", "интимно", имащо отношение единствено към онзи, който вярва: тя отговаря на неговата лична душевна "потребност" за "настрой", за жизнено "устроение" и "спокойствие" (тиха лампадка в интимното ъгълче, за да не бъде тъй страшно да спиш и да грешаш... и това не засяга никого)... При такъв възглед религията се превръща в битов аксесоар от всекидневния живот.

На това разбиране противостои друго, по силата на което, религиозният опит извиква у вярващия човек чувството на жива и силна духовна отговорност. Да вярваш значи да знаеш истината за Бога; значи да имаш истински достъп до Божественото и да си с Него в живо духовно общение. Не истината е от вярата ("на мен това ми се вярва, следователно то трябва да е истина"), а вярата - от истината ("виждам, че това е самата истина, и затова не мога да не вярвам"). Онова, което религиозният човек приема с вяра и което изповядва, е за него не условно допускане, не "вероятност" и не "правдо-подобна хипотеза", но самата същностна правда, приемана със силата на безусловното и окончателно утвърждаване. Колкото и да би бил скромен и непретенциозен сам вярващият (това си остава въпрос на неговата лична душа и личен характер), природата на неговото вярване съхранява своето окончателно и категорично значение, а пък значението на самото вярвано съдържание си остава обективно и всеобщо. Ако аз утвърждавам религиозна истина, то всички, които не са съгласни с мен, пребивават в религиозно заблуждение. Колкото и смирено и

благодарно да бих произнасял аз тези формули, аз не бих могъл да не произнеса тях, защото те са заложени в самото религиозно вярване, което ме владее. А в това има велика и отговорна претенция. И когато смиреннието и благодарнието напускат вярващия, той винаги може да падне в религиозна нетърпимост и войнственост, което ние и виждаме в историята на човечеството.

Да имаш религия е велика претенция и велика отговорност, колкото и малко да се замисля за това лекомислението и безгрижен човек. Изборът и предпочитането на една вяра е със самото това съд над другите вери и тяхно осъждане, и ако този избор и този съд не израстват от чувството за най-голяма отговорност и от съответстващата ѝ духовна практика (методът, водещ към Предмета), то те могат да се окажат в действителност една жалка претенция и една голяма гръзост.

Религиозната вяра е претенция; тя претендира за владението на религиозната истина. Тази претенция задължава, тя задължава повече от всяка друга претенция.

Тя задължава преди всичко самите нас. Защото с религиозното вярване човекът определя целия свой живот, своята жизнена цел, характера си, своето творчество, цялата своя съдба, а в крайна сметка своето религиозно спасение и погибелта си. Да пропуснеш, да изкривиш, да поевтиниш и опошлиш всичко това – значи наистина да пренебрегнеш самия себе си и да изгубиш себе си.

Религиозното вярване задължава човека особено пред Бога. Защото небрежното, безгрижното или безразлично отношение към гостъпното на мен Реално Съвършенство, към Бога, източника на спасението,

благодатта и любовта е равнозначно на отказ от Него и води до изгубването Му и до оскудяването на човешкия живот и култура. Човекът отговаря за онава, в която вярва. Ако той не дири Откровение, то какво той дири в живота? Ако не приема откриващия му се Бог, то значи приема друго, чуждо Богу и богопротивно нещо. Отхвърляйки Бога, той става Негов противник; нерадейки за верността на своята вяра, става съзнателен или безсъзнателен изопачител на Откровението. Вярването не може да бъде дело на произволен избор; а веднъж прието от сърцето, то изисква верен живот и дела на вяроност. Ето защо вярващият отговаря пред Бога за онава, в която той вярва със сърцето си, което изповядва с устата си и което осъществява с делата си. Той отговаря за своите религиозно противоположни страсти, за смута на своето лекомислие, за съблазънта на своите писания, за крамолността на своите мнимо-религиозни измислици. И може би никога не е усещал тази отговорност с такава сила и острота, както свети Григорий Богослов (Назианзин) с учението му за религиозното младенчество на тълпата.

Разбира се, че религиозното вярване възлага върху човека една отговорност и пред всички останали хора. На човека по природа е дадена способността да се крие от другите хора, да се преструва и лъже; религиозното вярване обаче, не търпи нито притворство, нито лъжа. Човекът отговаря за истинността и искреността на своето вярване пред всички други хора. Но отговаря пред тях също и за предметната основателност на вярата си. В сферата на духовния опит е необходима особена "честност", особено старание, защото взаимната проверка тук не всякога е възможна и човекът твърде често е обречен тук на едно самотно предстояние. Всяко изказване: "Аз

виждам така”, “Аз вярвам в това” или “В Божествената сфера нещата стоят така”, възлага върху човека велика отговорност за казаното, защото ако той изповядва онова, което не вижда, то той признава мъртви слова и умъртвява вярата в другите; ако учи на религиозна неправда, съблазнява другите и разрушава у тях религиозното доверие към духовния опит въобще – неговата безотговорна неправда замърсява целия обем на религиозните съдържания. Престъпно е да се запълва една толкова изтънчено-сложна и трудно-удостоверима сфера на духа с лекомислени, произволни, или симулиращи изявления, разочароващи хората и разрушаващи тяхното взаимно религиозно доверие. Безотговорният или недобросъвестен религиозен проповедник разрушава духовния живот на земята и личния, и обществено-църковния, а в крайна сметка и национално-гържавния.

В религията безотговорното бърборене е разрушително и престъпно. По добър е честният агностицизъм, по-добър е скромно-аскетическият скептицизъм, отколкото съблазнителна на безпочвеното и нечисто пустословие.

Ето защо всяко вярване, а още повече всяко религиозно изповядване – задължава. То предполага, че човекът е извършил всички възможни усилия в религиозното съзерцание на Предмета, че е осъзнал отговорността на своето “вярвам и изповядвам”, че е отчел всички съблазни, идващи от личните нечисти страсти и водещи към лековерието, всуе-верието и пустоверието, че е дирел основанията и корените и се е стремил да удостовери своята вяра; че не се е боял да премине през горнилото на религиозното съмнение.

Именно чувството за религиозна отговорност довежда човека до религиозното

сомнение. Но не към съмнението на религиозното безразличие, умъртвяващо и разрушаващо – а към търсаческото, очистиращо и удостоверяващо съмнение.

Истинното съмнение възниква от жаждата за вяра; от жаждата за вяра, удостоверена, предметно-обоснована и поради това неразрушима и непоколебима вяра. Това означава, че религиозното съмнение е жажда за Откровение. То е нещо като ръка, протегната молитвено към Бога, диреща, но още не намерила Го. Именно за тази ръка е казано: търсете и ще намирате. И в това е истинският смисъл на религиозното съмнение. То “намира” и “съгражда”, а не губи и не разрушава.

Смисълът на религиозното съмнение е в това, че то “у-досто-верява”, т. е. съобщава на вярата достатъчна основателност и сила; то дава на човека религиозно пълномощие да вярва, да изповядва, да показва, да учи и да помага. И естествено – колкото по-силно е у човека чувството за религиозна отговорност, толкова по-строг е той по отношение на самия себе си, стремежи се в себе си към предметност и чистота. Колкото по-дълбока е в него потребността за истина и откровение – толкова по-продължителен и зрял ще бъде неговият подготвителен изкус, толкова по-дълго той ще остане в стадия на “у-досто-веряване”, връщайки се към мъчителния миг на съмненията и заставайки себе си да възпроизвежда отново и отново акта на изходното първо-съзерцание. Защото духът на човека трябва да се пропие от религиозната очевидност толкова, та съмнението да угасне в него само и безвъзвратно. Съмнението е жажда за удостоверяване. Но в религията удостоверява не “сетивното възприятие” и не разсъдъкът, не “логиката” и не “доктрината”. В религията удостоверява духовният опит, опитът на

сърцето, сърдечното съзерцание, възприятието на личния дух. "Разумът" участва в това, но не с "определящ глас". И волята участва в това, но не във вид на насилие над самия себе си, подбуждащо да се вярва в безразумното и противоразумното ("credo quia absurdum"), а във вид на усилие, съсредоточаващо гушата, организиращо енергията на съзерцанието и предоставящо последната гума на духовната очевидност.

Съмнението е дело на разума и волята. Но разрешаването на съмнението е дело на сърцето и съзерцанието. Разумът и волята организират гушата в обръщането ѝ към Бога. Сърцето и съзерцанието са обаче органите, възприемащи Божественото свето-откровение. Разумът и волята са призвани да създадат в гушата духовна чистота, непрегрешаващо безстрастие, съсредоточена възприемчивост и отзивчивост, "ранимост" на духовно-душевната тъкан, зоркост на сърдечното зрение. Но осъществяват акта на религиозната очевидност не те, а сърцето и съзерцанието.

От тук би следвало да е вече съвсем ясно, че не всяко "съмнение" е религиозно съмнение, а че религиозното съмнение трябва да изпълнява определени изисквания, за да бъде религиозно плодотворно.

На първо място - съмняващият се дух трябва да има истинска духовна необходимост от Боговъзприемчивост. Безразличното съмнение, което не търси опит, априорно разсъдъчното, разсъдъчно-резониращото съмнение е мъртво и безнадеждно. Ако е представено в слаба форма, то води към релативизъм и скептически еklektизъм; ако се проявява остро и страстно, води до всеразяждащ и опустошаващ nihilизъм. Съмнението ще бъде съграждащо само при наличието на действителна и искрена предметна интенция. Напро-

тив, безпредметно скитащото се съмнение, което не е родено от "духовна жажда", неспособно към съсредоточено и отговорно съзерцание; съмнението, което само си въобразява своя предметен глед, афектираното, лишено от централен и свещен огън съмнение, ще бъде вечно безплодно. Съмняващият се трябва да бъде според гумите на Евангелието: "гладен и жаден за правда", "нищ духом", "просец", "търсец" и "хлопац" (Мат. 5:3-6; 6:7-8).

На второ място, съмняващият се дух трябва да има воля за истинска и предметна религиозна очевидност. Това не трябва да бъде едно търсене на "мистическо възбуждане" или на "мимолетно съприкосновение"; това не трябва да бъде така често срещаното се псевдорелигиозно любопитство, влечащо хората към спиритизма, антропософията, бялата или черната магия. Съмнението трябва да бъде религиозно-творческо, т. е. да бъде живо страдание за Бога; то трябва да дири пътища към Него. То не бива да бъде просто томление, предизвикано от душевен застои, колебание и безплодие (такова съмнение си остава обикновено безплодно) - но страдание вследствие от неприобщеността към Бога, вследствие от отчуждеността от Него. От таква едно страдание възниква жива и енергична воля да отгадеш всичко на истината за Бога, на действителната истина за самото съществуващо Божество. А това именно е и волята за очевидност - главната сила, движеща религиозното съмнение.

Съмнението е продуктивно тогава, когато се явява истинска и искрена воля за очевидност. Така стоят нещата във всички духовни дела, но особено в религията. Тогава духът на човека придобива способност за онази напрегната, съсредоточена и в същото време всеотдавна разклонена очистителна (катарзис!), ор-

ганизираща, внимателна и, при това цялостно и самозабравено, отдаваща се работа на религиозното възприятие ("познание", "очевидност", "гносис"), без която за човека е така лесно безплодно да се съмнява и така трудно плодотворно да повярва. Именно от таква съмнение ще се рогу онази сила на предметното виждане, която уверява и удостоверява човека, че той не се е съблазнил от "видения", "илюзии" и "фантазии", а се е приобщил към действително откровение и е възприел живо светоизлъчване от Светия Бог. И е разбираемо, че само таква едно "гело" и таква едно "възприятие" дава възможност да се поставят и разрешат въпросите за същността на религиозната очевидност, за нейните критерии, за религиозното доказателство в цялото негово своеобразие и за природата на религиозното убеждение и религиозната вяра.

Разбираемо е също, че това може да се достигне, на трето място, само при условие, че съмняващият се човек има "гръзнovenието" да се обърне към Бога самостоятелно и непосредствено да простре към него молещите длани на своя дух. Религиозното съмнение трябва да бъде достатъчно силно, потребността на сърцето за Бога трябва да бъде достатъчно остра за това, в душата да съзрее такава една способност, решимост и готовност. А за това от духа следва да отпадне един трояк страх.

Първо, страхът пред другите хора, които и да биха били те - представители на властта, разобличители, забранители, заплашващи, отлъчващи, "изключващи" или изгарящи на клада ("сomburi"). И за да се преодолее този страх, не рядко криещ себе си в различни оттенъци, на човека се препоръчва да угаси в себе си всяко религиозно тщеславие и пророчески претенции: да търси религиозно възприятие

за себе си самия и по никакъв начин да не превръща намерената религиозна истина в учение. Ако под "ерес" разбираме онава, което се таи в първоначалния смисъл на тази гръцка дума (ha resis), т. е. хващане или самостоятелно възприемане на Божеството, то на човека, по самата природа на неговия дух, принадлежи едно "естествено право на ерес" и само претенциозното, незрялото, немъдрото, неоснователно и самохвално превръщане на това лично-свободно Боговъзприятие в безотговорно провъзгласяване и публично учение може да направи това право спорно или даже непризнаваемо.

Второ - страхът пред Бога. Аз разбирам под това не "страхът" като благоговение, не "страхът" като смирение, не "страхът" като чувство за собственото недостойнство, водещ към грижата за религиозно очистване - такъв страх не отдалечава от Бога, а приближава към Него - а "страхът", изпитван пред едно зло страшилище, препятстващ цялостната любов пред Бога, забраняващ непосредственото обръщане към Него, внушаващ на душата идеята за "греховност" или даже "гибелност" на самостоятелното обръщение на сина към Отеца. Такъв страх пресича религиозното търсене, отслабва молитвата, пречи на строителството на религиозния опит и прави съмнението безплодно.

Трето - страх за себе си. В известен смисъл този страх е духовно естествен и необходим. Защото няма нищо по-противно в сферата на религиозния опит от разпасаната самоувереност, от грубия и пошъл аутизъм, от съблазнителната разбърбеност на скорозрелите и неопрятни дилетанти: те никак не се боят за себе си, но - което е много по-важно - те "не се боят от Бога" и "не се срамуват от хората". Ето защо "страхът за себе си" се явява в някакъв смисъл едно от първо-

условията на истинското религиозно съмнение и опит. Но този страх не бива да гаси в човешката гуша увереността в това, че откровението е угодно Богу и благодатно за човека; че Господ е "близо, при вратата"; че за човека е естествено и съвършено не е забранено да обръща към Него въздишката си, зова си и взора си; че никои няма право да забранява на човека непосредствената молитва към Бога - и че не бива човекът да се бои заради това в самия себе си.

Накрай съмнението ще бъде продуктивно само тогава, когато човек не просто "въздиша" и "жадува", но и "действа", т. е. активно и неуморно строи своя религиозен опит. Малко е само воля към религиозната предметност, към истината и непосредствеността на Боговъзприятието; необходимо е и очищението на душата, строителството на духа и "хлопането по вратата".

Душата на човека има своите земни завеси, които закриват нейния духовен взор и ѝ пречат да види Бога. Тя трябва да разтваря тия завеси на своето земно естество; тя трябва, така да се каже, да "изтрива очилата си", върху които се натрупва земната прах, сажди и всякаква нечистотия. Тя е длъжна да се грижи за чистотата на своята душевно-духовна "среда", която приема лъчите на Божието слънце. Мнозина не виждат Бога, защото окото им не е духовно и не е чисто.

Човекът трябва да се труди върху свободата и събраността на своя дух. Раздвоеният, несъбраният дух изгубва своето внимание (силата на "вътре-пребиванието"); той не е интензивен и е безсилен. Той е разсеян по земната множественост. Той се скита по периферията на душата и се изхранва с повърхността на нещата.

Човекът трябва да се домогва до това, духът му да не угасва в него, до това, той всякога да присъства в душата му и всякога да бъде открит за Божиите лъчи. Религиозната гуша има някакво непреходно задание. Винаги да помни за Бога, даже и в най-земните състояния и съдържания; да пита за него във всеки груг нерелигиозен опит; от всичко преживявано и преживяно - помисъл и воля, да се обръща към Него, измервайки всичко с Неговата светлина и с Неговата мяра; да издирва във всичко следите на Неговото присъствие, да видишва Неговото дихание, да се прислушва към Неговия ритъм, да се рагва на Неговото присъствие. Особено в моментите на религиозно обръщане към Предмета, човек трябва да следи за това в него да няма интенционално безразличие, защото такова безразличие е рядко източник на духовна глухота и слепота. Трябва да се развива и да се поддържа в себе си остра и зорка възприемчивост към съвършеното, в каквото и то да се проявява. Необходима е повишена бдителност на душата, лесна нейна съредоточимост върху Предмета, впечатлителност по отношение на Него. С една дума религиозна готовност на душата, която трябва да бъде в постоянно внимание, напрежение и движение.

Търсецията човек намира търсеното толкова по-лесно и по-скоро, колкото по-живо той си го представя в паметта и въображението. Именно за това търсецията Бога (съмняващият се!) трябва да помни за Него, да си представя на живо и наяве съвършенството на Реалното и реалността на Съвършенството. Той трябва да се обръща към Бога, да отваря към Него своето око, да Го пита със своето съмняващо се сърце за битието Му и за свойствата Му. С една дума: неговата духовна бдителност трябва да стане действително бдение за Бога. И съмнението му ще се разреши.

Но той трябва от самото начало да помни за онези логически изкушения, които го чакаат по пътя му. Така: не бива да се заключава от "не виждам" за "не мога да видя" (а поп esse ad поп posse) или за "няма да видя никога" (а praesente ad futurum). Не бива да се превръща частно-отрицателното съждение "аз не виждам" в общо-отрицателното "никои не вижда". Не бива да се прави от признанието на своята или общата познавателна немощ: "аз не виждам Бога", "ние не възприемаме Бога", екзистенциален извод – "значи Бог няма". Вярната постановка на въпроса е съвсем друга "още не виждам – но ще видя"; "аз не възприемам – но други, може би, възприемат"; защото "има много неща на света, които не са се и присънвали на мъдреците ни" (Шекспир). Съмняващият се трябва да помни, че търсещият често не намира затова, защото сам "отсъства" от своето търсене; или пък защото търси не там където трябва, или с неверния орган – с осезанието, например, тогава когато трябва да се търси със зрението, или със зрението, когато трябва да се търси с духа.

Религиозното съмнение не се разрешава с умстване и отвлечени доказателства; то се разрешава само с реален опит. Не обаче с опита на сетивното наблюдение и сетивното въображение, а с опита на съзерцаващото сърце. За да се повярва в Бога, нужно е Той да се "внесе" със сърцето. А за това е нужно да се научиш да Го "внимаваши": да възприемаш Неговите лъчи и Неговите веяния в земните дела, за да можеш като възпиташ себе си в духа на Неговия Дух, да го съзреш със сърцето си в Неговото велико и неизречено средоточие. Онзи, който е духовно сляп и глух, не ще постигне Бога, защото Бог е Дух. А онзи, който е ням и мъртъв в сърцето си няма да постигне Бога, защото Бог е Любов. И ето: съмняващият се трябва преди всичко да придобие духовно виждане и сърдечно пение.

И тъй: религиозното съмнение е пътят на предметното удостоверяване. Религиозността, която не се нуждае от това удостоверяване е религиозност мъртва и сляпа: тя живее не от Бога, а от людеите, на които подражава и на които (страшно е да се каже) се доверява повече отколкото на Бога. Това е "лековерна" вяра – вяра хетерономна и опосредствана. Тя не познава религиозната очевидност и именно затова е способна да става страстна и буйна, достигайки до неустовство и до гонения. Защото, като няма очевидността, тя няма и истинната увереност и затова е лишена от тишината на съзерцанието и от покоя на истината.

Напротив, вярата преминала през религиозното съмнение, придобива крепостта на несъмнеността след съмнение: тя става наситена от удостоверието и се приобщава към религиозния покой и религиозното равновесие на достигалия дух. Такава вяра не се бои нито от гума, нито от спор, нито от критика, нито от упрек в "субективизъм", защото тя, преминавайки пътя на предметното търсене и намиране се е изкусила в опита и в "метода". Ето защо тя посреща критиката със спокойното и благожелателно предложение: "Да изпитаме Предмета още веднъж заедно! Гледай с духовно око от живата любов – и ще видиш Бога!"

Превод от руски:  
Калин Янакиев

Публикува се по:  
Ильин, И. А., Аксиомы религиозного опыта. Исследование, Москва, 1993 г., ТОО "Рарогъ".

## Могуси на надеждата у Камю

*Никога няма да изхожда от принципа,  
че християнската вяра е илюзорна,  
а само от факта, че не можах да вляза в нея.<sup>1</sup>*

### Рени Йотова

Филолог, преводач, преподавател в катедрата по романистика на СУ "Св.Климент Охридски". Работи в областта на модерния френски роман. Автор на дисертация *Геометричното пространство в Новия Роман*.

Настоящият текст е опит за продължение на едно размишление, породило се по време на последната конференция в Гьолечица, организирана от Философски Факултет на СУ "Св. Климент Охридски", на тема "Надежда и утопия", състояла се през май 2003 г., където се говори много за утопията и малко за надеждата. Провокирана от една от дискусиите, където името на Камю се споменаваше винаги обвързано с безнадеждността, тук аз си поставям за цел да разсея едно таква еднозначно тълкуване на неговата мисъл и творчество. Онова, което ще се опитам да докажа е, че мисълта на Камю, която безспорно търпи развитие, е дълбоко **парадоксална**. Тя съдържа и удържа в себе си и "лицето и opakото" на света и подхранва патоса си от своите противоречия.

Самият Камю признава в Стокхолм, по време на едно интервю при връчването на Нобеловата награда през 1957 г., че има три етапа в неговото творчество: етапът на отрицанието, който намира художествен израз в *Чужденец*, а философски в *Мита за Сизиф*, последван от етап на утвърждаването чрез *Чумата* и *Разбунтуваният човек*. Третият етап се върти около темата за любовта, но той остава незавършен. Следователно, за да проследя как един атеист успява да изведе категорията за надежда от състоянието на пълна безнадеждност, аз ще разгледам творчеството му в неговата ця-

---

<sup>1</sup> Албер Камю, *Невярващият и християните*, фрагменти от един доклад, изнесен през 1948 г. в Доминиканския манастир в Латур-Мобур, в *Есета*, Наука и Изкуство, 1998, превод Георги Панов, стр.93

лост, като разкъсващо търсене, което поставя множество въпроси, без да претендира да предлага отговори.

От друга страна, трябва да си даваме ясна сметка, че ще коментираме два типа произведения: литературни и философски есета и е нужно да разграничим ясно художествените образи от философските есета, както и живота на Камю, неговият личен опит от размишленията на изследователя. И тъй като постоянно ще работим на двата пласта, неизбежно ще се налага да минаваме през някои биографични факти, за да обясним определени позиции на автора.

Камю не е философ на отчаянието. Подобна теза изказват и Габриел Марсел, Франсоа Шаван и Калин Янакиев. Ще се спра накратко на техните разсъждения.

В главата, посветена на *Разбунтуваният човек*, в книгата си *Homo viator*<sup>2</sup> Габриел Марсел твърди, че не отчаянието взема превес в творчеството на Камю и че всичко, дори и стилът на автора доказват обратното. И все пак, той уточнява, че би било твърде лесно оттук да заключим, че Камю е християнин или неосъзнал се вярващ.

Франсоа Шаван, който е теолог, доминиканец, смята, че човешките ценности, които Камю защитава, са всъщност много близки до християнските, макар той и да отрича Бога и нуждата от Спасител, вярвайки, че човек може да се справи сам.<sup>3</sup>

Калин Янакиев<sup>4</sup> твърди, че атеизмът е опит за Бога, визирайки атеисти като Камю и Ницше: *То е, в такъв смисъл, няма-не, което е също религиозен опит, опит за Бога*, който не може да бъде намерен, достигнат, уловен.

Моята цел обаче не ще бъде да покажа дали Камю е свързан чрез някаква вяра с християнството. За мен е важно да тръгна от многобройните въпроси, които той поставя пред вярата, за да покажа оригиналното решение, което той предлага като правило на живот, което може да помогне на човека да се адаптира към агностицизма, характерен за модерното общество.

### Безнадеждността

Да се спрем на три особено покъртителни фигури на безнадеждността. Мърсо, героят от романа *Чужденецът* е осъден на смърт за едно случайно убийство. След като е научил за присъдата си, той се отдава на размишления за някакво възможно спасение.

*В този момент просто ме интересува как да се отскубна от механизма, как да науча дали има изход от неизбежното.*<sup>5</sup>

Прехвърляйки в съзнанието си всевъзможни варианти, надявайки се до последно да бъде помилван, той в крайна сметка разбира, че няма надежда. Показателна е сцената, в която свещеникът се обръща към него с въпроса: *"Нима нямате вече никаква надежда и живеете с мисълта, че ще умрете напълно?"* – *"Да" – отговорих аз.*

Размислите на героя за гилотината са много близки до тези, които Камю излага в есето си *Размисли за гилотината*.

---

2 Gabriel Marcel, *Homo viator*, Aubier, Éditions Montaigne, 1944. Текстът за Камю е публикуван през 1951, когато излиза *Разбунтуваният човек* и е включен във второто издание на книгата.

3 François Chavanes, Albert Camus : « Il faut vivre maintenant », Les Éditions du Cerf, 1990.

4 Калин Янакиев, *Богът на опита и богът на философията. Рефлексии върху богопознанието*, Анупис, София, 2002, стр. 126

5 Ален Камю, *Чужденецът*, Народна Култура, София, 1982, превод Георги Панов, стр. 87

Мьорсо проумява, че несъвършеното при отсичането на главата е, че *няма никаква шанс за спасение, абсолютно никакъв*.<sup>6</sup> Смъртното наказание, за разлика от всяко друго, не оставя никаква възможност. В една такава гранична ситуация, когато настъпва мигът на необратимата смърт, не остава никаква надежда за онзи, който не иска да губи с разговори за Бога малкото време, което му остава. Внезапно обезелят го гняв към свещеника е плод на тази обезвереност, когато настъпва *предсмъртният ужас на животинското отчаяние*.<sup>7</sup>

Втората интересна фигура на безнадежността е Дон Жуан, на когото Камю посвещава страници в *Митът за Сизиф*, а също и в известен смисъл в *Пагането*, където, от изповедта на Кламанс разбираме, че той е водил подобен начин на живот. Ще отворя малка скоба, за да припомня, че след проваления си първи брак през 1936 г. Камю се отдава на най-разнообразни връзки с жени, за които загатва първият му роман *Щастлива смърт*. През този период той се интересува живо от образа на Дон Жуан. През 1937г. Театър дьо Травай, който той ръководи в Алжир, поставя *Дон Жуан* на Пушкин, като Камю изпълнява ролята на Дон Жуан. В *Митът за Сизиф* поведението на митичния развратник е изтълкувано по следния начин: *Дон Жуан знае и не се надява*. (стр.152) *Нищо не може да бъде такава суета за него, както надеждата за друг живот* (нак там); *съществуване, обърнато към радостите без утрешен ден*. (стр.156) Хедонистичният модел на Дон Жуан е един от примерите за живот, който е изцяло концентриран в мига и отрича каквато и да било бъдещност.

Третата фигура, на която искам да се спра, е Сизиф. Митичният герой дава едно по-различно измерение на осъзнатата безнадежност. Сизиф е щастлив в безна-

деждността, защото олицетворява величието на обезнадеждения човек. Това величие се измерва с една особена вярност, която го кара, дори когато знае, че няма смисъл, да продължава. Нищо няма да се промени, *нощта е безкрайна*, няма никъде никаква надежда за Сизиф. Боговете са му наложили тези безполезни мъки, от тях не ще дойде спасението.

Но и при трите гореописани фигури е факт, че безнадеждността не прави човека нещастен, тъкмо обратното – дарява го с особено чувство на безразличие към света, което го изпълва с приповдигната радост. Мьорсо твърди, на прага на смъртта, че е бил щастлив и че още е щастлив. Дон Жуан също не е тъжен и очаква с презрение края. *Трябва да си представяме Сизиф щастлив*. Безнадеждността, следователно, не се изживява като липса на надежда, като отсъствие на нещо жизненоважно, тя е състояние, което изпълва цялото човешко същество. Но тук е много важно да се подчертае, че безнадеждността **се осъзнава**. До нея се достига с разума, а не със сърцето. Те и тримата **знаят**, много ясно **проумяват** състоянието на нещата.

При самия Камю изглежда нещата са много по-различни. Естествено един автор не се припокрива със своите герои. Албер Камю е бил кръстен на 15 ноември 1914. Първото си причастие прави на 18 май 1923. На двадесет годишна възраст Камю пише: *Не бях ли богат само преди миг и то толкова богат, защото все още можех да вярвам, че съществува друг и то много по-добър свят. Надявах се на вечността, която е тук, пред мен. Уви, уви, нашето царство е на този свят*.<sup>8</sup> Според Шаван и Леви-Валенси (в лекцията си, пос-

6 цит.съч., стр. 89

7 Албер Камю, *Размисли за гилотината*, в *Есета*, Наука и Изкуство, 1998, превод Георги Панов

8 цит.съч., стр.27

ветена на "Камю и сакралното") тези гуми безспорно изразяват една носталгия по вярата. Загубената вяра не се изживява като освобождение, а като загуба на някакво богатство. Не можем да не се съгласим, че това двойно "уви" е дори нещо повече от носталгия и съжаление, то е избор наложен от разума, докато сърцето сякаш все още, напълно интуитивно, се нагява.

### Отказът от надеждата като утеха

Християнската надежда е за Камю илюзия, с която се утешават слабите хора, които нямат смелостта да погледнат смъртта в лицето и които се нуждаят от някаква надежда и утеха, за да превъзмогнат страха от смъртта. Подобно, до голяма степен опростенческо тълкуване на християнската надежда не ни ли изправя всъщност пред проблема за ефикасността? Надеждата има смисъл, ако можем да се нагяваме на нещо конкретно, но как да бъде конкретно онова, за което нямаме опит? За Камю определено е важно да помогне на човека да се справи с дадена конкретна ситуация. В този смисъл той тълкува християнската надежда, като изход, който не идва от мен самия, който не е намерен и осмислен от самия човек, за да може да се уповава на него, и следователно е неприемлив. Тази надежда, която се дава отвън, която ще дойде свише, е в разрез с позицията на знаещия, че няма изход, който е готов да приеме своята участ с достойнство. Абсурдният човек не се нуждае от утеха – **той знае** и презира смъртта.

От друга страна, мисълта за подобна утеха може да доведе до пасивност и бездействие, които тревожат доктор Ришо, един от героите в *Чумата*. Той противопоставя медицината на религията и обяснава пред Тару, че ако вярваше в Бога, това би означавало да престане да лекува

хората, *оставяйки тази грижа Нему. Но никои в света, никои, дори самият Панлу, който си въобразява, че вярва, не вярва в такъв Бог, защото никои не се оставя напълно в ръцете му, и Ришо смята, че поне в това отношение е на прав път, като се бори срещу мирозданието такова, каквото е.*<sup>9</sup> В този смисъл утехата е едно измамно бягство от действителността на ужаса и злото, които изискват от нас да се справим с тях, да открием някакъв конкретен принцип на действие, с който да им отстоим.

### Отказът от надеждата като примирение

Християнската надежда е смирение, което е в разрез с бунта. Отец Панлу в *Чумата* приема болестта като наказание от Бога, което полага на изпитание християните. В своята втора проповед той уверява хората, че трябва да пожелалят страданията, защото такава е волята Божия. Но пред трупа на умрялото дете читателят има усещането, че вярата на Панлу е разколебана: *Ах, докторе - рече той с тъга, - сега разбрах какво значи просветление.*<sup>10</sup> Проблемът, пред който той е изправен, е ясно формулиран от Тару: *Когато намери невинността с извадени очи, християнинът или трябва да престане да вярва, или да приеме извадените очи.*<sup>11</sup> В очите на атеистите Ришо и Тару това е един морален проблем. Примирението със злото е обещание за една безполезна надежда. За тях вярата в човек е по-силна от всяка друга вяра, затова те смятат, че в екстремна ситуация е по-вероятно да настъпи прелом у вярващия отколкото у невярващия. Пред трупа на детето Панлу изглежда по-разколебан от опонентите си. По същия начин оте-

9 Албер Камю, *Чумата*, Народна Култура, София, 1982, превод Надежда Станева

10 цит.съч., стр.349

11 пак там, стр.357

цът се просълзява при последната си среща с Мьорсо, който излива цялата си ярост срещу него. Подобно стъписване и безсилие пред страданието е представено и в *Размисли за гилотината*, където Камю се обръща със следния въпрос:

*Когато свещеникът Бела Жюст предлага на млад затворник да пише на близките си малко преди да бъде обесен и чува отговора: "Не ми стига смелост дори за това", как е възможно един свещеник при това признание за слабост да не се преклони пред най-жалкото и най-свещеното у човека?*<sup>12</sup>

Надеждата, в този християнски смисъл, е отхвърлена и поради факта, че тя се възприема като лишена от диалогичност. Божеството мълчи пред човешкото страдание. От своя пиедестал то раздава справедливост, но немее пред вика на болката. Една такава надежда-примирение е мълчалива, недискурсивна, тя не е вик. Този тип надежда е всъщност много близка до безнадежността, тя означава приемане на някаква съдба, срещу която нищо не може да се направи, но съдба, която е добра и милостива към нас.

В полемиката си с Франсоа Мориак, публикувана в "Комба" на 11 януари 1945 г., Камю ясно формулира своя отказ от християнската надежда.

*В заключение г-н Мориак ми хвърля Христос като предизвикателство. Бих искал с подходяща сериозност да му кажа следното: мисля, че имам точна представа за величието на християнството, но ние сме малцина в този преследван свят, който имаме чувството, че макар Христос да е умрял за някои, той не е умрял за нас. И същевременно отказваме да изпадне в отчаяние заради човека. Без да имаме безразсъдната амбиция да го спасим, ние държим поне да му служим. Ако сме съгласни да се лишим от Бога и надеждата, ние ня-*

*ма лесно да се лишим от човека. По тази точка мога да кажа на г-н Мориак, че ние не губим кураж и ще отхвърляме до последния момент Божественото милосърдие, което би лишило хората от тяхната правда.*<sup>13</sup>

### Ценност и надежда

Отказът да се вярва в отвъдния живот е отказ от всякаква морална принуда, наложена отвън. За Камю надеждата, доколкото е християнска добродетел, не представлява никаква ценност. При него логиката е обърната: надеждата се състои в изповядването на ценности, които са толкова съкровени за човека, че могат да му помогнат да се спаси сам. Те са просто формулирани във веруюто на Тару.

*–Изобщо – каза Тару скромно – интересува ме как човек може да стане светец.*

*–Но вие не вярвате в Бога.*

*–Точно тъй. Можеш ли да станеш светец без Бога – това е единственият конкретен проблем, който ме занимава днес.*<sup>14</sup>

Така поставен, проблемът изключва всякакви трансцендентно Божество, спрямо което човек може да гради своята ценностна система. Тя е единствено негов продукт и фактът, че човек е способен да намери в себе си една висша ценност, която да защитава, е достатъчно основание за надежда. Тази висша ценност е човешкото достойнство, **което не приема своята участ**. Габриел Марсел смята обаче, че бунтът и надеждата се различават по това, че макар и двете да са някаква форма на не-приемане, то надеждата е едно позитивно неприемане.<sup>15</sup> Обаче бунтът у Камю в никакъв случай не е раз-

12 цит. съч., стр. 233

13 Албер Камю, *Есета*, Наука и Изкуство, 1998,

превод Георги Панов

14 пак там, стр. 376

15 цит. съч., стр. 49

рушителен. Той също е едно позитивно неприемане, доколкото изповягва в крайна сметка мярката отвъд nihilизма, в едно "ние", което е любов и което, дори и да не предлага решение, успява да съхрани човешкото достойнство като висша ценност. Поривът за бунт е копнеж за яснота и единство. Той е стремеж към ред по един твърде парадоксален начин.

### Метафори на надеждата

Ще се спра на три метафори на надеждата, пресъздадени чрез образа на чумата, на вика и на светлината.

Един от основните проблематични житейски модуси, които Камю разглежда е този на болестта. Самият той е бил изправен пред необходимостта да се бори с туберкулозата, която разяжда тялото му. На какво може да се надява болят човек? Доколкото чумата символизира самата епидемия, човек може да се надява да се пребори с нея с помощта на медицината и обединените усилия на всички хора. Доколкото тя е символ на нацизма, и дори в по-общ смисъл на политическото зло, човек също може да се надява да се справи с нея чрез бунта и солидарността между хората, които отказват да се примирят. Доколкото тя обаче е символ на смъртта, то Ришо съзнава, че не може да се надява на *окончателна победа*. Следователно има надежда само тук и сега и тя се корени във вярата във величието на човешката душа, готова на състрадание и саможертва.

Викът се превръща в истинска морална категория за Камю, *неукротимият вик на човешката надежда*.<sup>16</sup> Това е и викът на сърцето, пред който разумът е безсилен в *Митът за Сизиф*. Викът на възмущението подтиква човека да изрази ясно моралните си ценности. Този вик е абсолютното начало на всяко разсъждение. То-

зи вик не се възнася към Бога, той е отпращан към съзнанието на гругия, той го призовава, за да се спасят заедно. Да си припомним и онзи вик на хвърлилото се в Сена момиче, пред който героят от романа *Падането* Кламанс остава безразличен. Но след като е направил своята изповед пред своя мълчалив слушател, след като този вик го е преследвал през целия му живот, той отправя следната молба: *О, девойко, хвърли се още веднъж във водата, за да имам втори път възможност да се спасим и двамата!*<sup>17</sup>

Надеждата, съдържаща се във вика, се явява като надежда за избавление от някакво бреме, от някаква болка, от някакво страдание. Ако аз живея безгрижно, ако никакво нещастие не помрачава дните ми, то моята надежда ще има ли същата сила и същата значимост, както когато аз съм тежко болен и дълбоко отчаян? В щастие аз се надявам да запазя мига, аз съм много повече в траенето, отколкото в бъдещността, аз искам това, което изживявам, да не свършва, да бъде вечно така. Докато моят опит с надеждата в нещастие е коренно различен. Там аз призовавам нещо да свърши и съм изцяло обърнат към някаква бъдещност - отвъд болката, **ще** се случи нещо, което да обърне хода на живота ми, което ще ме измъкне от всекидневното тягостно битие. Има обаче и една груга категория хора, които преживяват екзистенциално надеждата по подобен начин, тоест очаквайки да се случи някакво чудо и това са пристрастеният играч на рулетка, тотоманиакът и всички онези привлечени от хазарта хора, не непременно, защото са бедняци и очакват онова чудо, което ще ги запрати в друг социален статус, а защото, подобно на неизлечимо болят,

<sup>16</sup> Албер Камю, *Разбунтуваният човек*, Издателство "ЛИК", 1994, превод Рени Йотова, стр. 34

<sup>17</sup> Албер Камю, *Падането*, Народна Култура, София, 1982, превод Георги Панов, стр. 493

те боледуват и чезнат в своята страст по играта.

Чрез вика обаче, надеждата у Камю не е изцеление от някакво боледуване, тя е възнесение на човека към свръхценностното у него, което се събужда, което е тънело в тъма в неграта на сърцето му, за да избликне в светлина в мига на крещящото "не".

Една друга основна метафора на надеждата е светлината. Мьорсо очаква да бъде екзекутиран в една нощ "натежала от знамения и звезду". *В светлината светът остава нашата първа и последна любов.*<sup>18</sup> Камю казва: *В центъра на моето творчество, има едно непобедимо слънце.* Светлината струи над щастливите градове, където е възможно бракосъчетанието със света и царството на вечното лято.<sup>19</sup> В най-жаркото слънце по плагне разбунтуваната мисъл достига до яснота, която сама по себе си е добродетел.

### Espérance/espoir

Във френския език има две думи за надежда, между които Камю прави ясно разграничение. Думата *espérance* се използва, за да обозначи християнската вяра. Това е надеждата, която човек може да изпитва като очакване от Бога. В интервюто си пред Емил Симон публикувано в "Ла ревью дьо Кер" през 1948 г. Камю казва: *От друга страна, въпреки, че малко знам за тези неща, имам впечатлението, че вярата е не толкова мир, колкото трагична надежда.*<sup>20</sup> *L'espérance* е именно надеждата, която Камю отхвърля, надеждата като примирение и утеха, както видяхме по-горе.

Докакто Камю вярва в *espoir*, в надежда, която е по силите на човека. Надеждата е преживяване на някакъв опит, тя е бъ-

гещност. Не случайно глаголят *espérer* (надявам се) изисква употреба на бъдеще време. Надявам се, че ще ме помилват, си мисли Мьорсо в навечерието на своята екзекуция. Надявам се, че ще изобретят някакво химическо съединение, с което да ме убият, но че ще избегна гилотината, защото само гилотината не дава никакъв, абсолютно никакъв шанс за спасение. Когато всички тези възможности биват изчерпани, когато героят отказва да пожелае да види Божествения образ, единствената му надежда е да има много зрителни в гения на екзекуцията, които да го посрещнат с викове на омраза. В този сетен миг Мьорсо-самотникът се обръща към хората, търси тяхната солидарност, макар и с отрицателен знак. И ако той преживява обрат, ако с него се случва някакво чудо, то е именно в този призив към хората, които с виковите си ще го спасят от ужаса да изгърне сам. *L'espoir* за Камю е парадоксалната надежда в безнадеждността, надеждата като вик, като обич и като непримирение.

### Заклучение

В заключение мога да кажа, че Камю изпада в онзи "антиномичен опит" за Бога, за който говори Калин Янакиев.<sup>21</sup> Това е една от причините той да възприема надеждата по парадаксолен начин. От една страна той я отрича, по един подчертано емоционален начин, със страстта на човека, обграден от абсурдните стени, а от друга е привлечен от нея с порива на бунтуващия се човек. В една от речите си в Швеция той цитира следното изречение на Емерсън: "Всяка стена е врата", което много точно отразява надеждата

---


<sup>18</sup> Албер Камю, *Разбунтуваният човек*, Издателство "ЛИК", 1994, превод Рени Йотова  
<sup>19</sup> В един друг мой текст тази идея е подробно развита – срв. *Телесни измерения на града в творчеството на Албер Камю*, сп. *Летература*, брой 17, 1997  
<sup>20</sup> цит.съч., стр. 99  
<sup>21</sup> цит.съч., стр.10

на непокорния дух. Човекът не се нуждае от Спасител в тази борба, той е достатъчен сам на себе си.

*Това, което ме интересува е да разбера как трябва да се държи човек, когато не вярва нито в Бога, нито в разума.<sup>22</sup> – е твърдял винаги Камю. Цялото му творчество е опит да се предложи на човека начин на поведение, който да му помага да живее, въпреки мисълта за смъртта.*

---

22 цит.съч., стр.282



Иозеф Ратцингер е кардинал на Римокатолическата църква и една от най-важните фигури в нея днес. Префект е на Конгрегацията за доктрината на вярата и би могъл да бъде определен като един от първенстващите богословски авторитети на съвременния католицизъм. Роден е през 1927 г. в Германия (Бавария). Учи в Богословски институт към университета в Мюнхен и през 1951 г. е ръкоположен за свещеник. Хабилитационният му труд е посветен на теологията на Бонавентура, а във връзка с него Ратцингер пише и първата си книга - *Божият народ и Божият дом в Августиновото учение за Църквата*. Следват години на активна преподавателска дейност в университетите в Бон (1962-63г.), Мюнстер (1963-66г.), Тюбинген (1966-69г.) и Регенсбург (1969-77г.), където е декан на Богословския факултет. Участва като главен богословски съветник на Кьолнския кардинал Фрингл на заседанията на Втория Ватикански събор през 1962 г. От 1972 г., заедно с най-видните католически теолози Х. Урс фон Балтазар, Анри де Любак и др. издава списание *Sottiglio*, тримесечен журнал за католическо богословие и култура, в което публикува над тридесет свои статии. През 1977 г. е ръкоположен за архиепископ на Мюнхен и Фрайзинг, а по-късно през същата година е избран от папа Павел VI за кардинал на Мюнхен. От 25 ноември 1981 г. приема поканата на папа Йоан Павел II да оглави Конгрегацията за доктрината на вярата. Сред по-важните съчинения на Иозеф Ратцингер са *Духът на литургията, Природа и мисия на богословието, Бог и светът. Да вярваш и да живееш в нашето време* (интервюта), *Есхатология. Смърт и вечен живот, Повратната точка за Европа, В началото...*, *Католическият свещеник като морален учител и наставник* (слова), *Призвани за причастие. Разбирането за Църквата днес, Бог е близо* и др.

## Истината на християнството?

### Иозеф Ратцингер

На предела на второто хилядолетие християнството се оказва в дълбока криза точно в областта на изначалното му разгръщане – Европа. Тя се основава на кризата на претенцията му за истинност. Тази криза има две измерения: най-напред все по-често се

поставя въпросът дали всъщност е оправдано понятието за истина да се прилага към религията. Казано с други думи, дадено ли е на човека познанието за самата истина на Бога и Божиите неща. Съвременният човек се разпознава по-добре в будистката притча за слона и слепците. Веднъж махараджата на северна Индия събрал на едно място всички слепи обитатели на града. После накарал един слон да премине сред присъстващите. Оставил едни от тях да опипват главата му като им казвал, че това е слон. Други можели да опипват ухото или бивните, хобота, крака, задницата, космите на опашката. Махараджата запитал всеки един от тях: какво представлява слон? Те пък отговаряли съобразно частта, която са докоснали: той е като плетена кошница... като гърне... като прът на рало... като стоварище... като колона... като чукало... като метла... И тогава – продължава притчата – те започнали да се карат и да викат: “Слонът е това, слонът е онова”. Нахвърлили се един срещу друг и се зауряли с юмруци за най-голямо удоволствие на махараджата.<sup>1</sup> Спорът между религиите напомня на днешните хора за спора между тези люде с вродена слепота. В очите на съвременната мисъл християнството изобщо не се оказва в по-благоприятно положение спрямо останалите религии. Тъкмо обратното: изглежда, че претенцията му върху истината го кара да е особено заслепено пред границата на познанието ни за Божественото. Тя го е белязала с безсмислен фанатизъм, заради който малката част, докосната от личния опит, непогрешимо се схваща така сякаш съставлява цялото.

Всеобщият скептицизъм към претенцията за истинност на религията, се подсилва също от въпросите, повдигнати от съвременната наука, когато те се изправят срещу произхода и предметите на християнската сфера. Еволюционната теория изглежда надмозва доктрината за сътворението; познанията, отнасящи се до произхода на човека, надмозват доктрината за грехопадението; критическата екзегеза релативизира фигурата на Исус и поставя въпросителни пред Синовното Му съзнание; произходът на Църквата от Исус става съмнителен и т. н. “Краят на метафизиката” проблематизира философския фундамент на християнството. Историческите методи на модерността поместиха историческите му основи в смътна светлина. Така християнските съдържания с

---

1 Вж. H. Von Glasenapp, *Die fuerf grossen Religionen*, vol. II (Duesseldorf, 1957), 505, където също се намира източникът (Udana 6, 4), както и библиографските указания.

лекота се свеждат до символен дискурс, без да им се приписва никаква по-висша истинност от тази на митовете в историята на религиите – на тях се гледа като на модус на религиозния опит, който следва да се нареди смирено до другите. В този смисъл все още можем да продължим, както изглежда, да бъдем християни. Винаги използваме християнски изрази, чиито изисквания, разбира се, са напълно променени: от сега нататък истината, която за човек бе обвързваща сила и достоверно обещание, става културен израз на общата религиозна чувствителност, израз, който би бил, както ни е позволено/остава да разбираме, произведен на обратите на европейския ни произход.

В началото на двадесети век Ернст Трьолч формулира във философски и теологични понятия вътрешното оттегляне на християнството от изначалната универсална претенция, която би могла да се обоснове единствено от претенцията му за истинност. Той достига до убеждението за непреодолимостта на културите и обвързаността на религията с културата. Тогава християнството е само обърната към Европа страна на Божия лик. "Индивидуалните особености на културните и расови кръгове" и "особеностите на големите им съвместни религиозни образувания" придобиват ранг на последна инстанция: "Кой тогава би гръзнал да сравнява тук реално решаващите ценности? Това би могъл сам Бог да направи, Той, Който е създателят на тези разлики".<sup>2</sup> Слепият по рождение знае, че не е роден, за да бъде слеп. Но от рождението си той няма да престане да се пита коя е причината за слепотата му и има ли начин да се измъкне от нея. Изправен срещу единствената реалност, която накрая остойносттава живота, човекът само привидно се примирява с предопределението да бъде слеп по рождение. Титаничното усилие да си присвоим целия свят, да извлечем всичко възможно от живота и за живота ни, също както и отломъците от един екстатичен, трансгресивен и самодеструктивен култ, все пак показват, че човекът не се задоволява с тази присъда. Защото щом не знае откъде идва и защо съществува, не е ли той в цялото си битие едно несполучено творение? Заблуждаващо е привидно окончателното сбогуване с истината за Бога и за същността на нашия Аз, привидното доволство от отпадналото задължение да се занимаваме с Него. Човекът не може да се примири да е слеп по рождение

---

<sup>2</sup> Сравни горе Н. Buerkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Amateca. Lehrbuecher zur katholischen Theologie, vol. III (Paderborn, 1996), 64-67. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tuebingen, 1923), 79.

и да остане такъв за същностното. Сбогуването с истината никога не може да бъде окончателно.

Щом това е така, отново е необходимо да се постави старомодният въпрос за истината на християнството, колкото и пресилен и неразрешим да изглежда на много от нас. Но как? Несъмнено християнската теология ще трябва грижливо и без страх от излагане да изследва различните инстанции, в областта на философията, естествените науки, естествената история, които са се изправяли срещу претенцията на християнството за истинност. Но от друга страна, тя трябва да се стреми да добие обобщен възглед върху въпроса, засягащ истинската същност на християнството, положението му в историята на религиите и мястото му в човешкото съществуване. Бих искал да направя стъпка в тази насока като изясня въпроса как при възникването си християнството само е виждало претенцията си във вселената на религиите.

Доколкото знам няма друг текст на християнската античност, който изяснява изчерпателно този въпрос, освен диспутът на блаж. Августин с религиозната философия на Марк Теренций Варон (116-27 преди Христа)<sup>3</sup> – “най-ерудирания сред римляните”. Варон споделя стоическото гледище за Бога и света; той определя Бог като *animam motu ac ratione mundum gubernantem* (“душата, която управлява света чрез движението и разума”)<sup>4</sup>; с други думи като душата на света, която гърците наричат космос: *hunc ipsum mundum esse deum*.<sup>5</sup> В действителност душата на света не е издигната в култ. Тя не е обект на *religio*. Казано другояче, истина и религия, рационално познание и културен ред се разполагат върху два напълно различни плана. Културният ред, конкретният свят на религията не при-

надлежат на реда на *res*, на реалността като такава, а на реда на *mores* – на социалните навици. Не боговете са създали държавата, а държавата е създавала боговете, чието почитане е същностно за реда в държавата и доброто гражданско поведение. В същността си религията е политически феномен. Така Варон разграничава три вида “теология”, като под теология разбира *ratio, quae de diis explicatur*, което бихме могли да преведем като разбиране и обяснение на божественото. Такива са *theologia mythica, theologia civis* и *theologia naturalis*.<sup>6</sup> След това той разяснява посредством четири определения какво трябва да се разбира под тези “теологии”. Първото определение препраща до три типа теолози, предназначени за трите теологии: теолози на митичната теология са поетите, защото те създават песни за боговете и така възхваляват божеството; теолози на физическата (естествената) теология са философите, с други думи – ерудитите, мислителите, които достигат отвъд навиците и се питат за реалността, за истината; теолози на гражданската теология са “народните”, които са избрали да се присъединят не към философите (на истината), а към поетите, с техните поетични видения, образи и фигури. Второто определение засяга мястото на реалността, където се нарежда въпросната теология. Тук на митичната теология съответства театърът, който е от изцяло религиозен, култов порядък. Според господстващото в Рим мнение спектаклите са възникнали

3 Сенека го нарича « Doctissimus Romanorum » (Helv. 8,1) ; вж. блаж. Августин “За Божия град” (*De civitate Dei*), VI, 2 (CCL, XLVII, 167, по-году съкратено като DcD), който цитира Цицерон, Acad. III, който говори за Варон като « homine omnium facile acutissimo et sine ullo dubio doctissimo ». Върху Варон вж. P. L. Schmidt, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, V, 1131-1140. В следващото изложение, ще се върна към диспута на блаж. Августин с Варон, който опитах да направя преди петдесет години в изследването ми “Народ и Божият дом в Августиновото учение за църквата” (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, Muenchen, 1954, St. Ottilien, 1997* ; по-году съкратено като Ratzinger, Volk...).

4 DcD, IV, 31, 2, op. cit., 125, 24 sq. ; Ratzinger, Volk..., 267, п. 5.

5 DcD, VII, 6, op. cit., 191, 4 sq.

6 DcD, VI, 5, op. cit., 170 sq.

по повеля на боговете.<sup>7</sup> На политическата теология съответства *urbs*, а пространството на естествената теология е космосът. Третото определение очертава съдържанието на трите теологии: митичната теология би имала като съдържание митовете за боговете, създадени от поетите; гържавната теология – култа; естествената теология би отговаряла на въпроса кои са боговете – и тук си струва усилието да се вслушаме по-добре – “щом, както у Хераклит, те са направени от огън или както у Питагор – от числа, или както у Епикур – от атоми, и още други неща, които ушите могат да понесат по-лесно вътре между стените на школите, отколкото извън тях на общественния площад.”<sup>8</sup> Тук съвсем ясно изпъква това, че естествената теология е демитологизация или по-точно – рационалност, която с критичния си поглед вижда устоите на митичната привидност и я разгражда чрез естествените науки. Култ и познание се разделят напълно едно от друго. Култът остава необходим, тъй като е политически полезен. Познанието има разграждащ ефект върху религията и затова не бива да излиза на общественния площад. Накрая остава четвъртото определение: какъв вид реалност изграждат различните теологии? Отговорът на Варон е следният: естествената теология се занимава с “естеството на боговете” (които в действителност не съществуват), другите две теологии разглеждат *divina instituta hominum* – божествените институции на хората.<sup>9</sup> Следователно цялата разлика се свежда до тази между физиката в античния ѝ смисъл и култовата религия от друга страна. “В крайна сметка гражданската теология няма никакъв бог, а само “религия”; “естествената теология” пък няма религия, а само божество.”<sup>10</sup> Не, тя не би могла да има никаква религия, защото не е възможно да отправя религиозни гуми към своя бог: огън, числа, атоми. Така *religio* (термин,

който означава най-вече култа) и реалността, рационалното познание на реалното, се разполагат като две отделни сфери, едната редом до другата. *Religio* не извлича обосноваването си от реалността на Божеството, а от политическата му функция. Това е институция, от която гържавата се нуждае, за да съществува. Несъмнено тук се намираме пред късен стадий на религията, в който наивността на религиозния свят е нахърнена и вече е започнало разграждането му. Но същностната свързаност на религията с Държавата изобщо не прониква по-надълбоко заради това. В крайна сметка, култът е позитивен рег, който като такъв е несъизмерим с въпроса за истината. По времето на Варон, когато политическата функция е достатъчно силна, за да я оправдае като такава, той е можел все още да защитава един по-скоро грубоват възглед за култа и за политическата му мотивация, докато неоплатонизмът – рационалистка концепция за култа като лишен в същината си от истинност, ще търси по-скоро друг изход от кризата – средство, върху което по-късно император Юлиан ще се опре в усилието си да възстанови римската гържавна религия: както казват поетите, това са образи, които не бива да се разбират буквално; но това все пак са образи, които изразяват неизразимото за всички тези хора, за които царският път на мистичния съюз е прекъснат. Въпреки че образите не са истински като такива, сега те са не по-малко обосновани в качеството им на подходи към това, което винаги трябва по необходимост да остане необяснимо.<sup>11</sup> Оттук ще продължим нататък. Действително, от своя страна, неоплатоническа-

7 Ratzinger, *Volk...*, 269, n. 12.

8 DcD, VI, 5, op. cit., 171, 23-29.

9 DcD, VI, 5, op. cit., 172, 55 sq.

10 Ratzinger, *Volk...*, 270.

11 Кратък преглед на развитието на платонизма у Плотин и учениците му в: C. Reale - D. Antiseri. // *pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. I. *Antichità e Medioevo* (Brescia, 1985), 242-268.

та позиция вече е реакция срещу християнското становище по въпроса за фундирането на култа и вярата, която е в основата на топографията на тази вяра в типологията на религиите. Нека да се върнем към блаж. Августин. Къде разполага той християнството в триагата на религиите на Варон? Учудващото е, че без сянка от съмнение, той определя мястото на християнството в областта на "физическата теология", в областта на философската рационалност.<sup>12</sup> С това той се оказва съвършен последовател на предшестващите ранното християнството теолози, на апологетите от 2 век и дори на ап. Павел и неговата топография на християнската реалност в първа глава на Посланието до Римляните: топография, която от своя страна се опира върху старозаветната теология на мъдростта и възхожда, отвъд последната, до Псалмите и осмиването на боговете. В тази перспектива християнството има своите предходници и вътрешна предразположеност във философската рационалност, а не в религиите. Според блаж. Августин и библейската традиция, която за него е нормативна, християнството изобщо не се основава върху митичните образи и прозрения, чието последно оправдание се открива в политическата им полезност; напротив, той визира сферата на Бога, която може да поеме рационалния анализ на реалността. Казано по друг начин: блаж. Августин отъждества библейския монотеизъм с фундиращите света философски виждания, които се оформят в различни варианти в античната философия. Тъкмо това се разбира, когато още от времето на проповедта пред Ареопага на свети Павел християнството се представя с претенцията да бъде *religio vera*. Това означава: християнската вяра не се основава върху поезията и политиката – тези два велики източника на религията. Тя се основава върху познанието. Тя почита Битието,

което се намира в основата на всичко съществуващо – "правият Бог". При християнството рационалността става религия, а не съперник. Като вземем предвид това и наред със саморазбирането на християнството, че е победа на демитологизацията, победа на познанието и заедно с това – на истината, то по необходимост би трябвало да се схваща като универсално и в него да бъдат посветени всички народи: не като специфична религия, която потиска другите, не чрез някакъв религиозен империализъм, а по-скоро като истината, заради която привидното става излишно. И именно поради това сред всеобхватната толерантност на политеизмите то по необходимост трябва да проявява нетърпимост и дори враждебност към "религията" – сиреч "атеизъм". То няма да се придържа към релативността и превращаемостта на образите. Така ще смущава най-вече политическата полезност на религиите и ще заплаши основанията на държавата, за която то не иска да бъде религия наред с другите, а победа на разума над света на религиите.

От друга страна, топологията на християнската сфера в религиозната и философската вселена се обвързва също с проникващата сила на християнството. Още с началото на християнското мисионерство образованите кръгове на античността са търсили във фигурата на "богобоязливия човек" връзка с иудейската вяра. Те схващат последната като религиозното изражение на философския монотеизъм, съответстващо едновременно на изискванията на разума и на човешката потребност от религия. Философията обаче не би могла сама да задоволи тази потребност: молитви не се отправят към мислен бог. Мисълта и вярата са

---

12 Ratzinger, *Volk...*, 271-276.

примирени<sup>13</sup> единствено там, където откритият от мисълта Бог позволява да бъде срещнат в сърцето на религията като говорещ и действащ Бог. Единението със Синагогата остава обаче отчасти незадоволително: не-евреинът би могъл да бъде само приобщен, но е неспособен да постигне цялостна принадлежност. В християнството, така както го тълкува ап. Павел, фигурата на Христос прекъсва тази приемственост. С това религиозният монотеизъм на иудаизма става универсален, а оттук единството между мисъл и вяра, *religio vera*, става всеобщо достояние. Юстин Философ, Юстин Мъченик (†167) може да стане симптоматична фигура за достъпа до християнството: той изучил всички философии и накрая признал, че християнството е *vera philosophia*. Ставайки християнин по собствено убеждение, той не е отрекъл философията; именно заради това той наистина станал философ.<sup>14</sup> Убеждението, че християнството е философия, съвършената философия, тази, която е съумяла да проникне до истината, дълго време е в сила, дори и след епохата на патристика. То пребивава съвсем нормално и в 14 век, във византийската теология у Николаї Кавасила<sup>15</sup> и навярно не е било подразбирано само като академична дисциплина от чисто теоретичен порядък, но също и най-вече в практически план, като изкуство да се живее и умира – именно изкуство, което все пак би успяло само, ако е озарено от истината.

Разбира се срещата на рационалността с вярата, която се осъществява с развитието на християнското мисионерство и с изграждането на християнската теология, довежда също до решителни корективи във философския образ на Бога. Сред тях два особено заслужават да бъдат назовани. Първият се състои в това, че Богът на вярващите християни, Когото те почитат за разлика от митичните и по-

литическите божества, е наистина *naturae Deus*. С това Той удовлетворява изискванията на философската рационалност. Но другият аспект е равноценен: *non tamen omnis natura est deus* – “всичко, което е природа, не е Бог”.<sup>16</sup> Бог е Бог по природа, но природата като такава не е Бог. Извършва се разделение между универсалната природа и битието, което я основава, което ѝ приписва произход. Само тогава физиката и метафизиката достигат до ясно разграничение една от друга. Единствено истинският Бог, Които ние опознаваме в природата чрез мисълта, е обект на молитва. Но Той е нещо повече от природата. Той я предшества и тя е Негово творение. Към разделението между природа и Бог се добавя второ, още по-решаващо, откритие: към бог, природа, световна гуша или каквото и име да се даде на всичко това – не се отправят молитви. Бог не е “религиозен бог”, както установихме. Следователно точно това казва вярата в Стария завет, (а още повече тази в Новия завет). Богът, който предшества природата, се е обърнал към хората. Той не е “мълчалив бог” тъкмо защото не е просто природа. Той влиза в историята, дошъл е, за да се срещне с човека и затова сега човекът може да Го срещне. Той може да се свърже с Бог, защото Бог се е свързал с човека. Двете измерения на религията, винаги отделени едно от друго – природата във вечното ѝ царство и нуждата от спасение на страдащия и борещ се човек, са взаимнообвързани. Рационалността може да стане религия, защото самият Бог на

13 Относно феномена на “богобоязливия човек”, вж.: M. Simon, “Gottesfurchtiger”, in RAC XI 1060-1070; L. H. Feldmann, *Jews and Gentiles in the Ancient World* (1993), 342-382.

14 Върху Юстин вж.: H. Buekle, op. cit., 45 sq.; in S. Doerr-W. Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Herder, 1998), 365-369; Justin Martyr, *Oeuvres complètes*, Bibliothéque Migne (Brepols, 1994).

15 В “*Седем слова за живота в Христа*”, разбирането на християнството като истинска философия е устойчив мотив.

16 DcD, VI, 8, op. cit., 176, 6; Ratzinger, *Volk...*, 272.

рационалността е влязъл в религията. Търсещият вяра елемент – историческото Слово на Бога – всъщност не е ли предпоставка, за да може религията от сега нататък да се обърне към философския Бог, Които не е Бог чисто философски – Които не отблъсква философското познание, но го приема? Тук се явява нещо изумително: двата фундаментални и привидно противоположни принципа на християнството – свързаността с метафизиката и свързаността с историята, взаимно се обуславят и отпращат един към друг. Заедно те конституират апологията на християнството в качеството му на *religio vera*.<sup>17</sup>

Щом като може да се каже, че победата на християнството над езическите религии впоследствие става възможно всъщност заради претенцията му към интелигентност, трябва да се добави, че с нея е свързан втори мотив със същата важност. За да го кажем съвсем общо, той най-вече се състои в моралната сериозност на християнството – характеристика, която впрочем ап. Павел също съотнася с рационалността на християнската вяра. В действителност законът визира: същностните изисквания за единствен Бог, изтъкнати от християнската вяра, имат отношение към живота на човека, задоволяват съкровения изисквания на всеки човек, така че, когато този закон се представи пред него, той да го познае като Благо. Законът съответства на “доброто по природа” (Послание на свети апостол Павел до Римляни, Глава 2:14). Алюзията към стоическия морал, към етическото му определение на природата, тук е толкова изявена, колкото и в другите текстове на апостол Павел, например в Послание до Филипяни: “Прочее, братя мои, за това, що е истинно, що е честно, що е справедливо, що е чисто, що е любезно, що е достославно, за това, що е добродетел, що е похвала, – само за

него мислете” (4:8). Така фундаменталното единство (макар и критично) с философската рационалност, налична в понятието за Бога, после се потвърждава и се конкретизира в единството, също критично, с философския морал. Същевременно в религиозната област християнството задминава ограниченията на “философията на школата”, чрез факта, че мисловният Бог позволява да бъде срещнат като жив Бог. Етическата теория тук е надхвърлена в преживяна съпричастно и конкретизирана морална практика (*praxis*), в която философската перспектива трансцендира и преминава в реално действие, а именно – в съсредоточаването на целия морал в двойната заповед за любов към Бога и към ближния. Може да се каже опростено, че християнството е убедително поради свързаността на вярата с разума и насочеността на действието към *caritas*, милосърдната грижа за страдащите, бедните и слабите, отвъд всички условни ограничения. В това е силата на християнството, която навярно проличава най-ясно в начина, по който император Юлиан опитал да възстанови в обновена форма езичесвото в Рим. Той, *Pontifex maximus* на завърналата се религия на античните богове, се заема да учреди нещо, което дотогава не е съществувало – езическа йерархия, изградена от жреци и висши сановници. Жреците трябвало да бъдат пример за моралност; те трябвало да се отгадат на любов към Бога (върховното божество отвъд боговете) и ближния. Те били длъжни да вършат добротворни дела за бедните, не им е било позволено да четат разпуснати комедии и еротични романи, в празничните дни трябвало да четат проповеди с философска аргументация, за да образуват народа. По този повод Терезио Боско с право твърди, че императорът всъщност съвсем не се е стремил по този на-

17 По нататъшно развитие на тезата в: Ratzinger, *Volk...*, 274 sq.

чин да възстанови езичеството, но да го християнизира – в един засилен по посока на култа към боговете синтез между рационалността и религията.<sup>18</sup>

Обръщайки поглед назад, можем да кажем, че силата, която превърна християнството в световна религия, се състои в синтеза между разум, вяра и живот; тъкмо този синтез е изразен накратко в гумата *religio vera*. Още по-неотложен е въпросът да се узнае защо този синтез днес не е убедителен, защо днес рационалността и християнството се разглеждат като противостоящи и дори взаимно изключващи се. Какво в рационалността се е променило, какво се е променило в християнството, за да се случи това? Някога неоплатонизмът и в частност Порфирий противопостави на християнския синтез друго тълкувание на взаимоотношението между философия и религия, тълкувание, което се разбира като повторно философско фундиране на религията на боговете. Точно върху него е построено от Юлиан, което се е провалило. Но днес именно този друг начин на хармонизиране на религия и рационалност изглежда се налага като присъщата за съзнанието на модерността религиозност: *latet omne verum* - "истината е скрита".<sup>19</sup> Нека да припомним притчата за слона, която е определена точно от идеята, в която будизмът и неоплатонизмът се срещат. Според нея, няма сигурни истини за Бога, а само мнения. По време на кризата в Рим в късния 4 век, сенатор Симах – спекулативен образ на Варон и теорията му за религията – довежда неоплатоническата концепция до простите и прагматични формули, които откриваме в речта му, произнесена през 384 г. пред император Валентиниан II, в защита на езичеството и в полза на възстановяването на богиня Виктория в римския сенат. Цитирам само решаващата, станала прочута конструкция: "Едно и също по-

читаме, едно и също мислим, едни и същи звезди съзерцаваме, небето над нас е едно, един и същи свят ни обгръща. Какво значение имат различните видове мъдрост, чрез които всеки търси истината? Не може да се достигне по един път до толкова голяма загадка."<sup>20</sup> Днес рационалността казва точно това: ние не познаваме истината като такава; ние всъщност целим едно и също чрез най-различни образи. Една толкова голяма загадка, каквато е Бог, не може да се сведе до една-единствена фигура, която да изключва всички останали – до един-единствен път, който да е задължителен за всички. Има много пътища, има много образи, всички отразяват нещо от цялото, но никои сам не е цялото. Етосът на толерантността принадлежи на този, който разпознава във всеки от тях част от истината, който не поставя своята истина по-високо от тази на другия и който добронамерено се включва в многообразната симфония на вечно Непостижимото. То наистина е забулено в символи, но тези символи изглеждат нашата единствена възможност някак да се домогнем до Божественото.

Претенцията на християнството да е *religio vera* дали би могла да бъде надмогната от прогреса на рационалността? Пресилено ли е да се снизи нивото на претенцията му и да се внедри в неоплатоническия, будисткия или индуисткия възглед за истината и за символа, т.е. да се заговорим, както предлага Трьолч – да покажем обърнатата към европейците страна на Божия лик? Може би трябва да направим една крачка в повече от Трьолч, който все

18 T. Bosco, *Eusebio di Vercelli nel suo tempo pagano e cristiano* (Torino, 1995), 206 sq.

19 Цитирано по: Macrobie, *Somn.* 1, 3, 18 ; 1, 12, 9. Cf. Ch. Gnillka, « *Chrsis* », *Die Methode der Kirchengvater im Umgang mit der antiken Kultur, vol. II. Kultur und Conversion* (Basel, 1993), 23.

20 Цитирано по: Ch. Gnillka, *op. cit.* Гнилка представя фундаментален анализ на текста (с. 19-26).

още разглежда християнството като присъщата на Европа религия, гържейки сметка за факта, че днес самата Европа се усъмнява в присъщото за нея? Такъв е истинският въпрос, пред който Църквата и теологията трябва да се изправят днес. Всички кризи, които в наши дни наблюдаваме в християнството, само вторично се състоят в институционални проблеми. Институционалните, както и персоналните проблеми в Църквата в крайна сметка изхождат от този въпрос и от огромната му важност. Никои не ще очаква, че това фундаментално предизвикателство, в края на второто християнско хилядолетие, ще намери в една лекция своя окончателен отговор, макар и отдалеч. То по никакъв начин не може да намери чисто теоретичен отговор, тъй като религията, доколкото същевременно е върховото отношение на човека, никога не е само теория. Тя изисква това съчетание на познание и действие, което обосновава убеждаващата сила на християнството на Отците.

Това изобщо не означава, че е възможно да се изплъзнем от интелектуалните изисквания на проблема, преpraцайки към необходимостта от *praxis*. В заключение ще опитам просто да прокарам перспектива, която би могла да ни направлява. Ние видяхме, че релационното единство между рационалност и вяра, на което Тома от Аквино най-сетне придава систематична форма, не е било разцепено толкова от разгръщането на вярата, колкото от новия напредък на рационалността. Декарт, Спиноза, Кант могат да бъдат призовани като етапи от това взаимно разделяне. Новият обхванен синтез, изпробван от Хегел, не възвръща философското място на вярата, но опитва да я пренесе в разума и да я унищожи като вяра. На абсолютата на духа Маркс противопоставя уникалността на материята; след това философията трябва да

бъде сведена изцяло до точната наука. Единствено точното научно познание заслужава да се именува познание. Така идеята за Божественото е пропъдена. В хуманитарните науки на нашия век отеква по впечатляващ начин предреченото от Огюст Конт: един ден ще има физика на човека и всички големи въпроси, досега поверени на метафизиката, в бъдеще ще бъдат третираны толкова "позитивно", колкото всичко, което днес е позитивна наука. Разделянето между физика и метафизика, извършено от християнската мисъл, е все повече пренебрегвано. Отново всичко трябва да стане "физика".<sup>21</sup> Еволюционната теория все повече изкрystalизира като пътя за окончателното изчезване на метафизиката, за безполезнаостта на "хипотезата за Бога" (Лаплас) и формулирането на строго "научно" обяснение на света.<sup>22</sup> Еволюционната теория, обясняваща всеобхватно цялата реалност става един вид "първа философия", която, така да се каже, представлява истинския фундамент на рационалното разбиране на света. Всеки опит да се разгърнат различни от изработените от подобна "позитивна" теория причини, всеки "метафизичен" опит, се явява изпадане от татък разума, снижаване на нивото спрямо универсалната претенция на науката. Така християнската идея за Бога по необходимост се разглежда като ненаучна. На тази идея вече не съответства никаква *theologia physica*: според този възглед единствена *theologia naturalis* е доктрина на еволюцията, а тя не познава нито Бог, нито Творец в смисъла на християнството (на иудаизма и на исляма), нито световна гуша или вътрешна динамика в смисъла на стоиците. Би могло, евентуално, в смисъла на будизма да се разглежда

21 Върху Конт вж.: H. de Lubac. *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1987.

22 J. Monod. *Le Hasard et la Nécessité*, (Paris, 1970) остава класически опит в този смисъл. За дискусиата върху този въпрос вж.: R. Chandebois. *Pour en finir avec le darwinisme. Une nouvelle logique du vivant* (Montpellier, 1993).

целият свят като привидност, а нищото – като истинската реалност и в този смисъл да се оправдаят мистичните форми на религия, които не са в непосредствена напревара с разума.

Произнесена ли е последната дума? Дали разумът и християнството по този начин са безвъзвратно отделени един от друг? Във всеки случай никакъв път не може да избегне дискусията върху важността на доктрината за еволюцията като първа философия и върху изключителността на позитивния метод като единствен модус на научност и рационалност. Следователно тази дискусия трябва отново да се подхване от едната и от другата страна с ведрост и готовност за изслушване – нещо, което до сега се е случвало в незначителна степен. Никои не би се усъмнил сериозно в научните доказателства на микро-еволюционните процеси. По този повод в своя "критически наръчник" (*kritisches Lesebuch*) Юнкер и Шерер казват за еволюцията: "Такива събития (микро-еволюционните процеси) са добре познати като се изходи от естествените процеси на изменение и образуване. Проучването им посредством еволюционната биология отведе до значими познания, засягащи изумителната способност за приспособяване на живите системи."<sup>23</sup> В този смисъл те казват, че с пълно право проучванията върху произхода могат да се определят като господстващата дисциплина в биологията. Следователно въпросът, който вярващият ще си зададе, изправен срещу модерния разум не се позовава на това, а на разгръщането на *philosophia universalis*, която иска да бъде главното обяснение на реалността и се стреми да не позволява да бъде пожелано друго ниво на мисълта. В самата еволюционна доктрина проблемът се откроява при преминаването от микро- към макро-еволюцията, преминаване, по повод на което Самъри и Смит (единият и другият – убедени привърженици на всеобхватната еволюционна теория) допускат: "Няма теоретичен мотив, който да позволява да се мисли, че еволюционните линии са с нарастваща сложност във времето; няма и емпирични доказателства, че това би се случило."<sup>24</sup>

Въпросът, който тук следва да се постави, честно казано, достига понадалбоко. Става дума да се разбере дали доктрината на еволюцията може да бъде представена като универсална теория за цялата реалност, отвъд която по-нататъшни питання върху произхода и природата на нещата нито са позволени, нито са необходими или дали такива крайни въпроси не задминават в същината си изследователската област на естествените науки. Бих искал да поставя въпроса още по-конкретно. Всичко е казано в един тип отговори, каквито намираме примерно у Попър в следната формулировка: "Животът, такъв какъвто го познаваме, се състои от физически "тела" (по-точно: процеси и структури), които разрешават проблемите. Точно това са "усвоили" различните видове в естествения подбор, казано другояче, чрез метода на възпроизводство и редуване; метод, който от своя страна е бил усвоен според същия метод. Това е регрес, но той никога не е завърш-

---

23 R. Junker – S. Scherer. *Evolution. Ein kritisches Lesebuch* (Giessen, 1998), 5.  
24 Ibid., Szathmary – Smith, « *The major evolutionary transition. Nature* », 374, 227-232.  
Цитирано по: R. Junker – S. Scherer., op. cit., 5.

вал ...” ?<sup>25</sup> Не вярвам в това. В крайна сметка се касае за алтернатива, която вече не позволява да бъде разрешена от естествените науки, нито от философията. Става дума за това да се разбере дали разумът или рационалното е или не е в началото на всички неща и на тяхното основаване. Става дума за това да се разбере дали реалното е възникнало въз основа на случайност или на необходимост (или, заедно с Попър и следвайки Бътлър - на *luck* и *cunning*<sup>26</sup> (“щастлива случайност и умелост”) и следователно от това, което е безпричинно. Казано по друг начин, или разумът е случаен и страничен продукт на ирационалното той е незначим в океана на ирационалното или това, което конституира фундаменталната убеденост на християнската вяра и на философията ѝ, остава вярно: *In principio erat Verbum* – в началото на всички неща бе творческата сила на разума? Вчера, както и днес, християнската вяра е изборът за приоритет на разума и на рационалното. Този последен въпрос не би могъл, както бе казано, да се разреши посредством извлечени от естествените науки аргументи. Самата философска мисъл се сблъсква тук със собствените си граници. В този смисъл не е възможно да се набави последно доказателство за фундаменталния християнски избор. Но може ли накрая разумът, без да се самоотрече, да се откаже от приоритета на рационалното над ирационалното, на изначалното изискване за Логоса? Херменевтическият модел, предложен от Попър, който се завръща под различни форми в други представяния на “първата философия” показва, че разумът не може да престане да мисли ирационалното според собствената си мяра и следователно – рационално (да се разрешават задачи, да се изработват методи!) и така да възстановява имплицитно тъкмо оспорения примат на разума. Чрез своя избор в полза на примата на разума, християнството днес си остава “рационалност”. Мисля, че рационалност, която се отървава от този избор би трябвало, обратно на привидностите, да означава не еволюция, но инволюция на рационалността.

Преди това видяхме, че в схващанията на християнската античност, понятията за природа, човек, Бог, етос и религия са били неразривно сплетени и че това сплитане е подпомогнало християнското прозрение във времето на кризата на боговете и кризата на античната рационалност. Насочеността на религията към рационален възглед за реалността като такава, етосът като част от този възглед и конкретното му прилагане в примата на любовта, взаимно се обединяват. Приматът на логоса и приматът на любовта се разкриват като тъждествени. Логосът не се появява само като математически разум в основата на всички неща, но като творяща любов, до степен да стане съчувствие към сътвореното. Космическото измерение на религията, което в своята битийна мощ, прославя Твореца и екзистенциалното му измерение, въпросът за изкуплението, взаимно се проникват и стават един и същи проблем. Навярно обяснението на реалността, което не може да обоснове етоса по смислен и разбиращ начин, трябва да си остане по необходимост неизчерпателно. Факт е, че еволюционната те-

---

25 K. Popper. *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung* (Hamburg, 1979), 262.  
26 Popper, op. cit., 262.

ория, когато рискува да се разрастне до *philosophia universalis*, опитва повторно да обоснове етоса на еволюционна основа. Но етосът на еволюцията, който неизменно открива ключовото си понятие в модела на побора и следователно в борбата за оцеляване, в победата на по-силния, в успешното приспособяване, не е особено утешителен. Той си остава жесток етос, даже и там, където се стремят да го разкрасят с различни способности. Усилието рационалното да бъде извлечено от една в себе си лишена от смисъл реалност, тук видимо пропада. Всичко тук може да ни послужи твърде малко за това, от което се нуждаем: етика на универсалния мир, на осъществената любов към ближния и на необходимото надхвърляне на личното благо.

В тази криза на човечеството опитът отново да се даде разбираем смисъл на понятието за християнство като *religio vera*, трябва, така да се каже, едновременно да залага върху ортодоксалното и ортопрактическото. Днес, всъщност както и преди, дълбинното му съдържание трябва да се състои в съответствието на любов и разум, доколкото те са, собствено казано, основните стълбове на реалността. Истинският разум е любов и любовта е истинският разум. В единството си, те са истинският фундамент и целта на цялата реалност.

Превод от френски: Жана Дамянова

Публикува се по:  
Christianisme: héritages et destins, Librairie Générale Française,  
Paris, 2002

## Съвременници на бъдещето

### Владимир Градев

Доцент, преподавател във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Автор на книгите: "Силите на субекта. Опит върху философията на М. Фуко" и "Прекъсването на пътя". Преводач на редица съвременни френски и италиански мислители. Понастоящем е посланик на Република България във Ватикана.

*His last illusions have lost patience  
With the human enterprise.  
W.H.Auden, The Age of Anxiety*

Някъде из своите есета Музил предупреждава: "Подреждането на отгавна известни на интелигентните хора идеи безспорно е отегчително. Ала при определени обстоятелства няма нищо, което да ни се струва толкова известно, че да не се налага често да бъде повтаряно на висок глас." Съзнавам, че с настоящия опит, едва ли ще направя грубо освен да преподредя отгавна познати неща. Единственото мое извинение за това е, че, както напомня Музил, обстоятелствата понякога изискват да ги повтаряме и то неведнъж.

Духовната ситуация на нашето време се характеризира с "политическа духовност"<sup>1</sup> на исляма, който, "религия на борбата и жертвоприношението", се бунтува срещу глобалната хегемония на западната демокрация и се бори за преобразу-

ването на света. Днес, убедени, че Бог е с тях, стотици мюсюлмани се самовзривяват, за да повлекат в смъртта хиляди невинни. Чудовищността на атенатите предизвиква трескаво безсилие и неотвратимо отчаяние в световен мащаб. Духът на модерната цивилизация губи своите устои пред повсеместното зло. Съвсем грубо е възпламенената от щастие то да се мрази нагъханост на превръщащите собствените си тела в живи бомби. В крайна сметка перверзната и експлозивна смес от саможертвен фанатизъм и инструментална рационалност превръща тялото на терориста камикадзе в органическа съставка на постмодерното оръжие на разрушението.

Очевидно е, че в основата на атенатите са религиозните мотивации. Как да приемем ненавистта и настървението

1 Според злощастния израз на Мишел Фуко по повод на иранската революция.

като израз на граматичното действие на Бога в света, без да ни повлече ликуващия днес разрушителен бяс? Следва ли да виждаме в обхваналото ни паническо объркване знак за безсмислието на човешките действия пред непроницаемата Божествена воля? Признавам, че религиозното обяснение на случващото се не премахва обзелото ме неспокойство и нетърпение.<sup>2</sup> Не ще съумея да се помиря със случващото се, колкото напрегнато и рисковано да е висенето на вдигналия се над бездната мост. Единственото основание да продължа да стоя на прекъснатия от противоборствата и фаталното пресичане на религия и политика път<sup>3</sup> в началото на постмодерния *номос* на земята е да подиря на свой ред смисъл и перспектива в политическата теология.<sup>4</sup>

Понятието за закона на земята принадлежи на немския юрист Карл Шмит, който посвещава своя *magnum opus*<sup>5</sup> на създаването през 16 и 17 век на модерния *номос*<sup>\*\*</sup> на земята, на раждането на Държавата, посредством религиозните войни, секуларизацията и противопоставянето на земя и море. Накратко, *номосът* на модерността се определя от края на сакралната власт и рухването на традиционния ред и опитите новият ред да бъде наложен чрез изкустения *imperium rationis*<sup>\*\*\*</sup>

на Левиатана или пък чрез конкуренцията на рационалните интереси в либералната държава. Водещ принцип при изследването на условията на *номоса* за Карл Шмит е замяната на понятието за нормалност с това на изключението като първична даденост.<sup>6</sup> Реляционно понятие, също както политическото, с което е тясно свързано, *номосът* няма собствена субстанция – той цели да концептуализира катастрофата, рухването на реда, епохалното разцепване. Политическият теолог убедително показва, че порядъкът съдържа *ab initio*<sup>\*\*\*\*</sup> безпорядък и оттам самият *номос* изначално носи в себе си фрактура, която той само пренасочва, преобръща, преобразува, дори когато линейно я проектира връз сияйните бъднини. Изводите на Шмит важат, а *fortiori*<sup>\*\*\*\*\*</sup>, и за *номоса* на пост-модерната ситуация, който, както самото му име показва, е вторичен, защото неговият смисъл и значения са предопределени от външната катастрофа (от срива на големите разкази и ценности).

При всеки обрат в историята на Запада, съвременниците на разпадането на установения ред често са се обръщали назад, към хаоса на началото, за да напият в него ключа на обновлението. Например, по време на религиозните войни през 16

\**magnum opus* (лат.) – главно съчинение (б.р.)

\*\**номос* – *nomos* (гр.) – закон, норма, устройство (б.р.)

\*\*\**imperium rationis* (лат.) – власт на разума (б.р.)

\*\*\*\**ab initio* (лат.) – от началото (б.р.)

\*\*\*\*\**a fortiori* (лат.) – още по-силно, с още по-голяма сила (б.р.)

2 Това нетърпение е предчувствие на отчаяние и спасение. То преобразява и зарежда с интелектуална мощ и етическа свобода последните текстове на Валтер Бенямин и Дитрих Бонхьофер, на Мишел Гьо Серто и Якоб Таубес. Днес то пробягва по лицата на Йоан Павел II и Жак Дерида. Не можем просто да определим тези мислители за наши съвременници, те винаги изпреварват времената. Заразяващата енергия на тяхното вечно "неспокойство на сърцето" (*inquietum est cor nostrum*) разширява и понагналите под светкавичното въздействие на техните слова възприятия.

3 Опитах се да разгледам някои от точките на сблъсъка между религия и постмодерност в *Прекъсването на пътя*, ЛИК, 2000.

4 От казаното, надявам се е видно, че политическата теология е онази теория, която смята, че, за да се интерпретира политиката е необходимо да се установи връзка между религия и политика. Отношението между двете не следва обаче от изначално предпоставен техен изоморфизъм, а от специфичното им преплитане във всяка отделна епоха. Ще потърся да изясня самото понятие чрез възникналия след Първата световна война и нерешен до днес, поради успоредната криза на секуларизираните политика и теология, политико-теологически спор в едно от следващите си изследвания.

5 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin, 1974.

6 Спорът за изключението и нормата е едновременно институционален и доктринален. Някои юридически системи предвиждат и регулират изключението в конституционната структура, други не. Същественото обаче е, че в състоянието на изключение нормата е суспендирана в името на необходимостта. Следователно се касае за мярка, която, в тесния смисъл на думата, е незаконна, е незаконна, като при това може да бъде напълно юридическа и конституционна, какъвто е, например, законът за извънредно положение. В своята *Политическа теология* от 1921 г. Карл Шмит се справя блестящо с тази юридическа аномалия, определяйки изключението като същностна характеристика на суверенността.

и 17 век, протагонистите на травматичното разделяне на Европа<sup>7</sup> постоянно се връщат към най-далечното минало, но не заради самата "история", а за да достигнат до лежащото под повърхността на ставащото и да прозрат основанията за собствените си действия. Не е ли по-добре и ние, вместо да се вкопчваме във вродените си пороци или да гезертираме в задъхващи бленувания, да се обърнем за миг назад и да пресрещнем в подземието на миналото страховете на настоящето?

В историята на християнската култура едва ли има други тъй загадъчни имена като Гог и Магог. Св. Иоан Богослов представя Гог и Магог като силите на Антихриста. *"Видях, че от небето слизаше Ангел, който имаше ключа от бездната и голяма верига в ръката си; той хвана змея, древната змия, която е дявол и сатана – и го свърза за хиляда години".* Сатаната ще бъде след хиляда години освободен от тъмницата си и пуснат, за *"да прельсти народите по четирите краища на земята, Гога и Магога и да ги събере за война: броят им е колкото морския пясък. Те възлязоха по ширината земя и заобиколиха стана на светиите и възлюбения град".* Но Бог ги поразява и поглъща с небесен огън, *"а дяволът, който ги лъстеше, биде хвърлен в огненото и жупелно езеро, дето е хвърлен и лъжепророкът; те ще бъдат мъчени денем и нощем во веки веков".*<sup>8</sup>

Произходът на легендата е старозаветен. За пророк Иезекиил Гог, оръдие на Божия гняв, е княз на северната земя Магог: *"И биде към мене словото Господне: сине човешки! Обърни лицето си към Гога в земя Магог, към княза на Рош, Месех и Тувал, изречи против него пророчество и кажи: тъй говори Господ Бог: ето аз съм против тебе, Гоге, княже на Рош, Мешех и Тувал! Ще те върна и ще туря халка на твоите челюсти; ще изведа тебе и цялата твоя*

*войска, коне и ездачи, всички добре въоръжени, голямо пълчище, в брони и с щитове, всички въоръжени с мечове, перси, етиопци и ливийци с тях, всички с щитове и в шлемове, Гомера с всичките му полкове, дома на Тогарма от северните предели, с всичките му полкове, много народи с тебе."*<sup>9</sup>

Гог и Магог са епоними на два, произхождащи от Яфет народа,<sup>10</sup> които Иезекиил представя като палачи на Божественото правосъдие, необходимо оръжие на Бога, за да възвести собствената си воля в края на времената. А според св. Иоан Богослов в края на времената те ще отприщят бесовската си ярост под предводителството на Сатаната. Гог и Магог са символ на хаоса, който ще се възцари след рухването на световния ред и преди окончателната победа на царството Божие. Ще дойде часът на Гог и Магог. От векове, от хилядолетия, те заплашително го очакват.

Към библейската история се прибавя и средновековната легенда, че, след като победил най-жестоките и диви племена на далечна Азия, Александър Велики ги затворил в обградена с непристъпни планини страна и преградил единствения проход с желязна стена.<sup>11</sup> Вярвало се, че тези народи в края на времената ще разрушат стената и ще нахлуят в цивилизованите земи, възвестявайки идването на антихриста.

Ала къде са Гог и Магог? Къде минавала издигнатата стена? Няма еднозначен отговор на въпроса. Същественото е, че царствата на Гог и Магог са гранични, намиращи се нейде в покрайнините на "циви-

7 Лутер, Калвин, Хобс, но и Лойола, Белармино, Бослюе.

8 Откр. 20, 1-2

9 Иез. 38, 1-6.

10 Бум. 10:2.

11 A. Anderson, *Alexander's Gates, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Cambridge Mass., 1932.

лизования” свят. Тяхната земя най-често е оприличавана с недостъпните уралски или кавказки планини – естествена преграда срещу нахлуващите от азиатските степи племена: двери пред необятната и ужасяваща шир на Изтока те пораждат потрес и главозамайване.

Кои са Гог и Магог? През Средновековието европейските народите съзират геоните на Апокалипсиса в ужасяващия лик на Монголите.<sup>12</sup> Монголите са наричани тогава татари, идещи от древния Тартар, от ада. Сред всички знаци за края на времената неизбежно откриваме нахлуването на дивите орди, помитащи издигнатите в защита на християнството стени. Това ще бъде един постоянен, повтарящ се през всяка епоха мотив за грозящата отвън заплаха, за нахлуващото изначално зло. Тази категория се оказва доста устойчива и тя обяснява както нападенията на викингите, арабите, така и турското нашествие – всички те идват, отприщени от земята на хаоса. Тъкмо когато пада издигнатата от хилядолетия стена започва преоткриването на Европа в необходимостта от обща защита, която тя така и не успява никога докрай да създаде.

Легендата за Гог и Магог възниква от един подновяващ се с всяка епоха травматичен спомен. Европейската цивилизация, както показва легендата за Александър Велики, може все пак да задържи, да укроти, но не и окончателно да премахне. Европа винаги се е схващала като непрестанно заплашван от силите на злото континент още от нашествията на хуните та чак до днешните нелегални имигранти. Границите не минават единствено по покрайнините на Европа. Дори във вътрешността и градовете се създават днес *no man's land* на Гог и Магог, където се отправят онези, които застрасават по някакъв начин сигурността и

спокойствието. Битката е навсякъде и в историята, и в географията, битка между Европа и останалия свят, който се стреми да я смаже. Но битката е и в самия дух на *homo occidentalis*\*, където е посято семето на Гог и Магог от хилядите войни, които по думите на Чоран, изграждат Запада.<sup>13</sup>

Днес, Гог и Магог не са татари с жестоки очи и бръснати черепи. Безпокойството на Европа не е отправено днес към далечните степи. Съблазънта, за която говори св. Иоан, не идва вече отвън. Налага се да извървим един дълъг път в собственото ни съзнание, нужна ни е не просто една нова география и история, но и културна антропология на хаоса. Съвременната криза не съвпада с никакъв цивилизационен, отчетливо разграничаващ между вътре и вън, *Ние и другите*, сблъсък. По изненадващ начин обаче тези отношения продължават да структурират съвременния живот, те пронизват целия глобализиращ се свят, радикализират напрежението и конфликтите, кризата въобще да щади света на либералната демокрация.

От самото начало Западът ясно е съзнавал, че крепостите и железните стени са неспособни да възпрат силите на злото и разпада. Винаги се е търсело, отвъд гибелните изкушения на фатализма, да се открие водещото начало, организира безредието, да се разпознае в историята

12 Louis Musset, *Les Invasions*, Paris, 1965.

13 За съжаление тук не мога да се спра на великолепната творба на Мартин Бубер *Gog und Magog*. Действието на романа се развива по време на наполеоновите войни. Епическата хроника проследява породените от кризата напрежения и сблъсъци сред еврейските хасидически общности в Полша. Много евреи вярват, че Наполеон е тъкмо този “Гог от земята Магог, за който говори Иезекиил и след чийто войни следва да гоиде Месията. За това някои кабалисти се опитват с теургични действия да му гарантират победата. Но други равини се противопоставят на тази гибелна игра с огъня, защото не магията и чудесата, а пълното вътрешно обръщане на човека би могло да подготви почвата за идването на Изкупителя.

\**homo occidentalis* (лат.) – западния човек (б.р.)

онази "висша" сила, която загързва силите на злото и разпада (олицетворявани от различните превращения на Гог и Магоз). Апостол Павел пръв определя тази висша сила като *katéchon*. Това есхатологично понятие се появява в един твърде загадъчен пасаж от Второто послание до Солуняните: "Никои да не ви прелъсти по никои начин; защото оня ден не ще настъпи, докле първом не дойде отстъплението и се не открие човекът на греха, синът на погибелта, който се противи и се превъзнася над всичко, що се нарича Бог, или светилия, за да седне като бог в Божия храм, показвайки себе си, че е бог. Не помнете ли, че, още когато бях при вас, ви говорех това? И сега знаете онова що го загързва (*tó katéchon*), за да се открие той в свое време. Тайната на беззаконието вече действа, само че няма да бъде извършена, докато се не отдръпне оня, който я загързва (*hó katéchon*) сега, – тогава ще се открие беззаконникът, когото Господ Исус ще убие с дъха на устата Си, и чрез блясъка на Своето пришествие ще изтребит тогава, чието явяване по действие на сатаната, е с всяка сила и с поличби и лъжливи чудеса, и с всяко неправедно прелъстяване ония, които загиват, задето не са приели любовта на истината за своето спасение".<sup>14</sup> *Katéchon* означава "онова що загързва", но и онзи, "който загързва" тайната на беззаконието, който спъва и забавя идването на антихриста и настъпването на края на времената. Задачата на този странен текст най-вероятно е била да усмири страстно очакващите неминуемото второ пришествие, за което апостол Павел говори вдъхновено в *Първото послание към Солуняните*. Ала възжелението по близкия край на света внесло смут и безреגיע в душите: някои се отпуснали, спрели да работят, да се грижат за семействата си, само чакали. Затова в следващото си послание до Солуняните апостолът подчертава, че генят Господен ще "се открие в свое време" и

ще бъде предхождан от "обърнатите" знамения на въздигането на силите на беззаконника чак до Божия трон. В мига обаче на привидния триумф на злото ще настъпи развързката, ще дойде Господният ден. Оттук и потребността за апостола да се позове на онзи (онова) що възпрепятства победния ход на антихриста и така организира ставащото и задава смисъл на събитията.

В годините на Втората световна война, посред отчаянието и безизходицата, Карл Шмит преоткрива фигурата на *katéchon*, тази спасителна котва в историята. Павловата проблематика на есхатологичната неизбежност намира своя политически превод у немския юрист, който разгъва собствената си негативна, пропита с апокалиптично чувство, теология на историята. Гледната точка на убеждения католик Шмит винаги е пристрастна. Според него светът продължава да живее в "християнския век, който е винаги в криза и всяко съществено събитие е дело единствено на *katéchon*" и задачата на християнската общност се заключава в отдалечаването на апокалипсиса, в запазването на единствено възможния на земята политическия рег. Шмит заявява в *Номоса на земята*: "Империя означава тук историческа власт, която успява да загържи идването на Антихриста и края на настоящия век, сила *qui tenet*", според думите на апостол Павел във *Второто послание до Солуняните, глава втора... Не мисля, че за една исконна християнска вяра е възможен друг образ на историята освен този на *katéchon*. Вярата в загърваща края на света сила прокарва единствените мостове, които, от есхатологичната парализа на всяко човешко действие, водят до велика историческа сила като тази на християнската*

\**qui tenet* (лат.) – който загързва (б.р.)

империя на германските крале”.<sup>15</sup> В свои посмъртно издадени записки той пише: “Вярвам, че във всяка епоха има конкретен носител на тази сила (*katéchon*) и следва той да бъде намерен... Касае се за едно изцяло скрито под воала на историята присъствие”.<sup>16</sup>

Карл Шмит разглежда историята в перспективата на изключението, на “необходимото напрежение към крайността”, по определението на Валтер Бенямин. Конкретните носители на скритата в историята задържаща сила са многобройни и разнообразни: исторически лица, политически институции, държави.<sup>17</sup> Първите християни отъждествяват империята с “онова що задържа”, а императора с “онзи, който задържа” явяването на антихриста. В гумите на апостола те несъмнено съзират нещо реално и близко, което той ги подканя да не забравят. Самият Павел, когато твърди, че “тайната на беззаконието вече действа”, навярно е имал предвид антихристиянските гонения. Известно е, че още през 35 г. сенатът отхвърля искането на Тибериј да разреши Христовия култ. Ала тогава императорът налага вето и блокира поставянето на християнството извън закона. Това негово решение ще остане в сила до Нероновите гонения през 62 г. и ще позволи създаването на силна християнска общност в Рим. Карл Шмит привежда този факт, за да обоснове тезата, че първите християни са придавали положително значение на Рим и неговата империя, независимо от злодеянията на отделни императори. Империята за тях е необходима и необратима реалност при осъществяването на Божия план. Затова и църквата вижда в империята не неумолим противник, а по-скоро “съратник”, който следва да притегли към себе си. Рим е заклеен като земен образ на царството на Антихриста и едновременно с това приет като способна да задържи

удването на есхатологичния враг сила. Първите християни са убедени, че свръшекът на времената ще съвпадне с края на Рим и че Римската империя е последна в поредицата от царства и империи, откъдето ще дойде впоследствие и митът за вечния, възраждащ се след всяко свое падане Рим.<sup>18</sup>

Положителната оценка на империята може само да се усили, след което тя става християнска. През 395 г. в надгробното си слово за император Теодосий св. Амвросий<sup>19</sup> изразява новата реалност чрез символите на короната и намордника на коня на император Константин, в които Елена вражда два гвоздеа от кръста. Превръщането на следите от страстите Христови в символи на имперската власт освещава и легитимира обновената империя. Така църквата не просто опрощава империята и императорите, но задава модела на една коронована и обуздана власт. Новото отношение на императора с Бога следва да спаси християнските владетели от тираничното изкушение на произволната и безгранична власт, защото самата власт е усмирена от кръста Господен.

Непосредствено след Амвросий, свети Августин<sup>20</sup> също отъждествява *katéchon* с Римската империя. Но ситуацията след падането на Рим през 411 г. коренно се е променила: краят на вечния град, в няка-

15 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, op.cit., p. 28.

16 Carl Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, 1991, 11.1.48.

17 Християнската империя като задържаща сила (*Der Nomos der Erde*, Berlin, 1974, pp. 28-32), Византия като задържаща Исляма сила (*Land und Meer*, Klett-Gotta, Stuttgart, 1954, p. 11), император Рудолф II по време на религиозните войни в Германия (*ibid.*, p. 42) и пр.

18 Тертулиан припомня в своята *Апология*, (32, 1), че християните се молят за императорите и империята, защото знаят, че с възхода на империята се забавя страшната угроза, която теagne над света.

19 Вж. L. Pizzolato, “Ambrogio e la liberta religioza nel IV secolo” in E. dal Covolo e R. Uglione, *Cristianesimo e istituzioni politiche*, Roma, Las, 1997.

20 *De civitate Dei*, кн. XX, 19.

къв смисъл, вече се е състоял. Забележително е, че Августин, тъкмо след този крах, откроява в най-автентичното наследство на Рим линията, която да свърже славното минало с неясното бъдеще. Продължаването на империята е възможно единствено чрез обръщането на езическия *saeculum*, преминаването от властта на *civitas terrena*, земния град, под господството на *civitas Dei*, на Божия град. Християнската революция не засяга само съвестта, вътрешния мир на човека, тя действа и на историко-политическо равнище. За *града Божи* описва в теолого-политически термини епохалната смяна, която изпразва света от езическата сакралност, за да го запълни с новата християнска святост. И когато Августин се захваща с тълкуването на 2 Сол. 2:7, този непроницаем със загадъчността си стих, той приема все пак като най-малко абсурдна хипотеза отъждествяването на *katéchon* с християнската империя.<sup>21</sup> За Августин обръщането на империята в християнството безспорно е дело на всемогъщото Божие провидение. Оттук обаче не следва никакво превъзнасяне на властта, защото Римската империя е от този свят и като такава може да бъде само преходна и греховна земна сила. Затова и Августин провижда в есхатологичното измерение на края попадането на империята в плен на демона, което ще доведе и до последното, най-страшното гонение. Така или иначе християнската империя е двусмислен, но все пак твърде ясен теолого-политически знак на Божия град. Със *За града Божи* се поставя началото на политическото августинианство, кръстопът на политиката и духовността на Запада, което ще бележи европейската култура за повече от хилядолетие.

През Средновековието *respublica christiana* се въплъщава от Свещената римска империя.<sup>22</sup> Тя поема духовното и политическо наследство на Рим, на *imperium* и *sac-*

*erdotium*\* и представлява за Шмит единството на християнските народи. Видимите носители на силата и приемствеността на *respublica christiana* са императорът и папата, които задържат бушуващите и тогава сили на антихриста. Исторически погледнато обаче западното Средновековие е доминирано от конфликтта между папството и империята, а *respublica christiana* си остава само утопия, непостижим в тукашния свят идеал. "Същностният характер на християнската империя, пише в *Номоса на земята* Шмит, не бе да бъде външно царство, а да има винаги пред очите си своя собствена край и края на настоящия век, и въпреки това да е способна да упражнява историческа власт".

В края на живота си Шмит се опитва да разпознае и в конкретната ситуация на непосредственото си настояще загадъчния силует на "онзи що задържа" силите на злото и разпада. След Втората световна война Шмит отнася, в геополитически план, понятието *katéchon* към САЩ като велика сила, която започва да влиза в историческия лъч на задържащата сила. Още през 50-те години на 20 век луциферовият поглед на Шмит съзира глобалното измерение на възвестения от американската хегемония нов *potos* на земята.<sup>23</sup> За него съществуването на една единствена световна свръхсила, с цялата историческа относителност на това твърдение<sup>24</sup>, не поставя под угроза све-

\**imperium* и *sacerdotium* (лат.) – царство и свещенство (б.р.)

21 ... non absurde de ipso romano imperio creditur dictum" XX, 19, 3  
22 Както е добре известно, през Средновековието мъченикът св. Георги се превръща в защитник на Свещената римска империя. Той убива змея, един от символите на земното зло. В есхатологичен план архангел Михаил, войнът на Светлото царство, сваля от небето големия апокалиптичен змей, Сатаната, така както това е описано в Откровението на свети Йоан (12: 7-9). Не бива да се забравя обаче, че християнската традиция противопоставя на тези съкрушители на злите змейове образа на света Марта, която с упорството на миротвореца превръща злото в добро. Тя също се избравя пред змея, ала, вместо да го убие с меч, го укротява със силата на кръста, за да върне обратно чудовището в морската бездна, където е неговият дом.

23 Carl Schmitt, *Land und Meer*, op.cit.

24 Дори и вселенската мощ на Рим непрестанно е била заплашвана на изток от партите.

товния ред доколкото тя приема, според прочутото предписание, да бъде "коронована и обуздана". Ала все пак поради непрестанното колебание на американската външна политика между изолация и интервенция, между неутралност и световна война Америка не успява все още да се превърне истинска задържаща сила или ускорител на времената, а е само "един голям кораб, който лишен от решимостта на собственото вътрешно чувство е люшнат в маелстромата на историята."

Основната грижа на Шмит е да бъде съхранен самолегитимиращият се политически и юридически ред, който единствен е в състояние да "удържи" силите на хаоса. Шмит се бори да запази *todo modo*\* държава, юридическата и политическа форма, която може да възпре разпада. В името на конституираната власт следва да се действа, ако се наложи и брутално, без колебание и угризение, срещу всичко онова, което може да представлява заплаха. Юридическата логика обаче представлява самооправдание и легитимиране на факта, че възелът между общност и насилие е бил прерязан и оплетен наново, поради което се свежда в крайна сметка до онова "митическо насилие на правото", което както заявява Валтер Бенямин, "обрича живия, невинния и нещастния на наказание". И Шмит, също като Бенямин, вижда катастрофата като норма на историята, ала обусловените от юдейската и католическата теология стратегии на двамата мислители са твърде различни. За юриста на Райха рухването на реда, катастрофалното измерение на историята е резултат от политически гадени фрактури, които следва да бъдат овладени от един цялостен ред от този на модерната либерална демокрация (ред, който знае как да поеме цялата тежест на "политическото"), който е в състояние да вземе съвсем на сериозно историята, без затова да се налага да ѝ придава месиански *телос*.

През дългия си живот Шмит, по собствените му думи "гениален дилетант", често се олицетворява с исторически, митически и литературни герои: на първо място, разбираемо, идват злополучни съветници на властта като Сенека или Макиавели. Сам той обича с известна *delectatio morosa*\*\* да се назовава "християнски Епиметей". В термините на политическата митология на Шмит отворилият кутията на Пандора, Епиметей, братът на Прометей, е този, който научава всичко много късно, когато стореното е вече необратимо. Изповедта и признаването на собствената вина не освобождават Епиметей *alias*\*\*\* Шмит от отговорност<sup>25</sup>, тъй като онзи, който научава едва впоследствие в политиката, всъщност никога не научава нищо.

---

\**todo modo* (лат.) – с всички средства (б.р.)

\*\**delectatio morosa* (лат.) – морно наслаждение (б.р.)

\*\*\**alias* (лат.) – а след това и (б.р.)

<sup>25</sup> Смятан за един от най-видните юристи на Третия Райх, след войната Карл Шмит е задържан от съюзниците и остава повече от година в ареста. На Нюрнбергския процес е разпитван като свидетел. Освободен през май 1947 г., той се оттегля в "сигурността на мълчанието" в родния си град Плетенберг до смъртта си на 97 години през 1985 г. Преживяното в "отчайващата шир на една тясна клетка" е предмет на книгата му *Ex Captivitate Salus*, Greven Verlag, Купф, 1950.

Шмит се отъждествява и с Великия инквизитор, с този който задържа идването на края на времето посредством светската власт на Църквата. Всички си спомняме поемата на Иван Карамзев. Инквизиторът е "онзи що задържа", той изпълнява властта и реда, голямата физическа сила, която възпира онези, които са на път да се хвърлят в бездната. Той е убеден, че извършва най-великото деяние на любовта, защото прави хората щастливи като им взема бремето на непрестанния избор и сваля от тях непоносимата тежест на свободата. Инквизиторът без колебание се обръща към Затворника и гръзко Го призовава: "Осъди ни, ако можеш и ако смееш!" Той не се мисли за бог, знае, че не е лишен от грях и вина, но вярва, че Бог си служи с него за да предпази света от заплахата на хаоса и разрухата.

След Втората световна война Шмит сублимира изолация и носталгия като олицетворява собствената си участ с тази на дон Бенито Серено. В новелата на Мелвил Бенито Серено е капитан на испански галеон, който пренася 160 негри роби от Валпараисо в Галао. След седмица плаване негрите се разбунтуват и властта на кораба минава в ръцете на техния предводител Бабо, който застава ужасения капитан да обърне кораба и да поеме курс към родния му Сенегал. По новия маршрут галеонът се засича с американски кораб. Бабо заповядва на Бенито Серено да разменят сегашните си роли, така че американският посетител да не се усъмни в нищо и да види в испанеца господаря, а в негъра неговия роб. Дон Бенито се подчинява, ала не се примирява и се опитва с гостатъчно красноречиви за всички, освен за американеца, намеци, жестове, клоунади да покаже как всъщност стоят нещата на неговия кораб. Фарсът завършва с бягството на Бенито Серено в решителния момент, когато трябва да рискува да захвърли маската или безвъзвратно да се подчини на Бабо. За Шмит галеонът е алегория на дезориентираната и залязваща Европа. Капитанът олицетворява прегазения от плембса, от масите, от силите на разпада европейски елит. Той е "онзи що задържа" със силата на своето знание напредването на Лукавия и края на времената. Прави го обаче инкогнито, "скрит под воала на исто-

рията”<sup>26</sup>, с иронически, бих казал даже хомеопатически жестове. Робът до такава степен тероризира своя господар, че единственото което му остава е да се опита чрез *similia similibus*\* да прогони големите си, “архаически” или модерни страхове с малки дози безобидни терзания и да се спаси като превърне драмата във фарс. Модерното разрушаване на традиционния ред не може да бъде предадено в големия разказ на мита, то може да бъде изразено само негативно–нямото, застинало в гримаса свигетелство на Бенито Серено, живият мит на една вече състояла се катастрофа. Силата на “онзи що задържа” се свежда до неговата тъжна наука, до изкуството на отлагането<sup>27</sup>, до “задържащата” форма на съществуването, до забавянето на решаването на загадката на историята. Тайната може да изглежда съществена за излагането на проблема, но в същност е маловажна. От значение се оказва най-вече обгръщащата *Stimmung*, всъщност една пределно стилизирана, според траекторията на собствените страхове и фантазми, география или история. Трябва ли тогава да се учудваме, че от тези посветени на *arcana imperii* писания лъха меланхолията на световния дух.<sup>28</sup>

Кой стои зад всички тези фигури? Онзи, който задържа Левиатана да не рухне в бездната на историята? Или пък онова, което задържа беззаконника да се открие напълно? Изобщо не можем да сме сигурни, следва да продължим да питаме. Не е ли, в крайна сметка, задържащото условие, несъмнено днес по-елегантно и аскетично, онова на *homo homini lupus*\*\*, което и днес конфигурира, без политика и без религия, без към отношение с другите и с другия *номоса* на земята? Но не е ли то самият беззаконник? Не е ли дяволът онзи, който разделя, който се явява като ангел на светлината и представя истината за лъжа, а лъжата за истина? Какво задържа тогава явяването на беззаконника? Дали това не е самата маска, която е надянал – този разпростиращ икономико-технологичната мрежа над постмодерния свят симулакрум? Или пък силата на политическата теология не е нищо друго освен търсенето в политиката на тайнствената ефикасност на християнската надежда и Божия съд, освен смелостта да поемем отговорността и вината, за да се изправим пред Божия поглед. Известно е само, че тук още веднъж става въпрос за свободния избор на човека.

\**similia similibus* (лат.) – подобното с подобно (б.р.)

\*\**homo homini lupus* (лат.) – човек за човека е вълк (б.р.)

26 Glossarium, op.cit., 11.1.48

27 Това е същият онзи живот в отлагане, *Leben in Aufschub*, към който се стремят Валтер Бенямин и Якоб Таубес. Само че, докато те, със своеобразната си форма на живот целят да минат отвъд опосредстванията на културата и така да породят условията за модерното преобразуване на месианското, Шмит се бои от края, той не може да издържи главоломната сила на есхатологическото съвпадане на живот и мислене, на начало и край в напрежението на настоящия миг (*Jetztzeit* на Бенямин).

28 Самият Шмит старателно избягва да се докосне до изучаването на меланхолията, която служи на Бенямин, Панофски и Фройд за отправна точка при даването на една глобална интерпретация на модерността. Сред различните значения на термина меланхолия имам предвид единствено това на чисто субективната нагласа, която се пренася върху обективния свят, както говорим например за вечерна или пък за есенна меланхолия или меланхолично възприемане на действителността.

Калин Янакиев



\* \* \*

През летните месеци редакционният съвет на сп. *Християнство и култура* имаше удоволствието да се срещне и да проведе разговори с гости в страната ни представители на съвременната православна мисъл от Русия и Гърция. Става дума, на първо място, за един от най-изтъкнатите специалисти, изучаващи модерните секти, възникнали на християнска и извънхристиянска почва – авторът на фундаменталното изследване *Сектоведение*, проф. Александър Дворкин.

Името на учения стана известно особено преди няколко години, когато бе замесено в предизвикал много шум в Русия съдебен процес. Представители на над десет т. нар. сектантски групи подадоха съдебен иск срещу Ал. Дворкин заради дейността му по осветляване на произхода и начините на обработка, практикувани от сектите. Делото бе спечелено от проф. Дворкин и направи името му популярно сред руската общественост. В България Ал. Дворкин бе придружаван от един оригинален православен свещеник о. Александър Новопашин от гр. Новосибирск. От доста години вече, о. Александър извършва мисионерска дейност по възстановяването на нормалния църковен живот в крайния север на Русия, в Сибир, където десетилетия наред Църквата е била практически изтрита от лицето на земята от комунистическия режим. Поради крайната суровост на климатичните условия и трудната достъпност на населените пунктове, о. Александър е избрал една особено нетрадиционна форма на пасторско обгрижване. Той е превърнал гарения му от Руските железници вагон в подвижен храм. С него отецът пътува до различните населени пунктове в Сибир, където свещенослужи и проповядва.

Разговорът ни с проф. Дворкин и о. Александър, проведен в офиса на списанието, бе твърде продължителен и се разпростря върху много теми, които не бяхме планирали предварително. Ние обаче сметохме, че е уместно да представим в настоящия брой казаното от гостите ни по основната тема, която инициира нашия разговор – сиреч темата за съдържанието, специфичната “религиозност” и начините на действие на сектите, както и главните различия между образуванията, които обикновено се наричат така. Останалата част от нашия разговор, би могла да бъде публикувана по друг повод в някой от по-нататъшните броеве на списанието или да бъде помислено за едно нейно, също бъдещо, публикуване на уеб страницата ни.

Вторият наш гост представлява крайно оригинално и много спорно явление в съвременния православен свят. Отец Михаил (Хаджикантониу) е

грък, бивш член на братството на манастира Св. Екатерина в Синай, прекарал – по собствените му думи – един период на послушничество и ученичество при някои от най-известните старци от Св. Гора – Атон. От доста време обаче, отец Михаил живее по един спорен за монашеския чин начин, а именно – като странстващ проповедник, при това често фокусиращ медийното внимание към себе си с предизвикателни и нетрадиционни изказвания за състоянието на съвременното Православие и атонското монашество. За нас не е тайна, че в момента о. Михаил се намира почти в открита вражда с интелектуалните водачи на светогорците. Поради тази причина, както и поради своеобразния си, извъндисциплинарен начин на живот о. Михаил се намира в проблематични отношения както със Св. Синод на Гръцката православна църква, така и с БПЦ. Макар да се обявява (често, трябва да признаем, неиздържано от аскетическа гледна точка) срещу строгата монашеска дисциплина в днешно време, срещу своеобразния “аскетически уплах” на православно-монашество от света и от съвременните тенденции на културата му (в това отношение о. Михаил може метафорично да бъде определен като “ляв радикал” в монашеството) нашият гост, от друга страна, е един от типичните представители на една тенденция в съвременната православна мисъл, която бихме могли да определим като апокалиптична и еклезиологически радикална. Точно в този план о. Михаил – който иначе е по-скоро уникална личност – представлява един типичен “глас” от съвременното, слабо изучено и слабо публично известно, особено у нас – “многогласие” на православната мисъл.

Основни “тонове” в “гласа”, който о. Михаил представя са: съвременният свят радикално се е отдалечил от всички други исторически епохи и – по своя ритъм, по своя секуларизъм, по своята духовна болезненост – представлява епоха с непосредствено видими апокалиптични черти; основен белег за тази апокалиптичност в собствено църковната сфера е дълбоко отишлото и широко разпространеното се отстъпление (“апостасия”) на официалните канонични православни църкви от автентичното предание и духовен идентитет на Православието. О. Михаил е изразител на едно (впрочем не особено известно навън, но твърде широко разпространено именно сред днешното атонско монашество) negliжиране на каноничния йерархичен строй на Църквата и, в частност, на епископата. В духа тъкмо на своята “предапокалиптична” визия за положението на Църквата в днешния свят, о. Михаил – както го и заяви в нашия разговор – счита, че нейните канонични и йерархични структури са поставени под едно радикално съмнение и макар да не бива да бъдат изменяни, всъщност вече нямат и няма да имат в бъдеще смисъл за духовния живот на Православието. Този живот в бъдеще, с напредването на “апокалиптичните времена” ще бъде съхраняван, преподаван и живян от конкретни духовни личности, свършено независимо от църковния им чин; личности, които ще изпълняват функциите на т. нар. непосредствени духовни наставници – на познатите от православната история “старци”, които всъщност винаги са били автентичните носители на православната ду-

ховност за разлика от католическата, строго "йерархична" църква.

Именно в този пункт позицията на о. Михаил е колкото типична за едно от крилата на съвременното Православие, толкова и спорна (ако не и неприемлива) от една по-обективна гледна точка. В процеса на нашия разговор тя бе определена, според мен справедливо, от Н. Михайлов като една имплицитна "анархична еклезиология".

В Православието винаги са присъствали (и може би дори са се борили) два възгледа за Църквата: първият, че "Църквата е там, където е (каноничният) епископ" – според гумите на св. Игнатий Богоносец и, втората – че Църквата е там, където е неповредената вяра. Макар тези два възгледа да не би следвало да са в противоречие, изведена в крайност, преподчертана, първата позиция може да доведе до църковен "легитимизъм" и да постави под угрозата на опасно negliжиране духовната, съдържателната истинност на Църквата. Няма значение духът, важна е каноничната (правилната) йерархична приемственост и тя е самогостатъчен критерий за църковност. Другият пък възглед – доведен до край – извежда именно пред угрозата за една анархична еклезиология. Ако Църквата е там, където вярата е неповредена, а духът здрав и **няма значение** никаква йерархия и йерархична приемственост, то, първо, вярващият се изправя пред непосилната задача да търси анонимни носители на духовността и, второ – цялото Православие се изправя пред риска всеки според вкуса и усета си да обявява една или друга "духовна" група – около своя "духовен наставник" – за същинската и истинска Църква. С вижданията си за това, че недостойнството на част от съвременния епископат, поставя въобще "официалната Църква" под въпрос и ни оставя пред спасителната необходимост да намерим конкретни духовни личности-наставници, само в общението с които можем да живеем днес истински църковно, о. Михаил Хаджиантину става проповедник именно на една – нека кажем така – поне в личния му случай, умерена анархистична еклезиология.

Ние не споделяме в този техен систематизиран вид вижданията на о. Михаил, но, от друга страна, го намираме за ярък и, повтарям това, типичен за едно направление в съвременното Православие "глас", който нашите читатели си заслужава да чуят именно като глас, подлежащ на дискусия. Нали списанието ни има като една своя основна задача да разсъждава за съвременното състояние на Православната Църква и да представя различните становища за него.

Накрая, трябва да се отбележи, че и разговорът с нашият гръцки гост бе доста по-дълъг от представения по-долу откъс. Ние избрахме от него само моментите, представящи ясно позицията на о. Михаил по главните пунктове на разговора ни.

## **С Александър Дворкин за тоталитарните секти и тайните общества**

В разговора участваха и: протоиерей Александър Новопашин (Новосибирск), о.Николай Нешков, Калин Янакиев, Слава Янакиева

### **Калин Янакиев**

Преди всичко бих искал да опиша спецификата на духовната ситуация на Православието в България, за да можете да дадете вашия отговор в съответствие с нея. В България Православната църква изживява криза. Съществува разкол. Голямата част от епископата на БПЦ се състои от хора, които, меко казано, не са пример за висок духовен живот. Тъй наречената традиционност на Православието у нас за мнозина се свежда до "музейна обредност" и до старинна "патерица" за един примитивен патриотизъм. Слабо се познава духовната и доктриналната същност на православната вяра и въобще на християнството. Нивото на респект към православния клир у нас е сравнително ниско. Често църквата е твърде затворена, неоткрита към секуларния свят. В този контекст е крайно трудно да се обясни духовната опасност, която представляват сектите. Невъзможно е да се сложи ударение просто върху тяхната антиправославност. Нека добавя, че нашето списание е обърнато към един по-широк кръг интелигентни читатели,

които нито са въцърковени, нито съзнават духовната стойност на традиционното изповедание. Как бихте изяснили, с оглед именно на тази ситуация, духовната опасност от около- и извън-християнските секти?

### **Александър Дворкин**

Разбирате ли, аз съм гост в България, гост на БПЦ и затова ми е трудно и навярно не е редно да говоря за вашите проблеми. Въобще всеки има своето особено положение и всяка църква има своите проблеми, и би било по-добре обсъждането на вашите проблеми да си остане ваша работа, това е първото, което ми се иска да кажа.

Що се касае до сектите, най-добре е още в началото да определим за какво собствено говорим. Защото "секта" е твърде емко понятие и бива употребявано в най-различен смисъл. Освен това съществува тенденция, да се нарича "секта" всичко, което не е православно, а това, разбира се, е свършено невярно и превръща гумата "секта" просто в обидна, лишавайки я

от всякакъв смисъл. Разполагаме с много обидни думи и съвсем не е необходимо да добавяме още една. Това, което искам да кажа е, че ако дадено явление не ми харесва, от това по никакъв начин не следва, че трябва да го наричам секта. От друга страна, в строгия смисъл на думата, поне в руската словоупотреба, "секта" означава два твърде различни типа силно различаващи се организации. Затова предлагам да правим разлика между историческите или "класически" секти и тоталитарните секти. Що се отнася до определението на класическата или – както е по-точно да се каже – историческа секта – това е сравнително неголяма, затворена културна организация, основен смисъл на съществуването на която е **противопоставянето на основната религиозна традиция на страната**. Баптистите например, идеално съвпадат с това определение, защото това по никакъв начин не е тоталитарна, деструктивна секта. Ето например, ако попитате баптистите в какво вярват, те веднага ще започнат с това: "при православните е така, пък у нас това го няма" – т. е. те изхождат от отрицанието. И второ: баптистите не са създали своя култура. Нали коренът на думата култура е "култ" – култът на баптистите обаче, е така лишен от дълбочина, че не е в състояние да породи култура – за разлика от класическото протестантство и римокатолицизма, независимо как се отнасяме към тях, които са културообразуващи конфесии. Но аз дори не се занимавам с класическите секти, а преди всичко с тоталитарните секти, които се определят като особен род авторитарни организации, **главен смисъл на чието съществуване е властта на идейното им ръководство и най-близкото му обкръжение** и които, стремейки се към тази цел, се крият под различни маски, например културологическа, религиозна или политико-религиозна, психологическа, медицинс-

ка, икономическа; и на които е присъщ цял ред свойства – например обожествяване на лидера на организацията или регламентиране на всеки аспект на живота на адептите, контролиране на съзнанието, измама при вербуването и т. н. Когато предупреждаваме за опасността от подобни секти, и особено в едно секуларизирано общество (защото у нас, макар и в различни нюанси, но като цяло обществото е секуларизирано), трябва да имаме предвид също и това, че обикновено се обръщаме към хора, които още не са се замисляли по религиозни въпроси – ето защо те няма и да чуят ако им говорим за религиозна опасност. Затова ние предупреждаваме преди всичко за социалната опасност – за опасностите за личността, за живота, за семейството, за обществото, за държавата. Това е така да се каже най-първата степен на защита. Защото, когато говорим с външния свят, ако говорим на богословски теми – това е съвършено контрапродуктивно. Нищо няма да бъде чуто. И затова ние предупреждаваме за реалната опасност. А оттам нататък трябва да се работи и за въцърковлението на обществото. Но когато човек запомни, че Църквата го е предупреждавала за опасността от попадане в подобна организация или че е помогнала на някого да излезе от такава организация, може би той ще затаи някаква благодарност и по-късно, когато се замисли за своя религиозно-мировъзрещески избор, и ще дойде в Църквата. Това е отговорът на въпроса, които ми зададохте. Може разбира се, още дълго да се говори за въцърковяването на обществото.

### К. Янакиев

Вие споменахте тоталитарните секти, които представляват затворени иерархически организации. Можете ли да опишете, да дадете пример за таква общество, как то действа, как се загнездва в обществото, как вербува

членовете си?

### Ал. Дворкин

Най-известният пример за тоталитарна секта това е Ленинската партия на болшевиките или Германската националсоциалистическа партия. Комунистическата партия е тоталитарна секта, която е дошла на власт. Какъв беше резултатът ние виждаме – до ден днешен им сърбаеме попарата.

### К. Янакиев

Все пак те са анти-теистически.

### Ал. Дворкин

Съвсем не е задължително тоталитарната секта да бъде религиозна. Основна грешка е да се възприема тоталитарната секта като изключително религиозна организация. Тя и въобще в повечето случаи е нерелигиозна. Главното са методите, целите, задачите, структурата на организацията, вредата, която нанася, а съдържанието е съвършено произволно. Ако говорим за съвременните секти, това са като начало: мормоните, мунитите, сциентологията, Обществото за Кришна съзнание, християнските секти като новопедесетниците, Бостънска църква на Христос, или нюейджските групи – тук можем дълго да изброяваме. Посочете някоя от тях, за да се спрем подробно на нея.

### К. Янакиев

Нека да се спрем например на сциентологията. Те как действат? Дайте ни някакъв пример. Чувал съм, да кажем, че един от председателите на Съвета на министрите на Руската Федерация е бил член на тази секта.

### Ал. Дворкин

Това не е точно така. Отчасти е вярно, но не съвсем. Още като директор на банка "Гарантия," преди да стане премиер-

министър, Кириенко изкарва два курса в Хаббард Колидж, като сам той е пратил там около седемнадесет свои сътрудници. Когато за това научил един мой познат от Нижни Новгород, който е бил преподавател на Кириенко в университета, той отишъл при него и му казал: "Серьожа, знаете ли къде сте попаднали?" "Къде?" "Ами това е сциентология." А Кириенко му казал: "Щом е така, аз повече там няма да отида." Т. е. това е, което ние знаем – възможно е той повече да не е ходил, а ако е ходил, ние не знаем това. Знаем още, че когато Кириенко се кандидатира за поста премиер-министър (аз веднага съобразих, какво ми бяха казвали и че изведнъж директорът на неизвестната на никого банка "Гарантия" става премиер-министър), неговата връзка със сциентологията стана известна, посредством определени механизми, и интересното тук е, че в отговор на всички въпроси Кириенко излъга. Ето това е едно от най-опасните неща, защото ако беше признал, че е бил там, но ги е напуснал, това не би донесло никаква вреда. Но той започна да увърта – "Нищо не съм чувал за това", после каза, че видите ли "аз съм изпращал там сътрудници, но сам никога не съм ходил". Възможно е той да е изкарал само два курса. Но въпросът е, дали е преминал одитинга. Одитингът е сциентологическа процедура, нещо като псевдо-изповед, по време на която се прави запис, а човекът бива питан за цялата му интимна история, цялата му сексуална история, всичко от което той се срамува и не иска да се знае – всичко това се фиксира и се пази и по-късно, разбира се, става оръжие за шантаж. И после, ако човекът стане премиер-министър или въобще заеме някакъв пост, всичко това се изважда и въобще посредством него човекът вече може да бъде управляван. Що се отнася до това как действа сциентологията – ние представихме само един от примерите. Въобще сциентологията

най-често започва с листовките, които намирате в пощенската си кутия или ви ги връчват на улицата, и в които пише, че човекът с когото искате да се срещнете сте самият вие, и ви канят на съвременно безплатен Оксфордски тест за развитие на способностите на човека. А този Оксфордски тест, няма никаква връзка нито с университета в Оксфорд, нито със самия град Оксфорд. Той се нарича така изключително и само за да привлече хора, и съдържа двеста въпроса, от които повечето имат твърде интимно свойство, защото тестът не е анонимен – име, фамилия, възраст, дата на раждане, месторабота, адрес, телефон и така нататък. Когато работя в студентска аудитория винаги задавам следния въпрос на някоя девойка: Ако на улицата ви срещне младеж и ви каже “Здрасти, дай си телефончето” – как ще реагирате? Ясно, че ще кажете “Я да се махаш”, а когато ви приближи същият този, обаче с теста, вие му давате не само “телефончето”, но и много повече – цялата информация за вас.

По-нататък резултатът е винаги един и същ: попълненият тест го взимат и пазят, а след това на вас ви дават графика с някаква крива и ви казват, че “ето тук и тук имате сериозни падове в общуването” и ви напращат, че “знаете ли, това е много опасно и ще доведе до това и това”, и че въобще вие сте на ръба на катастрофата и “ами сега какво ще правим, как да Ви помогнем, вие сте такъв прекрасен човек, как да Ви помогнем при такива проблеми... а!...ето там можете да се запишете на един курс, който може да Ви помогне. Този курс може да реши всичките Ви проблеми. И понеже сте студент, за Вас ще бъде много евтино.” И после следва един твърде грамотен и професионален натиск, човека да се запише на курса. Ето това по принцип е най-често срещаното – създава се проблем, за да

може после да се покаже пътя за решаването му. Циганката на улицата прави същото – “Дай да ти погадая безплатно, какъв си млад и красив, сложи на ръката си рубла... а! ... олеле! ... какво виждам тук ... по очите ти го виждам ... бързо, бързо откъсни един косъм .. а сега завържи банкнотата и бързо ми го дай...” и после човекът си тръгва и си мисли – “Ами сега, какво ли ми се е случило?!” Но задачата на циганката е по-кратка и се ограничава с портмонето, а сциентологията има дългосрочна задача. Те ви говорят какво са казали в Хаббард Колидж, какво ще кажат в Хаббард Колидж и така нататък. И когато човекът влезе през нашата порта, той е наш завинаги и за вечни времена – давай! изкарай от него абсолютно всичко! А по-нататък се започва: от един курс на друг и така нататък... И въобще сциентологията е разузнавателна агенция за събиране на информация. Тя събира информация за всеки и за всичко. Когато човекът преминава през одитинга, него го питат за лична информация, за съседите, за близките и познатите му, защото информацията е сила. Например, знае се, че по време на управлението на Клинтън, Америка започва активно лобирание за интересите на сциентологията в целия свят... Има едно такова интересно обяснение – това разбира се не е единственото обяснение, за това има много причини. Когато Клинтън прие актьора Джон Траволта, който както е известно е сциентолог, той му каза: “Знаете ли, много ми е симпатична Вашата религия. Когато бях студент, съседът ми по стая също беше сциентолог и това много ми допадна и затова сега ми харесва да защитавам религията Ви.” Ако помните, когато Клинтън за първи път се кандидатира за президент, възникна скандал за това, че е пушил марихуана и той се оправда: “Пуших, но не съм се пристрастявал”. Ако си представим, че това действително е вярно и той е имал съсед сциентолог, който по

време на одитинга е съобщил, че има състудент Клинтън, който понякога пуши марихуана и се пристрастява – всичко това сциентолозите записват и когато Клинтън става президент при него идват някакви хора и му казват “Ето виждате ли какви неща знаем за вас”. В моята книга “Сектоведение” има подобен пример за връзката на сциентолозите с разубаването. Защото когато сциентолозите приемат някого, те му задават въпроси за това къде е служил и т. н.

### К. Янакиев

И все пак на какъв етап става ясно, че това е нещо като религиозна или квазирелигиозна организация – те все пак не се занимават само със събиране на информация.

### Ал. Дворкин

Хаббард създава психокулт. Това е псевдопсихологическа организация, която собствено представлява смяна на безкрайни психологически курсове докато човек придобие известни навици – както обещават: навик за успех, как да привлича успеха, как да владее себе си и други подобни. Такива има достатъчно много, но доколкото пълномощията на Хаббард по отношение на психокулта имат твърде ограничен ръст, той обявява сектата за религия. Като цяло обаче, сциентологията няма нищо общо с религията. На студентите си ние предлагаме следното – щом наричат сциентологията църква – наберете телефонния им номер и попитайте: “Кога започва при вас службата?” Следва отговор: “Какво?” – “Ами тук виждаме, че е написано църква”, а те: “Тук при нас има курсове, заповядайте да участвате в занятията”, “Е как така – в църквата трябва да има служба!”, “Не, не, при нас има курсове...” и така нататък.

### К. Янакиев

В това отношение “свидетелите на Ие-

хова” са по-различни.

### Ал. Дворкин

Свидетелите на Иехова са в по-голяма степен религиозна секта, Кришна съзнание са несъмнено религиозна секта. Свидетелите на Иехова все пак не са точно религиозна секта, при тях има нещо, което се нарича служба, но то е твърде далече от каквото и да било богопочитание. Кришнаитите обаче, имат някаква – макар и лъжлива, демоническа – но все пак религия.

### К. Янакиев

И все пак кажете защо наричат тези секти тоталитарни? В това понятие ние влагаме нещо определено.

### Ал. Дворкин

Тоталитарна е тяхната структура и регламентацията на всички аспекти на живота на последователите. Могат да се нарекат и деструктивни секти. Но те са тоталитарни по отношение на структурата и методите си. А деструктивни биват по отношение на влиянието, което оказват върху обществото. Несъмнено във всички тоталитарни секти има много строги правила за техните последователи, които обхващат всички страни на живота им. Абсолютно всички. И не само това. Защото, ето, и при Православието има такива правила, които засягат всички аспекти на живота на човека. Основната разлика е в това, че при Православието няма механизми за упражняване на контрол. Тоест, ние не можем да си представим, че гаден свещеник, да кажем, ще организира контролни отряди, които да ходят по домовете на прихожаните, за да проверяват има ли мляко в хладилника им по време на Великите пости или не. А после в неделя, когато излезе на амвона да проповядва, ще каже: “Братя, на мен ми съобщиха, че в хладилника на Иван Петрович, по време на пос-

ти са открили салам. Хайде сега Иван Петрович, застани по средата на храма и обясни на благочестивия народ, какво прави в твоя хладилник салам.” и “хайде сега да помислим какво ще правим с Иван Петрович.”... А при тоталитарните секти е точно така. Има строги правила, като се започне от това какво да се яде и се стигне до това кога да се ожениш и за кого, как да се ожениш, как да живееш с жена си и така нататък – има предписания за всичко и за всеки.

### **Слава Янакиева**

Подобни сектантски черти откриваме и при нашите, отделили се от Православието старостилци. Там също има строг контрол над поведението на енориашите, препоръки за кого и кога да се женят, препоръки да оставят семействата си – особено когато съпругът или съпругата не споделят старостилството – и да отидат в манастир, дарявайки имотите си на старостилната “църква” и т. н.

### **Ал. Дворкин**

Ето още една полза от изучаването на сектите, защото можем да разпознаваме онези извращения, които присъстват в Православието. При нас разбира се, няма старостилци, но има напълно влизаци в състава на Църквата групи, които проявяват ярко изразени сектантски черти. И ако познаваме сектантските черти, нас ще ни бъде по-лесно да открием болестите от които страгаме. Друг въпрос е, че сектантите много се радват на това: “Защо говорите за нас, като при вас ето – пише – че този отец направил това, онзи отец – груго и т. н.” Но знаем ли, не е коректно да се сравнява от една страна това, което е извращение, а от друга, това, което се явява норма. В монетния дъвор, където се печатат парите, също има брак и вероятно една измежду хиляда банкноти се бракува. Но не би било справедливо някой, който крими-

нално печата пари да каже по повод на това: “Ето виждате ли за какво ни съдят! И те вършат същото.”

### **С. Янакиева**

Някои казват, че сектантството в Православието е много по-опасно от външните секти.

### **Ал. Дворкин**

Аз не знам кое е по-опасно, но във всеки случай – сектата навсякъде си е секта ... Познавам хора, които опитвайки се да се възцърковят са попадали на такива псевдоправославни секти и това после е отравяло желанието им за възцърковление за дълго, а може би при някои и завинаги. В този смисъл – това е страшно явление.

### **отец Александър**

Ако може да гобавя... Подобна организация се появила у нас по време на кампанията за приемането на новите паспорти, а също и по отношение на бар-кодовете – всички те могат да се нарекат псевдоправославни групи. Разбира се, те имат свещеници, богослужение, евхаристично общение, но заедно с това и нещо свое, особено, различно от общоцърковното учение. Дори имат своя есхатология. Например някой от тези свещеници може да лиши свой енориаш от участие за това, че е приел новия паспорт или пък защото е ползвал, белязана с бар-код продукция. Или например, някой може да бъде накаран да продаде градския си апартамент и да отиде да живее на село, в гората, в планината, сред блатата и да живее там свой затворен живот, за да не използва тези “антихристови произведения, запечатани с печата на антихриста” и т. н. И може тези хора, въведени в заблуждение от подобни псевдо-патриотически, псевдо-войнстващи, псевдо-православни свещеници, да живеят с убеждение, че вършат всичко правилно, и сред кал и мърсотия, и в страшни условия, но

гецата им, които ще израснат при тях – не мога да гарантирам, че те няма с ненавист да говорят за “православието”, което ги е тласнало в тази яма, в този ужас и ги е лишило от всичко. Ще станат ли те, след всичко това православни?!

### Ал. Дворкин

Аз се съмнявам.

### К. Янакиев

И все пак, когато православните богослови, мисионери, публицисти говорят против сектантството те често слагат ударението на своеобразния аскетизъм, на своеобразните методи за контрол; често казват, че сектите разрушават обществото и държавата. Съществува обаче, особено в пост-комунистическите страни, такова едно желание да не бъдеш казионен, съществува необходимост да се живее аскетически, съществува необходимост от духовен контрол, от духовен наставник и т. н. Не правим ли често полемиката си контра-продуктивна, когато казваме: “там ще ви кажат да правите това или онова, да се въздържате от всичко ...” Ние си мислим, че това ще уплаши хората. А пък на мен ми се струва, че често именно това привлича у сектите – тяхната не-казионност, аскетичност, системата за контрол и т. н.

### Ал. Дворкин

Аз не бих казал така. Първо там няма неказионност и няма аскетичност. Там има система, чрез която вие губите себе си, загубвате своята индивидуалност. Затова, когато говоря с младежи, казвам им преди всичко това, че там ще ви лишат от свобода. Там ще получите това, което не сте избирали. Ако действително искате подвиг или аскеза – Православието е отворено за вас, и там можете да намерите това във висша степен, но това ще бъде вашият свободен избор. Това може да се каже на младежите. Там те ни-

що няма на намерят. Сектите са съвършено пусли. Това е един не особено дълбок капан. Какво искате да станете – да бъдете като свидетелите на Иехова и да четете тази печатна дръвка, която те произвеждат или да бъдете като мунитите – вижте само какви жалки резултати, при това там няма да има никакъв аскетизъм, никаква строгост и съвсем не неказионност. Сектата представлява от начало до край казионност. Няма нищо по-казионно от тоталитарните секти – мъртвешка казионност.

### К. Янакиев

Да кажем кришнаитите могат да кажат: нас ни гонят, ние учим на въздържание от това, от друго, от трето, а вие сте се оземлили. Църквата ви се е оземлила. Искате ми се да определите спецификата на християнското смирение и послушание, като различни от сектантската подчиненост.

### Ал. Дворкин

Първо, аз бих им казал: “Вие лъжете – никои не ви гони”. Кои ги гони? Працат ли ги в затвора? Или някой нещо им забранява? Има критични гласове, но критиката е признак на свобода. Ако искате и вие можете да ни критикувате, а пък ние ще критикуваме вас. Тук няма никакви гонения и затова е съвършено нечестно и некоректно да се започва с това. По-нататък, основният принцип при православната аскетика е свободата. При нас има послушание, но послушанието свършва там където започва греха и ереста. Това е съзнателно послушание. Ако старецът или духовният отец започне да ви скланя към грех, или започне да проповядва ерес – ваше задължение е да скъсате с този старец. А що се отнася до Обществото за Кришна съзнание и въобще до източния гуруизъм, там каквото и да каже гуруто – то трябва сяко да бъде прието. Гуруто е абсолютно всичко, дори и да гре-

ши, той е като бог за вас. Защото ако той греша, значи нашата карма е такава и нищо не може да се направи. Да се наруши гумата на гуруто е много по-страшно от извършването на престъпление. Гуруто тълкува всичко, и всяко разсъждение автоматически се отнема. Историята на Обществото за Кришна съзнание показва това неведнъж. Следователно тук имаме съвършено принципна разлика.

### **К. Янакиев**

Иска ми се да ви попитам и следното. У нас често се говори за масоните. Отношението към тях е най-различно – от почти параноидалния страх пред тях (казва се, че масоните са завладели вече всичко, те владеят света, те са осъществили световния заговор и т. н.) до напълно безгрижното отношение на други към масонството. Има даже такива случаи, когато православни свещеници и дори епископи се отнасят съвършено търпимо към тях. У нас имаше такъв случай. Наскоро беше убит един от основните "подземни босове", един от най-богатите хора в България и на неговото опело присъстваха шест епископа, а в същото време, веднага след края на опелото, в самия храм беше "отслужен" някакъв масонски ритуал. И всички знаеха – нито той криеше, нито въобще обществото беше в неведение – че този подземен бос е масон от 33-та степен. Въобще кажете нещо за масоните.

### **Ал. Дворкин**

Знаете ли, аз не съм специалист по конспирология, и второ не съм защитник на теорията за "заговора", защото да се занимаваме с някакъв възможен заговор би било и духовно несполучливо и би ни довело неизвестно докъде. Масоните са явление съвсем различно от тоталитарните секти. Те не са секта, а тайно общество – това от една страна – и второ, масони-

те няма да ви загърпат на улицата, нито вас, нито детето ви. За да станете масон, трябва много да се стремите към това, да го искате, да го целите, а и няма веднага да ви приемат и далеч не всеки биха приели.

### **о. Александър**

На мен дори ми се струва, че подобни теми за масонството са изгодни на много хора, особено на онези, които често говорят за това, само за да има на кого да стоварят собствената си некомпетентност, своята леност, своето нежелание да се трудят за обществото, своето нежелание да живеят като християни. Ако нещо се случи: "Аз не съм виновен – виновни са масоните – аз нямам нищо общо с това. Те целят свят обръкаха." И ето, че се оправдах – така се живее по-лесно. Но това е недопустимо.

### **К. Янакиев**

Моят въпрос е по-скоро какви допирни точки има между тоталитарните секти и масонството – като тип организация и т. н.

### **Ал. Дворкин**

Тоталитарните секти по определение са открито вербуващи организации. Тайното общество е затворена, неголяма елитна група, която не допуска никого до себе си. Допуска само след продължителна проверка и ако тоталитарната секта привлича с лъжа, то тук, при тайните общества ти трябва и да се стремиш, и да знаеш къде отиваш.

### **К. Янакиев**

И все пак в тоталитарните секти имат върхушка, която напомня тайно общество – те знаят всичко, докато хората, които се намират отдалече не знаят почти нищо.

**Ал. Дворкин**

Да, това е така. Още една характерна черта на сектата е различното ниво на членство.

**отец Александър**

Това, което ни трябва на нас – православните вярващи – е да бъдем разумно активни. При нас има и такава опасност – ревност не по разум. А това довежда и до разкол, и до възникване на така нареченото православно сектантство или сектантство в православна среда – признаци на секта могат да съществуват и в гагено братство, и в гаген манастир, и в енорията. Всяка година у нас се провеждат Рождественски чтения и моят последен доклад беше на тема "Сектанство в Православието". Не искам да прозвучи нескромно, но той получи широк отзвук и след прочитането му при мен идваха вярващи и ми казваха – знаете ли вие засегнахте такава болезнена струна – и аз разбрах, че това е нещо много разпространено. Човек мисли, че е отишъл в манастир, а попада в някаква безусловна тоталитарна секта, в която мястото на Бога заема – както у нас го наричат – младостарецът. Свещеник, който е гуру, истински гуру.

**Ал. Дворкин**

Аз наричам това явление още "геронтолатрия".

Превод от руски: Слава Янакиева

## **С отец Михаил Хаджиантониу за Православието и неговото бъдеще**

В разговора участваха и: Калин Янакиев, г-р Николаї Михайлов, Явор Дачков.

### **Калин Янакиев**

Характерна черта на съвременното историческо Православие е една като че ли все повече увеличаваща се "сприхава" апокалиптика. Натрапва се впечатлението, че някои православни виждат съвременната история като същински враг, противник на православното предание, на православната цялост, просто разрушавани от тази история. Тънката диалектика между порива за апокалиптичното увенчаване на историята, от една страна, и нейното претърпяване, мъката от нея, от друга, се излива просто в един страх, даже параноя от новия световен ред, от секуларизма, направо казано от съвременната култура. Православните са склонни да се затварят зад стените на манастирите и не да свидетелстват от там, а просто да изчезват там, зад тези стени. Това предизвиква определена тревога. Това предизвиква определено напрежение, особено у онези православни, които живеят в света. Как ще коментирате перипетиите на апокалиптичното съзнание на съвременните православни?

### **Отец Михаил**

Това, че нещо се случва в нашето време малко или повече го усещат всички. Не е въпрос на религиозна култура или на религиозно съзнание за да се усети, че една духовна война се води в нашите дни. За мен беше голяма изненада, когато в Каїро, където ходехме понякога да пазаруваме когато бях в Синайския манастир, някои араби ме питаха: "Истина ли е, че вече живеем във времето на Антихриста?" И това след като ислямът няма традиции в преданието за Антихриста. Общата човешка съвест включва днес и едно усещане, че зад познанията, зад успехите, се извършват

знаменателни неща и в този случай всеки трябва да заеме своята позиция. Мнението ми е, че в съвременето ни има много показатели, че то вече няма връзка с никаква предишна епоха, че има една специфика, която ни дава основание да го наречем апокалиптична епоха.

Преди да гоидем тук, в Гърция стана едно обсъждане по телевизията, за което ми казаха хора, които го бяха гледали. Излязъл един преподавател психиатър и казал, че е направил проучване на всички рецепти в областта Атика – там живеят около 4,5 милиона души – това е Атина и областта около нея. Диагнозата му била, че според чистата статистика около 72% от гърците редовно използват по-леки или по-тежки психолекарства, антидепресанти и други подобни. Това не показва обаче онези, които ги вземат без рецепти. Ако прибавим тук и процента на хората, които само клонят към депресивност, остава ни един въпрос – може ли това общество да продължи по този начин? Самото общество иска очевидно някъде да спре. Както казват някои песни в Гърция: “Свят, спри! Направи спирка, за да слеза, защото не издържам повече!” При това ни уверяват, че в това отношение ние в Гърция сме едно от най-спокойните общества. Когато отидох в Лондон, общувахме с някои английски семейства, за които разбрах, че всяка седмица ходят на психиатър, за да “влязат в рег”. Това показва, че цели общества вече се разлагат от болести. В такъв случай имаме сякаш основание да очакваме някакво световноисторическо явление, което да предизвика глобално преобръщане. И както казахме, общата човешка съвест, общото човешко съзнание го предусеща. С показателите, които вече са налице – явно предусещането е правилно. Дали ще наречем случващото се нова епоха, дали ще го наречем американска империя, или ще го наречем подготовка за идването на Антихриста – за мен това е все едно. Въпросът, който стои е: “Какво ще правят християните в тази епоха?”

И тъй, да, смятам за оправдани и от общото усещане на човешкия род, и от признаците – било психологически, било духовни – за състоянието на хората, че ние наистина живеем в една апокалиптична епоха. Каква е ролята на Православието в тази епоха? Ще го кажа първо обективно, а след това ще кажа какво очаквам лично аз. Първо – какво е мястото на Православието в новия спектър на живота? Едно първо впечатление за това какво ще бъде Православието, ние добиваме от визитите на папата във всички православни страни. В тях той ясно показва кой е големият шеф, големият господар и кои са служителите – хората от втора категория. Православието вероятно ще се разбере с католиците. Или поне официалната църковна власт ще се опита да се разбере с тях. В политически и икономически план това и днес се смята за голям дипломатически успех. След папата казват, ще се отворят европейските врати. Ако, значи, го поставим на една такава основа – да, православните ще успеят в много неща. Освен тази обаче, има и една друга основа – духовното измерение на Православието. Личното ми мнение – 30 години съм вече монах, и без да съм го търсил специално, съм се замесвал доста

в управленските среди на Църквата – е, че ако те интересува духовното Православие, никога недей да си говориш за него с православен епископ – между тях няма връзка. Налице е, следователно, една антитеза – официалната православна църква е в триумф – Европа вече помага на Гръцката православна църква много. Пред един-два месеца в Атина се откри новата архиепископска палата и, естествено, спонсорството беше от Европа. От една страна, повтарям, имаме триумфа на православната църква – всички църкви в Гърция сега се изписват, изографисват, подновяват, ремонтират. Но от друга страна говорим за едно духовно измерение на Православието, което отсъства от официалната църква. Ще поставя малко по-евангелски тази антитеза. Христос казва в Евангелието: “Когато дойде в края за да съдя света, ще намеря ли вяра?” Днес, от една страна, ние виждаме показатели за идването на Христос, апокалиптичната епоха. От друга страна, виждаме православната църква в триумф. А от трета страна, Христос се пита “Ще намеря ли вяра?” И това, след като православната църква е в голяма слава. Какво означава този въпрос на Христос в очевидно апокалиптичната епоха? Нещо все пак той означава. Означава, че официалната църква ще направи компромис с даденостите от новата епоха и в момента, в който предаде тази мистична сила и наследство, които има, ще се превърне от Църква в човешко сдружение. Както е Ватикана, както е протестантизмът. Тогава какво става? Свършва светът ли? Не. Мистичната сила на Православието съществува. Христос казва, че самият Той е големият камък. Който падне върху Него, се разбива. И онзи, върху който падне този камък, го размазва. Който предаде мистичната сила и наследство на Православието, отрязва себе си от това наследство, нека той бъде епископ, нека бъде Свети синод, нека бъде Вселенска патриаршия, който и да би било, но мистичната сила си я има. Тя съществува и, както казва Евангелието, ще си остане до края както с онези, които ще я употребяват духовно, така и с онези, които ще я изразяват. Колкото до реакцията, че някои от православните се затварят зад стените на манастирите и взимат оръжие, за да се пазят – това са комплексирани постъпки, които малко или повече са характеризирали Православието в цялата му история. Христос иска от своите хора те да могат да ходят където се налага, но където и да отидат, каквото и да правят, да са прекрасни, добри, такива, каквито Той ги желае. Не признава като здрави реакции комплексирани действия, практики, които доказват само, че макар определени хора, които създават гета, да са имали години, нито са се докоснали, нито са помислили всъщност Православието. Но освен онези, които се затварят в манастирите и се въоръжават с оръжие, Православието има и ще има според мен в бъдеще още по-здрависти представители. И тук идва моето лично мнение за това какво е мястото на Православието в съвременната епоха. Въпросът стои според мен по следния начин. Когато Христос дойде да ни съди, Той ще трябва да ни убеди, че всичко най-добро, което е можел да направи за нас, което е зависело от него, е направил. Следователно Той ще трябва да ни покаже, че и в днешната епоха са налице всичките възможности, които обезпечават духовно хората, които хора-

та по лични причини, страстност или слабост или някакви идеологии отхвърлят. Христос, следователно, при Второто пришествие няма да ни наложи това, което присъжда, а ще ни убеди, че да, така е трябвало да отсъди. Значи в онази епоха, т.е. във времето, когато ще бъдем съдени, какво ще каже Христос? "Имахте Православната църква..." – защото за нас, добре или зле, само Православната църква запазва истинското предание. Значи ще каже Той: "Имахте Православната църква, която Ме представляваше, там беше запазено съкровището, Моята истина, и вие не отидохте да я потърсите." Най-напред ще протестират светиите, защото те са се научили да казват истината и ще кажат: "Христие, тази ли Православна църква ти искаше да убеди хората и те да я вземат на сериозно?" Христос няма да има много неща да им отговори. От друга страна – ще ни съди. Как ще ни съди? Какво ще ни посочи като възможности, които ни е дал, а ние по своя воля или сме приели и сме се възползвали от тях, или сме отхвърлили, след като Православната църква е била такава, каквато я виждаме сега? Тази трудност се решава по следния начин: Бог си подготвя свои хора, нови хора, с нов манталитет и нови възможности. Те ще представляват Православието утре и те са, които ще излъчват като светлина живота на Христос и ще бъдат решението за всеки, който има духовен стремеж и ще търси. Официалната Православна църква ще бъде поставена под съмнение. И вече е поставена под съмнение. Не говорим за схизма, говорим за една действителност, в която има хора, притиснати от големи духовни нужди. Тяхното духовно оцеляване или неоцеляване зависи от това, дали онова, което търсят в Църквата, ще бъде там.

И последното, което ще ги интересува ще бъде дали този, който го има е епископ, или е монах, или е мирянин. Който го има, той ще има значение. Няма, и днес няма вече рамки и схеми, които изключително, само те да претендират да притежават истината. Най-много след десет години или ще бъдеш прекрасен и здрав духовно човек, което означава, че хората около теб ще си тръгват утешени, или ще си тежък и досаден и ще си с тези, които остават в официалната църква. Това, което казвам сега, логически не е доказуемо, че Христос си подготвя хора. Но понеже съществува такава празнота, тя трябва да бъде запълнена. Спомням си, че четох в енциклопедията как е била открита последната планета – Плутон. Тази планета упражнявала някакви влияния върху съседните планети, но телескопите не стигали до нея и не я виждали. Следователно от силите, които тя упражнявала, се доказало съществуването ѝ, а после, с по-новите уреди се установило, че мястото на планетата си било там, където го били изчислили. Ето и тук. Това поколение на здравите духовно представители на Христос е необходимо и затова тяхното наличие е не даже вероятно, а сигурно. Освен това при една война, каквато е духовната, в апокалиптичната епоха ще има много по-голямо напрежение и не може да съществуват само атакуващи врагове и ужасени православни. Имаме нужда и от представители, които ще застанат стабилно, както трябва, за да оправдаят и Христос, и Църквата. Христос не иска

историята да свърши такава, каквато е сега, с това Православие.

### **Николай Михайлов**

Отец Михаил, слушайки ви, получих отговор на въпроса, който Ви беше зададен, и в същото време, слушайки Ви, се породиха нови въпроси, свързани с Вашия отговор. Имам такова безпокойство – ако официалната църква е толкова проблематична, колкото я описвате, а аз мисля, че тя дори е по-проблематична, отколкото начина, по който вие я описвахте, въпросът за духовната ориентация и, на духовен език казано, въпросът за спасението на простия християнин придобива драматично измерение. По всичко личи, че за да се ориентира добре в тази сложна и апостасийна действителност, един християнин, един християнин немошен, каквито ни виждате в момента, ще трябва да разполага по парадокс с духовната интуиция на извънредно силен християнин. Това са слаби хора, които трябва да имат изключителната, благодатна интуиция да откриват точките на автентичното православно предание. Това е драмата на всяка анархична еклезиология, каквато малко или много описвате. Освен това помним от нашите уроци в богословските училища, че Църквата е там, където е епископът. И то не защото той на всяка цена е благодатно същество, а защото носи по обещанието на Христос върху своя чин Неговата благодат. Това радикално запозориране на епископския чин ни отправя директно към трудната повинност да търсим анонимни представители на благодатта в един изключително усложнен свят. В това има едно тънко и много важно драматично противоречие, отнасящо се до духовния живот на всеки поотделно. Бъдете добър да кажете в по-конкретен вид, в някакъв смисъл да ни упътите, как според вас едно бедно православно същество в началото на 21 век да налучка пътищата на своето спасение.

### **о. Михаил**

Знаем, че Христос, като създава човешкото сърце, влага в него един инстинкт, с който това сърце може да открива кое е истина и кое лъжа, кое е правилно и кое е прекомерно, кое е смелост и кое фанатизъм и, както казва свети Йоан Златоуст, "на базата на този критерий ще бъдат съдени онези, които нямаха закона на юдеите, и онези, които нямаха Евангелието. Те трябва да се оправдаят защо, макар че съвестта вътре в тях крещеше и сърцето им кървеше, отидоха срещу всичко това, извършвайки деянията на греха. Дори да не съществува закон и Евангелие, които да им определят кое е грешно и кое не, тези хора също ще бъдат съдени, защото инстинктът на сърцето им е определял кое е праведното и кое – грешното. Освен това знаем, че според отците, съвестта е гласът на Бога вътре в нас. Следователно, обективно съществува възможността човешкото сърце да общува със своя Създател чрез този инстинкт, който Той е поставил в него със самото му създаване. Църковната история обаче е показала, че много малко хора могат да намерят пътя си само с този инстинкт. Защото се е доказало, че човекът е субективен. Шмеман го е казал особено сполучливо: "Когато идеологията

съвпада с интереса ти, идеологията те убеждава много по-лесно.” И ето, в този случай се намесва православното предание и налага съществуването и необходимостта на духовния наставник. Човекът трябва да е свързан с някой, който е извън него, за да може да извлече правилния извод за себе си. От друга страна духовният наставник носи в себе си едно предание, една традиция, които са обективно съществуваща духовна реалност. В нашия случай ние очакваме духовният наставник да е малко по-горе от чедото си. Считаме за гаденост, че наставникът е малко по-напреднал от обикновения мирянин. В този случай се задейства тайнството на духовното наставничество и започва да се предава от едно сърце на друго. Наставничеството се грижи първо за оздравяването. Защото правослазната традиция винаги счита човека за болен, а за здрав счита само онзи, който чрез дела и с помощта на Светия Дух се е оздравил. Човек, който е завладяван от страстите си, обществото го нарича невротичен, меланхоличен, тщеславен, горделив – в правослазната традиция е болен душевно, а психиатърът е само Светият Дух. Светият Дух обаче има някои предварителни условия за да действа. Не може в едно сърце да има грубост и то да иска да се моли и да получава богатта на Светия Дух. Трябва да има чувствителност и нежност. Трябва да има и готовност да съчувства на другия човек. От друга страна, съучаствайки в проблемите на другия човек, то ще трябва да знае докъде да спре, за да не стане пък жертва, да не бъде употребено от другия. И ето, тук именно е духовният наставник, който тегли една черта и казва: “Ако тук мълчиш, си предател на Православието; ако изречеш нещо гневно пък, ще отидеш да се покаеш и да поискаш извинение от този, на когото си го казал. Защото само така можеш да се излекуваш”. Христос не приема нито грубияни, нито наглеци, нито болни хора. Болните ги включва в един процес на оздравяване, а след оздравяването им започва нещо друго – духовният живот.

Православното предание счита за необходимо присъствието на духовния наставник. Въпросът е къде е духовният наставник. Това е най-болезненият въпрос в най-критичния момент на правослазната история. Но не трябва да съдим според фактите днес какво ще бъде утре. Казахме вече, че след около 10 години, според нас, в правослазната свят ще настъпят големи изменения и именно когато светът ще влезе в много по-бърз ритъм на промени, казвам аз, няма да отсъства Христос. Ние знаем, че Христос винаги бива представляван в правослазната история. Представяван чрез своите духовни представители. Утре ще имаме променени хора, които сега са слаби и притеснени. И ще имаме и представители, които няма да бъдат обвързани с официални чинове. И Бог така ще движи мрежите на Своя промисъл, че тези хора да могат да се срещат, да си помагат взаимно, да си сътрудничат. И как ще стане промяната? Хей тъй докосва Христос едно нещо и то се преобръща наопаки. Лицето както пред и след посещението на Божията благодат няма никаква връзка. Св. Ап. Павел казва, че там, където се умножи грехът, се умножи и благодатта. Ние знаем, че човекът е слаб и преди малко казах, че според

официалната психиатрична диагноза той даже е и болен. Кої тогава ще проведе кампания да хвърли във война тези хора? Ще бъде престъпник всеки, който хвърли тези хора в духовен бой. Ако тези хора съумеят да прекарат малко по-добре всекидневието си с помощта на благодатта, ще бъде добре за тях. Следователно и ние, но още повече, самият Христос разбира с какви хора си има работа днес.

Не може едно човешко сърце да е достатъчно не само в трудни ситуации, но дори и в обикновеното ежедневие. Доказателство са тези 72% от областта Атика, които вземат лекарства. Но колкото повече нараства духовният натиск, толкова повече ще се усилва и Божието присъствие. Отговорът следователно е: човекът от само себе си, както е днес, не само че не може да намери пътя си, но той не може да се справи дори с ежедневието си. Ето защо ще се появят първо нови личности, а сетне и възродени хора, които ще бъдат обучени от Бога директно.

Сега – какво място имат епископите във всичко това? Никої не казва, че ще има Православна църква без епископи. Добри или лоши, те са необходими. От много рано се е доказало, че мнозинството от тези хора приема епископската си роля като власт, а не като духовно отчество и служение. След като те се държат така, значи те възпрепятстват делото на Бога. Страстността им се превръща в много труден проблем. Властта изисква лицата да са обърнати към нея. Един духовен отец, който създава едно прекрасно общество около себе си днес, е почти неизбежно, че ще падне жертва на завистта на епископа. И знаем това, което е казал св. Иоан Златоуст в “Към Олимпиада”, 7-мо послание: “Не съм се уплашил от нищо повече в живота си, отколкото от епископите.”

Необходим е този чин на епископите, в каквато и форма той да съществува. Но нас това не ни засяга. Казваме за някой, който иска да живее духовно, чисто, автентично в Православната църква. Ако то е автентично, оцелява, ако не е чисто – отива в психиатрията. С гаден духовен отец, се решава въпросът. Проблемът не е в това каква връзка ще има вярващият с епископа, а да си намери един духовен отец, да вземе от него мира си и утехата си, да се убеди сърцето му в истината на Православието и да започне процесът на оздравяване, на духовен живот. Каква работа има епископът в това?

Превод от гръцки: Мая Христова

## Сетивата ни

*"...свещеникът помазва кръстения със свето миро  
накръст по челото, очите, ноздрите, устата, ушите,  
гърдите, ръцете, нозете, и на всяко помазване казва:  
Печат на дара на Светия Дух. Амин."*<sup>1</sup>

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

### отец Николай Нешков

Ще стане дума за стихии, не за ритуали.

Съзнанието просто настръхва от присъствието на спял човек. От внезапното желание да не се насищаме на зрението си. От заличаването на всяка гледна точка пред двете малки местенца, през които вселената *не може* дори да се процежда. От другостта на слепотата, която е по-запращащо невероятна от всяка останала другост. Звукът на думата "слепота" скършва всяка повърхностност.

"Учениците Му Го попитаха и казваха: Рави, кой е съгрешил, моя или родителите му, за да се роди спял? Исус отговори: нито моя е съгрешил, нито родителите му, но това биде, за да се явят делата Божи и върху му" (Иоан. 9:2-3).

Удобен отговор на гързък въпрос? Не и ако следва това, което следва – Исус плюва на земята, прави калчица от плюнката, намазва очите на слепеца и го праща на един извор, на който той, след като се умива, проглежда. Ето *това* е предизвикателство за всички сетива на света.

Деветата глава от Иоановото Евангелие ни казва нещо много важно –

---

<sup>1</sup> Из чинопоследованието на Кръщението. *Требник*. София, 1994 г. Стр. 59.

ние не се сдобиваме със слепотата си. Ние биваме *захвърлени* в нея. Същото е и с проглеждането - не го постигаме; то просто "се явява върху ни". Тайна и още по-голяма тайна. Затова нека потърсим корените на слепотата и зачатъка на проглеждането в предкръщелното ни състояние. В отрязъка от живота ни, протичащ в по-малката възможна тайна. Във времето, в което сетивата ни нагнетяват в естеството ни резултатите от своите маймунски подскоци по клоните на Дървото за познаване на добро и зло. В болезненото приписване на "шестост" на всяко от петте ни чувства.

В Литургията има специална ектения (серия от прошения) за некръстените, които на църковен език се наричат "оглашени". Всъщност, никой църковен човек не употребява думата "некръстени" главно поради ясното съзнание за това, че пред тях не просто се говори и обяснява, а се "оглася", протестира се срещу глухотата, безчувствието се оспорва. За съжаление тази ектения е отпаднала на много места – явен белег за солидарност с липсата на камбанен звън в стотиците ни пустеещи храмове. И хората нямат възможност да чуят колко копнеж е изразен в тези литургични слова да бъдат *помилвани* онези, чиито сетива са поробени. Точно това означава "да им се открие Евангелието на правдата". И понеже в него няма лъжа, не се премълчава, че *имаме право* да честваме сетивността в чист вид. Нещо, което някои видове треви се опитват да доставят под формата на унизително лесно приключение. Фалшиви сокове на живота, от които упоритият корен на ежедневието устройва няколкоминутни ликувания на неестествено разлистените ни съществувания.

Струва ми се, че стремящата се към изразност духовност сега се свежда до все по-зачестяващ избор между пенливото вино на културата и водата на чистата вяра. Нещо, което в крайна сметка води до липсата на всеобхватност в жизнеността на сетивата. Втурването им в класическите противоречия на битието, белег за културна зрялост, по-скоро ги изхабяват, отколкото им придават опитност. Или пък, направо отчайващата, дълбинна склонност да изживяваме християнскостта в съвремението ни по изключително рафиниран, но някак си *немащабен* начин... Липсата на гениалност в духовността – онова, което по думите на о. Сергей Булгаков е същността на светостта. Осъзнатият логос на всичкостта, който надзърта от лицето на всеки човек. Като го съзерцавам така, имам чувството, че познавам и зная всяко човешко същество. То е ключ към най-възделения продукт на съвременната психоанализа – бедността и лекотата в общуването. Тя обаче се постига едва тогава, когато сетивата ни долавят човечността и човешкостта не като пъзел, а като "най-великата загадка на богословието" (св. Методиј Олимписки).

Това е постижимо в една по-консервативна нагласа на съзерцанието. То започва с нещо наистина фундаментално – осъзнаването на невъзмож-

ността човешката ипостас да бъде разтворена в описуемия и неописуемия свят. Защото едничкото безспорно нещо в човека – наличието на сетива, означава само едно – че той е създаден да не се побира в себе си. Докато за модерността те са просто израз на горда второсигналност.

Опитвам се да не сблъскам консерватизма и модерността, защото съм убеден, че консерватизмът по-скоро е *освещаване* на модерността, а не радикален опит за нейното заличаване, или най-малкото, възпиране. Консерватизмът е жизнено важна среда за сетивата ни. Точно затова той трябва да бъде съхранен. В духовен план това е едно твърде екологично победение. Консерватизмът е надарен с дълбока сетивност. Той упорито говори с топли гуми “навреме и ненавреме” (2 Тим. 4:2). Струва ми се, че мога да го илюстрирам най-добре чрез *Требника* – тази продължително застояваща се в ръцете на свещениците книга, която те са получили от архиеерея по време на ръкополагането им като знак за това, че са призвани да се молят за Божия народ, за “всичко и за всички” (“о всех и за вся”). Винаги ме е впечатлявала ултимативността ѝ; липсата на условност и относителност в искането на милост от Бога, липсата на граматични конструкции от сорта на: “ако би могъл”, “да речем, че стане”, “надявам се, че ще ме разбереш”. Изобщо, чувствам се като вавилонски велможа, полупиян от ежедневието си, но изтрезняващ от ужаса да види невидима ръка да пише по стената на залата за пиршества гумите, които прокарват огнена граница между мен и собствената ми посредственост (вж. книгата на пророк Даниил, глава 5).

В *Требника* има едно базисно и естествено консервативно неприемане на страха, колкото и закономерен да изглежда той. В този смисъл консерватизмът е най-гръзкия бунт срещу познатото. Видимата вселена е пропита със страх и това прави възможни за освещаване само онези кътчета в нея, които не са пълни с него. В *Требника* е изразено и чисто консервативното убеждение, че страхът и злото като цяло не могат да бъдат изчакани да си отидат или помолени да сторят това, но че е възможно единствено да бъдат *изгонени*. Че грехът е преврат на сетивата, но за тях трябва да бъде измолено не обичайното в такива случаи смъртно наказание, а *преображение*. Такава е същината на водосвета, например. Едно “проветряване” на емоционалността, била тя добра или лоша, едно преобразяване на обитаваното от нас живелище, едно превърнато в обидно повърхностна мода или зле разбран екзорсизъм молитвено последование, което обаче не е изгубило гревния си блясък. Още от чудото с изцелението на разслабения от тридесет и осем години човек, който през целия този период *чака* някой да го спусне пръв във водата, която “от време на време” Ангел Господен раздвижвал, а който влизал пръв след раздвижването на водата, оздравявал от “каквато и болест да е налегнат” (Иоан. 5:1-15). Първите се сменяли. Последният обаче си оставал един и същ от тридесет и осем години. Онзи същият, който ня мал човек до себе си, та да го спусне във водата. Едва ли можем да ка-

жем какво са му донесли всичките тези години възглеждане във водата, в която все гругите се изцеляват.

Вероятно въпросът, който всеки от нас си задава: "Защо само първите се изцеляват?", е бил прикован някъде *под* дъното на сетивата на този човек. Не просто защото страданието го е научило да не пита за онова, което е по-горе от разума.

Защото това е основата на всяко преображение.

Затова е и освещаването на част от тази невероятна стихия – водата, която вмества в себе си и смърт, и чудотворни сили, и Ангелска способност да привлича болните и страдащите.

Заради мощта да излъчва някакъв висш ред в хаоса, посред който я освещаваме, и може би дори поради факта, че това старателно не се споменава, а се провъзгласява от дъха на босилек и водните пръски, създадени като да са ласка на материалната природа към сетивата ни.

Онзи болен е чакал *преображение*. Тридесет и осем години далеч надвишават мярката време, достатъчна да се съсипе един човешки живот. Какво обаче може да се сравни с нуждата от преображение, от възвръщане в първоначалното състояние на осветеност и мощ на сетивата? На *всичките* сетива... Затова в църковнославянския текст въпросът, който Господ задава на болния: "Искаш ли да оздравееш?" (Иоан. 5:6) е още по-ясен, като се има предвид, че на църковнославянски език думата за "здрав" е "цял". И тъй, "искаш ли да бъдеш *цял*"?

Има още нещо много важно. Трябва да го чуят онези, които гръзват да разсъждават върху това кой може и кой не може да има шанс. Тридесет и осем години шансът така и не идва. Идва сигурното спасение. И то така, че както при всеки друг такъв случай да кажем: "Нямаше начин да не дойде!". Но то става само при хора, които са ги *чакали*, улавяйки предвартелно със осветените си сетива идното. Ето така освещаването на вода е отговор на много въпроси, стига да го вземем насериозно. Следователно, нека разсъдим дали да участваме в освещаването на питейно заведение или изобщо на нещо, което не събужда сетивата ни.

Сега ще поема сериозен риск да разсъдя всички, които са наясно с човешката физиология, като кажа, че всяко човешко сетиво изпраща сигнали не толкова до кората на главния мозък, колкото до сърцето. В защита на тези думи мога да препоръчам само да застанете до мощите на светец или да вдъхнете от онзи прекрасен естествен тамян по време на богослужение и да кажете дали усещате аромата само с ноздрите си.

Молитвите в *Требника* са оставени от извънредно чувствителни хора. Чувствителност, на която се завързва червеният конец на спомена за

това, кога е получена с отрязването и съхраняването на четири кичура коса кръстообразно от главата на този, който се кръщава. От една страна това напомня древното обрязване, което и до днес евреите и мохамеданите практикуват и което означава завет с Бога чрез отрязването на частица плът от съкровено място, символизиращо отпадането на досегашното зло в човека, което, пак ще кажа, *не може* да изчезне другояче освен чрез съзнателното му отстраняване. От друга страна, косата в православното светоусещане и традиция винаги е била символ на целомъдрие и безстрастие. Докосването до косата, която вече не е на главата ти не носи никакво усещане, или странното усещане за липса на усещане. Така трябва да се отнасяш и към инерцията си към зло, на което *вече* не принадлежиш. Дългата брада и коса на монашествуващите означава същото. Към чистотата е добавена и цялост. Сетивата *винаги* се стремят към пълнота.

*Требникът* пази в себе си молитви, родени от хора, които знаят, че Църквата е стихия, но осветена. Че всичко ценно в нея е спечелено от бунта на сетивата, поели не повече от капка отрова от тъмната на този свят. От потресаващото откритие, че тъмнината може да има същия обем, какъвто и светлината: "И тъй, ако светлината, що е в тебе, е тъмнина, то колко ли *голяма* ще е тъмнината?" (Мат. 6:23). Човекът, тази *освещаваща се* стихия, не се стряска от множеството тъмни кътчета в себе си. Никои обаче измежду родените от жена не е толкова голям, че да вмести ужаса от *тоталната* липса на светлина в себе си.

Но също така *Требникът* настоява, че Божията милост свети най-силно в най-мрачната тъма. Лекуващият винаги е преди теб. Викай след Него, ако ще и небето да се срути – Той няма да бъде немилостив! Опитът на молитвата води към онова, което ти *трябва* и никога към онова, което си измисляш. Оттам и гумата "треба". От *потребността* да осезаваш гара на живота, а не просто да го получиш.

За това ти е нужен *дарът* на сетивата.

Той отклонява философията от горделивата главоблъсканица на езичника. Той те предпазва от откровеното изкушение да се примириш с познанието, което се разпада от натрупаното в него напрежение или от ентропията, така присъща на всяко движение към всичкост в този свят, неосветено от *потребата* от сетива. От двете парченца познание, на които е разбита всяка земна правда, но с положеното усилие да се обединят стават четири, за което са нужни четири пъти повече усилия, за да бъдат върнати към двете, а оттам към едното, но четирите стават осем и така до безкрай. Юродиво ще напомня, че такъв е процесът на развитие на всяка култура, но това се извършва *около* сетивността, затова трябва да замълчим за последствията. Умението на човека на културата да мълчи правдиво може да бъде дефинирано като свобода.

Потребността от сетива прокарва границата между Божественото и човешкото, а вътре в Църквата – между осветено и неосветено. Сетивата ни не са умити от възможността да виждат неосветеното, а да не бъдат обсебени от него. Ето тук се разбира за кого гумите са занаят и за кого призвание. Зависи от това от коя страна на границата ще убедиш човека да стои.

И тъй, онова, което царува в нашата сетивност е зрението. Затова слепотата е по-голяма от представата ни за страдание. Следователно, избавлението от нея е повече от чудо (само ако не стане в съботен ден, според някои). И все пак, какво ли представлява калта, която се намазва върху слепи очи и им възвръща светлината? Тя вероятно символизира калта, от която произлиза рождът на прекрасните – на човешките синове, които се раждат, за да *виждат*. И както когато камъните славят Бога вместо хората, когато последните не са способни на това, така и калта възвръща зрението тогава, когато единственото налично лекарство е проявената неангажираност на сетивата ни.

Спомням си една от детските си игри – затварях очи и се опитвах да разбера какво е да ходиш като слепец. Странна игра може би, но придобитият от нея опит е много важен – сега знам, че единственото нещо, което запазваше съзнанието ми тогава, беше ясната представа, че във всеки един момент мога да отворя очите си и да се върна при светлината. Едно чувство, което сложно и категорично съжителстваше с ясната представа за това, че все пак *има* слепота.

Спомням си също така, че преди години свещеникът в един закътан манастир стори нещо, което днес спира дъха ми, когато Бог даде да го преживея отново – помаза със миро очите на мен и още няколко деца с гумите: "Печата на гара на Светия Дух. Амин!". Така приключва играта на слепец. Всъщност, написах тези редове от благодарност за това, че всеки бива воден милостиво натам.

Поне това е ясно осезаемо.

## **Смирението**

**Антоний Гълъбов**

Антоний Гълъбов е завършил социология през 1989 година в Софийския университет "Св. Климент Охридски". От 1987 до 1990 година работи като социолог в Научноизследователския институт за младежта. От 1991 година до сега, работи в Института по социология на БАН. Специализирал е социология във Висшето училище за социални науки в Париж, Франция (1993 - 1994); г-р по социология (1996). Работи в областта на социология на културата, града и политиката. Има множество публикации на български, английски, френски и немски език. От 1999 година преподава в Софийския университет, Университета по архитектура, строителство и геодезия и Нов Български университет.

Има периоди от развитието на човешкото общество, в които силата на човешкия дух е изправена пред изпитанието на избора между бягството, пасивното съучастие или героичното противопоставяне на изглеждачото вездесъщо зло. В такива моменти представите ни за света и за смисъла на съществуването ни биват подложени на радикална преоценка. В тази героична фаза на човешкото самоосъществяване, най-често биват достигнати нови граници и измерения на качеството Човек. Сблъсъкът между доброто и злото, който определя отново и отново мястото и смисъла на живота ни, изглежда като битка, в която никои не може да си позволи да не участва. Тогава като че ли е достатъчно само да застанем на правилната страна.

Но всекидневието ни предлага много почето моменти, в които разделителните линии между доброто и злото изглеждат неясни и размити; когато ни се струва, че битката се е пренесла някъде другаде, а ние сме заобиколени само от нейните тягостни следи. Притихнала или шумна, тази сива реалност на компромиса, приг-

лушава звуците и гумите, превръщайки ги в неясен сбор от безсмислени призови за неясно действие. Тогава е най-трудно да продължиш напред, защото врагът отново е станал невидим. Именно тогава трябва да намерим сили и да го потърсим в самите нас. Защото щом не можем да го съзрем наоколо си, това означава, че част от нас вече мълчаливо го е приела.

Спонтанната ни съпротива пред мисълта, че сме станали част от онова, срещу което поне на гуми сме се съпротивлявали, е толкова силна и колективна, че дълго време можем да продължим да живеем с мисълта, че сме прави. Усилията ни да потиснем страха се превръщат в основа за мощна, макар и фалшива солидарност в самозаблудата, че или сме победили злото наоколо си, или че то поне временно е изгубило силите си. Преодоляването на тази колективна заблуда преминава през индивидуалния морален акт на себепознание и усилие за определяне на собствената ни причастност към случващото се край нас. Волята за това наричам смирение.

### **Просвещение и Романтизъм**

В каква степен Човекът е в състояние не само да познава заобикалящата го реалност, но и да я управлява? Възможно ли е напълно да се освободи от природната си същност и необходимо ли е да го прави? Как постигналият познание може да го пренесе през времето и да го направи достояние на другите, без да се опитва да наложи волята си или да очаква от тях подчинение? Има ли граници, отвъд които човешкото познание може да се превърне в унищожителна стихия, подлагаща на съмнение човешкото развитие и дори съществуване?

Отговорите на тези въпроси, в традицията на Просвещението звучат оптимистично

и дори вдъхновяващо. В това е и истинската драма на Просвещението. Какво по-хуманно и красиво би могъл да си представи човек от един познаваем и предвидим свят, който може да бъде управляван и видоизменян така, че всички хора в него да бъдат щастливи? Но всеки опит на Просвещението да подтикне човешкото развитие отвъд изменчивите граници на променящата се реалност, винаги е завършвал трагично – най-често с чудовищни експерименти, масова заблуда и жестока тирания, скрити под маската на поредната примамлива утопия.

Просвещението предполага висшата стойност на човешкото съществуване и насочва всичките си усилия към неговото развитие и усъвършенстване като субект на едно ново общество. Природата се възприема като незавършена, недовършена оформена, съществуваща като че ли именно, за да бъде предметно поле на човешката креативност. В проекта на Просвещението, отношението между човека и природата е само частен случай на огромното внимание, отделяно на личността и нейното развитие, съзряване и творческа реализация. "Следите" на природата в човешкото поведение, възприятия и планове трябва да бъдат заличени или в най-лошия случай – сведени до минимум. Онова, което е неотделимо от човека като част от неговата физиологическа същност, трябва да бъде "култивирано", усъвършенствано чрез полагането на целенасочени и дисциплинирани усилия, докато личността постигне онази степен на зрелост и пълноценно развитие, към което е насочено усилието на "просветеното" общество.

За Романтизма, подобна представа е абсурдна и дори опасна. Страстната защита на природната същност като различна от социеталността, като пространство на друга проекция, на симбиоза

между духовното и материалното; като източник на непрестанно възхищение, съхраняващо силите и ценностите, които човекът се опитва да ѝ отнеме с лека ръка, винаги е била в основата на духа на Романтизма. В представите на Романтизма, природата има своя собствена същност и смисъл. Пълноценното човешко развитие и самоутвърждаване е немислимо без разбирането за нейната същност, без готовност за вслушване в нейния ритъм и воля. Самоувереното и безкритично предявяване на претенции по отношение на природното като незавършено социално, като нещо, върху което човекът все още не е успял да наложи своя отпечатък, бива възприемано в контекста на Романтизма като престъпно нехайство или като вандализъм. Природата в Романтизма заема мястото на едно по-добро, по-мъдро и в крайна сметка – по-човешко общество, основано на общуване от друг вид.

Съпротивата срещу самата представа, че човекът може да познае тайните на света и още повече – да ги постави в своя услуга, винаги е съпътствала Романтизма. Един от най-страшните символи на Романтизма и в същото време – едно от най-сериозните предупреждения към човешката воля за познание и самоувереност, е фигурата на механичната кукла. Представата, че човекът може да достигне дотам в своето самовлюбено заплеление, че да се опита да се възсъздаде по механичен път, е един от най-страшните кошмари, поразили романтичното съзнание. От готическия роман до съвременните научно-фантастични филми този кошмар променя конкретните си форми и очертания, но неговото послание остава все така силно и ясно.

Романтизмът е воинстващо страдание, затворено като че ли единствено и само в съзнанието на отделния човек. Той не

търси средства, за да въздейства върху волята на другите и да им наложи своите представи за света. Може би именно затова Романтизмът много рядко е търсил други изразни средства, освен онези, които е създавало изкуството. Неговото упование е в безмълвния диалог с Природата и в приемането на нейната тайна, част от която е и самият човек.

Мярата на Просвещението, както и духът на Романтизма, не могат да бъдат сведени единствено и само до конкретното историческо време, което сме привикнали да определяме с техните имена. Това са два, относително цялостни възгледа за смисъла и границите на човешкото присъствие в света. Патосът на Просвещението пронизва цялата представа за Модерността и развитието на индустриалното общество, достигайки до поредната пост-индустриална формула на "общество, основаващо се на знанието". Но проектът на Просвещението не винаги притежава онзи властен и варварски облик, който винаги е създавал около него Романтизмът. Достатъчно е да се опитаме да си представим съвременния свят без образованието, без достъпа до информация и новите комуникационни технологии, за да разберем че романтиците са прави само отчасти.

На свой ред, истинският романтизъм няма нищо общо с онази розова и сладникова представа, която поредната вълна на Просвещение от началото на 20 век до Първата Световна война се опита да му създаде. Нито с бледия и излъчващ самоцелна болезненост образ на поета, който изглеждаше така несъвместим с просташката и самодоволна жизненост на случайно забогателия или със заучените жестове на парвенюто. Автентичният дух на Романтизма се възроди отново през втората половина на 20 век, но чрез хипи-движението, хеви-метъл музиката,

екологичните движения, чрез новите вълни на мистицизъм и достигна до относително по-интелигентната част от м.нар. противници на глобализма.

По парадоксален начин, колкото по-категорично Просвещението отстоява егалитаризма, толкова по-дълбоки стават различията и неравенството в човешкото общество. Проектът на Просвещението предполага създаването на еднородност, която би могла да бъде единствената възможна основа на пълното равенство в достъпа и развитието на знанието. Но въпреки това, Просвещението винаги се е нуждаело от фигурата на "просветения монарх" или по-късно – на един малък, но високо просветен елит, който да осигурява и да се грижи както за всеобщото равенство, така и за поддържането на еднаквостта като негова основа. Но привидният колективизъм на Просвещението винаги е вътрешно разделен между онези, които "притежават" знанието, и останалите, за които то е предназначено.

Романтизмът, отстояващ индивидуализма и реалността на невидимите връзки, които позволяват на Човека да бъде част от света, на свой ред достига до отчуждението като последно убежище срещу всепроникващата профанизация на човешкото съществуване. Болезненото откъсване от обществото, пронизано от усещането за заплахата спрямо собствената индивидуалност, винаги е насочвало Романтизма встрани от прекия сблъсък с реалността, към разкриването на други светове, които макар и паралелно съществуващи спрямо реалността, носят в себе си измеренията на различията, което не трябва непрекъснато да воюва за своето признание.

За просветителския разум и знание, злото придобива измеренията на варваризма, на стихията на "природното" у чове-

ка, която е непрекъснатата заплахата пред съгласувания начин за постигане на всеобщото благо. В разбирането на Романтизма, злото произтича от наглата претенция на властта, наложена под маската на знанието, да унищожи многообразието, да подчини различията и да превърне човешката личност в незначителна част от една огромна машина, която винаги може да се изправи срещу създателите си и срещу целия човешки род.

Просвещението и Романтизмът ще съпътстват човешкото развитие и през 21 век, без да успеят да поставят изцяло своя отпечатък върху човешкото развитие или върху доминиращите представи за добро и зло. Но, изправен пред дилемите на всекидневието си, човешкият разум и дух все пак може да открие в просветителския Разум и Природата на Романтизма определена степен на деликатно равновесие в смиреността пред непрекъснатото променящите се граници на човешката мяра за света.

### **Смирение и примирение**

Най-често масовото съзнание предпочита да се отклони от разграничението между смирение и примирение. Оставайки при външните форми на неговото проявление, всекидневното мислене не търси смисловите дистанции между смиреността пред мащабите на човешката мисия и примирението с временните неудачи. Но именно тук се съдържа принципната разлика в моралните измерения на собствената ни готовност да носим отговорност за делата си.

Вярващият човек знае, че смиреността ни е необходимо винаги – и когато постигаме целите си, и когато те се оказват различни от очакванията ни; сред най-големите успехи, и пред лицето на собственото ни поражение. За онези, които е

приел друга представа за отношенията си със света, необходимостта от смирение придобива реални измерения най-често когато е обзет от усещане за гневно безсилие. Пред несправедливостта и безогледната наглост на бруталната сила, често биваме изкушени да използваме същите средства, за да въздадем справедливост или направо да потърсим възмездие като единственото ни достъпно средство в един свят, който все по-грастично се различава от собствените ни представи за морал. В такива мигове се усещаме безкрайно сами пред лицето на неправдата. Остава ни заблудата, че можем да използваме същите средства, но за добро, за да възстановим поне отчасти онова, което е разрушено или обезмислено.

Привикнали сме да възприемаме примирението като готовност безропотно да бъде приета неправдата и лъжата, в които постепенно потъваме. "Преклонената главица сабя не сече" – тази т.нар. "народна мъдрост" е бивала оправдание за мнозина, които са търсили подходяща форма, в която да изразят собствената си немощ и страх. Но по един чудовищно перверзен начин, примирението със злото го оправдава и го прави още по-силно.

Философията на несъпротивлението на злото, чиито измерения отново завладяват съзнанието на мнозина, приема, че съпротивата увеличава силите на злото и по този начин му помага. Но моралният проблем е в това има ли активен начин, чрез който можем не само да не помагаме на злото, но и реално да му противодействаме, без да си присвояваме ролята на съдници или на изпълнители на някаква наша, лична представа за справедливост и истина?

Смирението е сила в един неоформен и агресивен свят, доминиран от примитив-

ното преклонение пред незабавното притежание, в което най-често се израждат крайните форми на проекта на Просвещението. Но то не води към романтичното бягство от мрачната реалност, в която така често се превръща живота ни. То не е част от духа на Романтизма, защото за разлика от неговата представа за саможертва в името на човешката свобода и връзката на човека с тайнствения свят на една непознаваема, но истинска реалност, смиренieto трае и продължава да се съпротивлява на разрастващите се претенции на механичната същност на обществената принуда.

То не се свежда и до често повтаряната фраза: "Прави каквото трябва, пък да става каквото ще". Най-малкото, защото прекалено често не знаем какво "трябва" да се прави. Защото най-често примирението успява да подмени представата ни за собствения ни дълг и реалните измерения на доброто, което трябва да сторим. Тогава може да се окаже и че нищо-не-правенето също е "добро", което трябва да бъде правено, каквото и да се случва край нас.

Смирението е плод на познанието, достигнало и осмислило собствените си граници. Именно в този смисъл, то е позитивно знание за мястото и възможностите на Човека.

### **Дилемите пред общественото самопознание**

Употребата на знанието за обществото винаги е било част от просветителската амбиция за постигането на общото благо. Затова и знанието за обществото най-често първо е бивало поставяно в зависимост от амбициите и волята за власт на социалните инженери на всяко "Ново време". Защото рано или късно,

енергията на просветителския проект се трансформира във воля за власт, "осветена" от знанието, произтичаща от него и принадлежаща "по право" на онези, които са "призвани" да "просвещават" другите.

Степената, в която едно общество е готово да приеме познанието за самото себе си, винаги е по-ниска от онова, което вече е постигнато в социалните и хуманитарните науки. А през последния век и половина – значително по-ниска и от степената на познание, постигнато в рамките на т.нар. точни науки. Дистанцията между онова, което науката вече е постигнала и степената, в която обществото е успяло да интегрира нейните постижения в собствения си морален и социален хоризонт, се увеличава. Все по-често в съвременния свят, сме свидетели на паралелното съществуване на различни реалности, които често сме склонни да определяме по-скоро хронологично – като епохи, предхождали днешния ген или – много по-рядко, като символи на бъдещето. Осмислянето на тази дистанция и изграждането на човешки измерения по пътя на нейното преодоляване изправя социалните науки пред огромен морален проблем, който поставя въпроса за смиренни учения по коренно различен начин.

Социалните науки все повече се превръщат в част от управлението. Никои вече не може да продължава да живее с представата, че би могъл да изгради знание, което не би могло да бъде използвано без неговото съгласие. Огромната морална дилема пред изследователя, изправен пред нарастващите потребности на властта се определя от новото разбиране за граници и неотменимата необходимост от тяхното преминаване. Отвъд границите на собственото ни познание, може би се намират решения, които биха помогнали на стотици хиляди хора, но

преминаването на всяка граница налага, по парадоксален начин, тя да се превърне в част от нас. Следите на границите, които сме преминали оставят своя отпечатък и намаляват способността ни за противопоставяне на злото.

Всеобщата достъпност до знанието, противно на илюзиите на Просвещението не увеличава готовността на хората да отстояват собствените си права, нито да търсят общи пространства на споделен смисъл, чрез които да противостоят на прогресивното обезсмисляне на представата за съвместния ни живот. Представата за "просветените народни маси", които ще намерят достатъчно сили и солидарност в себе си, за да се отърсят от оковите на зависимостта си, отдавна загуби реалните си измерения. Технологичната и дори техническа представа за начина, по който се формира знанието за обществото, позволява неговата стойност да бъде сведена до малко по-специален, но все пак – продукт на обслужващата сфера, до средство за обосноваване на властта и нейното запазване.

Но може би най-тежкия резултат от всичко това бе разбирането, че може би хората просто не се интересуват от това как живеят, какво и най-вече защо продължава да им се случва. Че единственият потребител на социалното знание ще бъде управляващият елит, който ще продължи да се интересува от него само и доколкото знанието е в състояние да гарантира запазването и разширяването на собствените му позиции.

Спасителната представа за гражданското общество и неговата сила да противостоят на властта и по този начин да възстановява отново и отново баланса, гарантиращ общественото развитие, като че ли е на път да се окаже поредна-

та просветителска илюзия. Знанието за обществото се изправя отново пред необходимостта да търси властта, чрез която се надява да реализира своите проекти. А когато я намери – да се примири с цената, която трябва да заплати.

Социалната реалност, такава каквато ни се струва, че познаваме край нас, всъщност е до голяма степен наше собствено дело. Тя е била винаги социална конструкция, сложна амалгама от представи и образи, само на малка част от които имаме основание да претендираме за авторство. Но колкото по-дълбоко става културното многообразие, толкова по-често социалните реалности, които конструираме и в които предпочитаме да преживеем живота си, ще влизат в противоречие помежду си. Тогава отново и отново ще трябва да си задаваме въпроса – докъде сме готови да отстояваме собствената си мисия и кога ще ни се наложи да се примирим с цената, която ни налага всяка преминаваща граница по пътя на зависимостта на знанието от властта.

Намираме се в навечерието на поредната фаза на Просвещение. Представата за Нов световен ред, откриването на човешкия геном и немислимите преди постижения на новите средства за комуникация, създават отново измамната представа за познаваемост на света, която винаги е предхождала зараждането и разпространението на поредните масови илюзии. Но днес, епохата на Просвещението настъпва почти едновременно с мощните символи на Романтизма. Привидната несъвместимост между налагащата се представа за сравнимост и всеобхватност на знанието за човешкото съществуване, от една страна, и все по-ясно изразеното желание за отстояване на собствената ни културна уникалност, определя новите измерения на смиренieto, което трябва да приемем като свой

дълг. В невъзможността си да избираме между добро и зло и неспособността ни да ги различаваме във всекидневието си, се крие най-голямата заплаха за бъдещето ни. Защото никои от онези, които ще живеят след нас няма да се интересуват от това доколко сме изгубили чувството си за реалност преди да определим това какво ще оставим след себе си.

България за пореден път е изправена пред риска да позволи привидността да надделее над реалността. Примирението бива представено като "умора от прехода", като недоверие в политиците или като самодоволно пренебрежение към бъдещето на собствените ни деца. Обществената апатия е резултат от недоверие в знанието, съпроводено от страх от отстояване на собственото различие. Едновременно отхвърляне на проекта на Просвещението и на духа на Романтизма все повече разширява пространството на примитивното властване, основаващо се единствено на взаимната зависимост между управляващи и управлявани. В неразривна връзка между палач и жертва, при която все по-често "жертвата" превръща част от самата себе си в свой "палач". В една самотатъчна "жертва", която все по-често ще застава в позата на предчувствие за страдание; в очакване на поредния "палач", която ще създава сама.

Правото е приело, че способността за разграничаване на доброто от злото е основание за вменяемост. Онзи, който може да различи доброто от злото, може да носи отговорност за собствените си действия. Първата стъпка към завръщането ни в състояние на вменяемост е смиренieto, чрез което можем отново да очертаем човешката мяра на собственото си присъствие в света. За да имаме правото да го променяме, противопоставяйки се на злото, и да носим отговорност за собствените си действия.

## **Католически позиции в съвременния биополитически дебат в Германия**

**Христо Тодоров**

Христо Тодоров (р. 1958 г.) е завършил философия в СУ. Преподавател е по история на философията в СУ и НБУ. Автор е на книгата *“Очерци по философия на историята”* (1996) и на много статии по отделни въпроси на философската херменевтика, историята на понятията, философията на историята и теорията на хуманитарните науки. Превел е на български редица книги и статии на В. Дилтай, Х.-Г. Гадамер, М. Хайдегер, Е. Хусерл, П. Сонги, Р. Козелек и др.

Има два големи проблема, които днес стоят в центъра на биополитическия дебат в Германия. Единият от тях се отнася до моралната допустимост на метода на предимплантационната диагностика (ПИД) – метод, чрез който получени по изкуствен път (*in vitro*) човешки ембриони, преди да бъдат трансплантирани в тялото на майката, биват подлагани на изследване с цел да се установи дали не са генетично увредени. Проблематични тук са две неща. Първо, дали от морална гледна точка е позволено унищожаването на онези ембриони, при които се установят генетични увреждания (“отрицателна селекция”). И второ, дали “отрицателната селекция” не би могла лесно да се превърне в “положителна”, тоест в селектиране на генетичните предпоставки за бъдещото развитие на определени признаци, което става винаги според някакви изменчиви, исторически и културно детерминирани и в края на краищата случайни нормативни представи за човека. Другият голям проблем е, доколко е морално оправдано да се провеждат научни изследвания, при които за целите на така нареченото “терапевтично клониране” се “изразходват” щамови клетки от полу-

чени чрез изкуствено оплождане човешки ембриони – от тези клетки според голяма част от учените могат да се развият тъкани, които да се използват за подмяна на болни органи. Няма съмнение, че и двата въпроса са от етическо естество. Те обикновено биват отнасяни към областта на “биоетиката”, една сравнително нова област на приложната етика, която още със своето формиране в началото на 70-те години на 20 век си поставя за задача да осмисли и подложи на рефлексия постиженията на съвременните биологически науки от гледна точка на съществуващите общи ценностни представи. Дебатът, за който ще стане дума тук обаче, далеч не е само етически, той има преди всичко политически характер, тъй като двата негови въпроса не се повдигат като чисто теоретични питання, а в пряка връзка с определени, ясно заявени претенции за съществена промяна на политиката на държавата в областта на научните изследвания – една промяна, която изисква радикални изменения в съществуващото законодателство.

Политическата острота на дебата се дължи най-вече на обстоятелството, че

за разлика от някои други европейски страни (Великобритания, Швеция), по силата на съществуващия *Закон за защита на ембрионите* в Германия са забранени както ПИД, така и "изразходването" на получени чрез изкуствено оплождане ембриони за изследователски или терапевтични цели. През 2001 година влиятелни научни и стопански среди започнаха да упражняват натиск върху парламента и правителството с цел да предизвикат либерализиране на законодателството в тази област. Този натиск стана особено силен след като двете може би най-авторитетни научни списания в света *Nature* и *Science* публикуваха резултатите от дългогодишните изследвания на два работещи независимо един от друг и конкуриращи се научно-изследователски колектива – финансираният с публични средства *International Human Genome Sequencing Consortium* на Ф. Колинс и издържаният се от частни източници *Celera-Group* на Дж. Уентър. Тогава тези резултати, все едно дали с право или не, бяха широко разгласени като „разшифроване на човешкия геном“. С тях се свързваха огромни очаквания за значително ускоряване в развитието на хуманната генетика и на нейните приложения в репродуктивната медицина и генната терапия.

Едно взето през декември 2000 година решение на долната камара на британския парламент, с което се премахва забраната за така нареченото „терапевтично клониране“, става непосредствен повод за началото на голяма обществена дискусия по споменатите два главни въпроса. В тази дискусия, която се води на страниците на всекидневната и седмична преса, в радио и телевизионни предавания с широка аудитория и която кулминира в два големи парламентарни дебата, участват най-авторитетни медици, биолози, етици, юристи, богослови, политици и не на последно място представители на двете големи църкви – католическата и протестантската. В една моя публикувана неотдавна статия<sup>1</sup> се опитам да представя определен аспект от тази дискусия, а именно реакцията на политиците по отношение на връзката между направените в последно време от страна на *Германското гружество за научни изследвания (ГДНИ)* предложения за либерализиране на законодателството, отнасящо се до защитата на ембрионите, от една страна и уредената от параграф 218 на Германския наказателен кодекс проблематика на абортите, от друга. Сега по молба на редакцията на списание *Християнство и култура* ще се съсредоточа върху участието на няколко видни католически богослови, философи и висши духовници в дебата. Разбира се, с това съвсем не искам да подценявам публично изразените от страна на богослови и дейци на другата голяма църква в Германия, Евангелската църква, позиции. Тяхното излагане обаче изисква доста повече място, а и, както не е трудно да се допусне, становищата на двете големи църкви по горещите въпроси на биополитиката са идентични или най-малкото много близки. Ще се спра на становища, изразени публично главно в периода от началото на януари 2001 година, когато германското правителство чрез изявленията на няколко свои представители даде сигнали, че е готово да поеме инициативата за промяна на законодателството по посока

---

<sup>1</sup> Биополитика и демократичен консенсус, сп. *Демократически преглед* кн. 51/2003

на исканията за либерализиране, и април 2002 година, когато германският парламент, въпреки енергичната съпротива на широки обществени среди и на двете големи църкви, приема закон, позволяващ вноса на ембриони, получени чрез изкуствено оплождане в чужбина. За тях не съществува забрана да бъдат използвани за изследователски цели.<sup>2</sup> След приемането на този закон се наблюдава значително спадане на тонуса на дискусията и намаляване броя на публикациите по биополитически въпроси.

Преди да премина към излагането на конкретните аргументи по темата на дебата, искам да обърна внимание на три особености, които се отнасят за общата рамка на участието на Католическата църква в него.

Първо. Двете големи традиционни църкви в Германия – Католическата и Евангелската – са важни участници в биополитическия дебат не само по силата на своето обществено влияние, но и поради своята *подготвеност* да се включат в него компетентно. Както в средите на академичното богословие, така и в средите на духовенството, биоетическите и биополитически въпроси се обсъждат отдавна и по много професионален начин. Към *Конференцията на германските епископи*, висшият управителен орган на Католическата църква в Германия, съществува специална комисия по биоетика, която подготвя и изработва позициите на църквата в тази област. Ето защо когато през месец юни 2001 година по инициатива на канцлера към правителството беше създаден *Националният съвет по етика*,<sup>3</sup> експертен орган по въпросите на биоетиката, в чийто 25-членен състав влизат освен учени със световна известност (в това число и носителка на Нобелова награда) от различни науки, още видни бивши политици и обществени дейци и др., двете църкви бяха представени в съвета с наистина отлично подготвени хора. В него те имат по двама представители – от страна на Католическата църква това са епископът на Ротенбург-Шутгарт Гебхард Фюрст и професорът по морална теология в университета във Фрайбург Еберхард Шокенхоф, а от страна на Евангелската църква – съответно епископът на Берлин-Бранденбург Волфганг Хубер и професорът по теология от Хумболтовия университет в Берлин Рихард Шрьодер. Всички те имат безупречна лична репутация и са с широко известни позиции по въпросите на биоетиката, изразени публично далеч преди да станат членове на *Националният съвет по етика*.

Второ. По традиция формулираните от Католическата църква виждания по политически въпроси биват изразявани от Християндемократическия и Християнсоциалния съюз – както е известно това е едната от двете големи народни партии в Германия. В дадения случай обаче нещата стоят по-сложно. Много от коментаторите на съвременния биополитически дебат констатираат, че разделителните линии в него не минават така да се каже „вертикално“, тоест по границите между политическите партии, а „хоризонтално“, вътре във всяка една от тях. Ето едно наблюда-

2 В това се състои и едно от исканията на ГДНИ, изложени в специален документ, озаглавен Препоръки на ГДНИ относно изследванията върху човешки цитомови клетки и публикуван на 3 май 2001 година. Той като според разпоредбите на германския Закон за защита на ембрионите от 1991 година, получени чрез изкуствено оплождане ембриони могат да бъдат използвани само за презимплване на бременност и при никакви условия не могат да бъдат унищожавани, а така наречените „остатъчни“, т. е. получени *in vitro*, но останали нетрансплантирани ембриони, следва да бъдат замразявани и съхранявани неопределено дълго време, ГДНИ настоява пред законодателя или за „освобождаването“ на наличните, произведени в страната „остатъчни“ ембриони, или като минимум за разрешаване на внос на такива от чужбина. Очевидно е, че по втория начин се заобикалят съществуващите разпоредби на Закона за защита на ембрионите. Моралните проблеми при използването на ембриони за изследователски и терапевтични цели си остават обаче непокоятни.

3 Към канцлера Герхард Шрьодер бяха отправени много критики заради свикването на този съвет. Той беше упрекван в това, че със създаването му се заобикалят парламентарните процедури за формиране на политически решения и се подкопава авторитетът на съществуващата вече парламентарна комисия по въпросите на биоетиката.

гение в този смисъл: „Воденият понастоящем широк дебат около възможностите на биотехнологиите показва следното: досегашните идеологическо-политически позиции (напр. либерализъм – консерватизъм, прогресивно – реакционно и т. н.) са просто остарели.“<sup>4</sup> Това означава, че всеки от участниците в дискусиата може да намери и намира противници в своята собствена и съюзници в противниковата политическа партия.<sup>5</sup> И още нещо, както подчертава Юрген Хабермас в своята появила се в разгара на дебата книга по проблемите на биоетиката *Бъдещето на човешката природа. По пътя към една либерална евгеника?* – лагерите в днешния дебат не са същите като тези при водения в средата на 90-те години дебат върху проблематиката на абортите.<sup>6</sup> Така че нито едно от големите досегашни идеологически и политически противоборства не е в състояние да даде ключ към разбирането и обяснението на изразяваните в него позиции. Те би трябвало да се разглеждат и схващат въз основа на аргументацията, която подкрепя всяка една от тях.

Трето. Католическата църква декларира чрез свои видни представители, че в дискусиата ще се стреми да изтъква не специфични конфесионално-религиозни, а най-вече философски аргументи, които са разбираеми и приемливи за всеки разумен човек, независимо от неговата религия. Позовавайки се на енцикликата на папа Йоан Павел II *Fides et ratio*, епископът на Айхщет Валтер Микста пише следното: “Особено в областта на етиката Църквата винаги е гържала на това, по основополагащи въпроси на човешкото действие да не защитава някакви специални учения, а да застава на почвата на онава, което е убедително или може да бъде направено убедително за всички хора като разумни същества.”<sup>7</sup> Така Католическата църква се обръща не само към католици-

те в Германия, а към цялото общество.

Нека сега още веднъж повторя, че днешните спорове върху биополитиката в Германия се съсредоточават върху проблемите за допустимостта на ПИД и “изразходването” на получени чрез изкуствено оплождаване ембриони за целите на научни изследвания и терапии. Независимо от това, че несъмнено става дума за два различни въпроса, все пак те имат общ фокус и той се състои във въпроса, дали е допустимо изобщо да се *умъртвяват* ембриони.

Застъпниците на искането за отслабване на законодателната защита на ембрионите в Германия изграждат своята аргументация главно от позициите на организираната около представите за антропологично вкоренени потребности и интереси *утилитаристката* етика. Ето как професорът по философия на правото в Хамбург Райнхарт Меркел изразява това: “Аз правя разлика между две принципи възможности за обосноваване на етиката. Първата от тях (към която се пригържам и аз) е ориентирана преди всичко към потребности и интереси. Тя се фокусира преди всичко върху фундаментални потребности, които са общи за всички хора – да речем оцеляването, предотвратяването на страдание, социалните ус-

---

4 Gottfried Künzeln, *Ausgewählte Aspekte der gegenwärtigen bioethischen Diskussionen*, in: *Synthesis Philosophica*, Zagreb, Vol. 17, 2002, S. 341.

5 Може би най-красноречивият пример в това отношение представлява драстичното разминаване в позициите, изразени от двамата най-високопоставени политици от социалдемократическата партия днес – федералният президент Йоханес Рау и канцлерът Герхард Шрьооер. Докато в една прочута своя реч, произнесена на 18 май 2001 година Рау се обявява решително против либерализирането на законодателството в областта на ПИД и защитата на ембрионите, по-малко от две седмици по-късно Шрьооер се изказва в парламентарния дебат в точно противоположния смисъл.

6 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, S. 57. Издателство „Идея“ подготвя скорошното издаване на тази книга на български език.

7 Bischof Walter Mixta, *Wider die großen Vereinfacher. Anmerkungen zur philosophischen Qualität der aktuellen bioethischen Debatte*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. März 2001*.

ловия на самоуважението и някои други неща. За моралността на дадено действие се съди най-вече с оглед на тези потребности.”<sup>8</sup> С оглед на тази обща позиция се формулира твърдението, че най-новите открития в генетиката дават възможност да се развият методи за лечение на редица тежки и нелечими до сега заболявания, каквито са например болестта на Алцхаймер или множествената склероза. Съществуващото силно ограничително законодателство обаче, според Меркел, било пречка за разработването и усъвършенстването на нови генни терапии, тъй като забранява използването на ембрионални щамови клетки за изследователски и терапевтични цели. Снемането на ограниченията обаче се налагало тъй като по преценка на учените от добитите от ембриони щамови клетки било възможно да се развият клетките на всички възможни видове тъкани на човешкия организъм, докато от така наречените “възрастни” щамови клетки можели да се получат само ограничен брой типове клетки. От всичко това се прави изводът, че е неморално да бъдат лишавани страдащи от тежки заболявания хора от съществуващи или достижими възможности за лечение. Меркел посочва като нормативни източници на своите изисквания класическото задължение да се предотвратява всяко страдание там, където това е възможно според принципа *neminem laede*, както и нашите морални задължения за оказване на помощ на страдащите.<sup>9</sup>

Никак не е случайно, че католическите автори виждат в лицето на утилитаризма в етиката главния свой опонент в биополитическата дискусия. Епископ Микста подчертава, че съсредоточеният около “фундаменталния” интерес на индивида за самосъхранение утилитаристки модел на обосноваване на човешките действия представлява всъщност една “фундамен-

тална редукция на схващането за човека”. Нито висшият смисъл на човешкото съществуване, нито пък същността на разумната социална природа на човека могат да се сведат до самосъхранението. Има нравствени феномени, какъвто според автора е приятелството, които изобщо не се поддават на обяснение чрез изтъкването на “коренния” интерес за самосъхранение.<sup>10</sup> Оттук следва изводът, че утилитаризмът по начало е негоден да стане основа за формулирането на убедителни нормативни положения, отнасящи се за защитата на човешкия живот и в частност на ембрионите. Той трябва да се схваща като израз на една пагубна “типична за Новото време идея”, чрез която в името на самосъхранението се разрушават основите на съвместния живот на хората. Тези основи според епископа трябва в последна сметка да се търсят в признаването на безусловната стойност на *човешкото достойнство*: “Църквата изисква едно недвусмислено Да за човешкото достойнство, тя изисква една държава, в която човешкото достойнство да е защитено безкомпромисно.”<sup>11</sup>

Епископ Микста наистина повдига двата решаващи нормативни въпроса, които са в основата на спора. Първият би могъл да се формулира така: дали от това, че науката предлага определени възможности за развитие на методи на лечение, следва с необходимост, че тези възможности трябва да бъдат използвани на всяка цена и при всички обстоятелства? И вторият, дали признаването на човешкото достойнство е нормативно изискване,

---

8 Ludger Honnefelder/Reinhard Merkel, *Verletzungsverbot oder Menschenwürde? Debatte über den moralischen Status der Embryonen*; <http://www.information-philosophie.de/>

9 Pak мам.

10 Bischof Walter Mixta, цит. no-zope.

11 Bischof Walter Mixta, *Wo sind die Dunkelmänner? Während die Vordenker des Embryonenverbrauchs Geheimpapiere zirkulieren lassen, spricht die Kirche klar und deutlich*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. Februar 2001.

което важи безусловно и може да се отнесе към всички форми на човешкия живот, в това число и към ембрионите?

Утилитаристкият отговор на първия въпрос, както видяхме, е еднозначно положителен. Автори като Меркел<sup>12</sup>, Норберт Хьорстер<sup>13</sup> и Андреас Кулман<sup>14</sup> смятат, че що се отнася до развиването и прилагането на генни терапии съществуват неограничени задължения към болните и страдащите и затова всяка една възможност за откриване на лечение трябва да бъде използвана дори с цената на унищожаването на ембриони. Те са готови да признаят не само "правото на здраве" за всеки човек, но и "легитимното желание" на всички родители да имат генетично необременени деца – нещо, което отваря вратата пред ПИД. За тях това са проблеми, които са от същия порядък като проблемите на техниката и когато се намерят средства за тяхното практическо овладяване, те несъмнено трябва да бъдат използвани.

Точно това обаче не приема професорът от Тюбинген Дитмар Мит, един от видните католически богослови. Той подчертава, че "онзи, който се занимава с етиката в биомедицината и биотехниката, е принуден да настоява на следното принципно положение: не бива проблеми да се решават така, че проблемите, които възникват от решаването на проблеми, да са по-големи от проблемите, които се решават."<sup>15</sup> За онези, които стоят на "ценностно консервативни позиции" ясен приоритет по отношение на "манипулацията на интересите чрез крайно проблематичното насърчаване на потреблението" има "съхранението на личното самоопределение на човека".<sup>16</sup> Ето защо ако техническите решения на медицински проблеми, които предлага науката, поставят под заплаха именно личното самоопределение на човека, те трябва да бъ-

дат отхвърлени. Мит има предвид преди всичко това, че манипулациите на човешката наследственост в ембрионалния стадий на развитие на човешкия индивид (тоест една възможна "положителна селекция"), предприети по инициатива на други, са необратими, така че в някакъв по-късен стадий на неговото развитие те не могат да бъдат коригирани в случай, че зрялата човешка личност знае за тях и не ги одобрява, именно с това личното самоопределение на човека би се оказало накърнено по неоправим начин.<sup>17</sup>

Към това Роберт Шпеман, може би най-известният германски католически философ днес, добавя още един съществен аргумент. Полемизирайки с Норберт Хьорстер, той пише: "Така например в рамките на ПИД [се формулира] сугестивното твърдение, че всеки човек имал право на здрави деца. Разбира се, такова право съществува точно толкова малко колкото и правото на щастие. Съществува право на *"resist of happiness"*, на стремеж към щастие. Но както стремежът към щастие не включва в себе си правото да се унищожава щастие на други, така и правомерният стремеж към здрави деца не включва в себе си правото да се убиват болни деца, за да се направи място за здравите ..."<sup>18</sup> Акцентът, който поставя Шпеман е наистина много важен – всяка манипулация на наследствеността засяга не просто даден индивид, но и други хора, а и, което е много по-съществено, наши-

---

12 Reinhard Merkel, *Rechte für Embryonen?*, in: *Die Zeit* vom 25. Januar 2001.

13 Norbert Hoerster, *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Stuttgart 2002.

14 Andreas Kuhlmann, *Unerträgliche Arroganz der Gesunden*, in: *Die Welt* vom 11. Mai 2001.

15 Dietmar Mieth, *Was darf die Genforschung? Über die ethischen Grenzen ihrer Anwendung*, in: *Forschung&Lehre* 11/1999.

16 Пак там.

17 Точно в това се състои един от централните аргументи на Хабермас против така наречената "либерална евгеника", който е развит подробно в споменатата по-горе негова книга *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001.

18 Robert Spaemann, *Wer jemand ist, ist es immer*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 21. März 2001.

те нормативни представи за човека изобщо.

Категориалният център на споровете за нормативните представи за човека като родово същество в рамките на германския биополитически дебат е понятието "човешко достойнство". Това съвсем не е случайно, тъй като това понятие има в Германия не само особена морална, но и огромна правно-политическа стойност. Поради важни исторически причини то е залегнало в основата на целия конституционен ред на страната. Първият член на Основния закон на Германия гласи именно: "Достойнството на човека е неприкосновено. Загължение на цялата държавна власт е да го уважава и защитава." Що се отнася до проблема за моралната допустимост на манипулирането на ембриони, поставя се въпросът, дали ембрионите следва да бъдат признати като субекти на човешко достойнство или не. От отговора на този въпрос зависи дали съществуват морални загължения по отношение на ембрионите и най-вече дали съществува загължението за абсолютна защита на техния живот.

Позицията на утилитаристите по този въпрос може да се формулира в две точки. Първо, за тях самото понятие "човешко достойнство" е едно твърде разтегливо и изискващо интерпретация понятие, то е толкова общо, че с него не може да се свърже каквато и да било представа. Поради това от него не могат да се извеждат никакви конкретни нормативни следствия. Само по себе си то е "конституционна лирика" или "нищо неказваща празна формула" (Хьорстер). И второ, носителите на човешко достойнство могат да бъдат само човешки същества, които притежават определени способности и качества, например способност за "самоуважение" (Нуга-Рюмелин)<sup>19</sup>, "интерес за оцеляване" (Хьорстер)<sup>20</sup> или "способност

за реагиране на посегателства" (Меркел)<sup>21</sup>. Оттук естествено следва изводът, че абсолютна защита на живота съществува само за хората, но в никакъв случай не и за ембрионите. На тази основа се пледира за един вид относителна или "степенувана защита на живота".

Именно в този пункт критиката от страна на католическите богослови и философи е най-остра. Първо, според тях съдържанието на понятието "човешко достойнство" в никакъв случай не може и не бива да се определя чрез приписването на определени признаци. То изразява "самоцелния" характер на битието на човешката личност и поради това не подлежи на никакви интерпретации. "Признаването на това самоцелно Азово битие е признаване на човешкото достойнство. Обвързването му с актуални емоционални състояния като самоуважението води точно толкова до логически противоречия, колкото си е чиста митология да се разделя битието на личност от битието на човек и битието на личност да се извежда едва ли не по магически начин от някакъв момент в хода на развитието, както фокусникът вади своите прочути зайчета от цилиндъра."<sup>22</sup> Ето и едно по-малко полемично, но не по-малко недвусмислено изказване по този въпрос, което може да се прочете в официалната позиция на *Конференцията на германските епископи*: „Всички опити да бъде „оптимизиран“ човекът физиологично или генетично с оглед на определени цели са посегателс-

---

19 Julian Nida-Rümelin, *Wo die Menschenwürde beginnt*, in: *Tagesspiegel* vom 3. Januar 2001.

20 Norbert Hoerster, a. a. O.

21 Reinhard Merkel, *Rechte für Embryonen?*, in: *Die Zeit* vom 25. Januar 2001.

22 Bischof Walter Mixta, *Wo sind die Dunkelgänger? Während die Vordenker des Embryonenverbrauchs Geheimpapiere zirkulieren lassen, spricht die Kirche klar und deutlich*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 8. Februar 2001.

тва върху човешкото достойнство.<sup>23</sup> Тази позиция се конкретизира като се защитава убеждението, че животът на човешкия индивид е изцяло определен в момента на оплождането на яйцеклетката и в неговото развитие няма никакви прекъсвания. По силата на дадената още от самото начало неповторима комбинация от хромозоми и поради пълната му генетична определеност индивидът има своя идентичност. Именно поради това понятието "човешко достойнство" трябва да бъде отнесено към всички фази от развитието на индивида, включително и към ембрионалната. Тъй като не може да бъде теглена ясна разграничителна линия между доперсоналната и персоналната фаза в индивидуалното развитие, животът на ембрионите трябва да бъде защитен абсолютно, както и този на вече изградената като пълноценна личност човек. "Има – пише Шпеман във връзка с това – един единствен критерий за човешката персоналност, а именно биологическата принадлежност към семейството на човечеството."<sup>24</sup>

Сходни или идентични по съдържание аргументи в полза на неограниченото признаване на човешкото достойнство се формулират и споделят далеч не само от католически автори. Не е случайно, че още в началната фаза на дебата вече многократно цитираният епископ Микста призовава за съюзници в борбата срещу утилитаризма в етиката онези етици, които определят себе си като "неоаристотелистите или нео-кантианци".<sup>25</sup> Така например, независимо един от друг Хабермас и Шпеман формулират съществения аргумент, че ако се допусне възможността за генно манипулиране на ембриони с цел "оптимизирането" на качества, това ще има за последица разрушаването на изначалната солидарност на човешкия род във всички негови генерации, доколкото днешните генерации по необратим начин ще определят живота на

утрешните. Ако обаче за секуларно и процедуралистски мислещия Хабермас главната опасност се състои в това, че ще бъде подкопан принципът на реципрочното равенство между в основата си автономните индивиди, принцип, върху който почива както моралността, така и свързаният с нея демократичен правов ред, Шпеман, а и редица други католически автори, разглеждат водените от "идеологията на външното щастие и чистата полза"<sup>26</sup> опити да се интервенира в природата на човека в контекста на определена метафизика – метафизиката на творението. Според тази метафизика цялата природа е Божие Творение и е предоставена на човека, за да я използва, стопанисва и се грижи за нея. Само че, и тук е решаващият пункт, човекът, макар да е свободен да променя природата според своите нужди и цели, все пак не е неограничен господар над нея. Затова той не бива да гледа на природата единствено от гледна точка на ползата, която може да извлече за себе си от нея, забравяйки за това, че именно като Божие творение тя е ценна сама по себе си. Това именно "забравяне" може да стане фатално, когато човекът направи опит да "оптимизира" собствената си природа. С този опит би се прекрачила онази абсолютна граница, която е дадена на човека като част от Творението. Ето защо по силата на това, че "всеки човек е сътворен и желан от Господа", на човека не му е позволено да прави всичко със себе си и от себе си – "човешката свобода на оформяне намира своята граница в неприкосновеността на човешката личност".<sup>27</sup>

23 Deutsche Bischofskonferenz, [http://dbk.de/stichwoerter/fs\\_stichwoerter.html](http://dbk.de/stichwoerter/fs_stichwoerter.html)

24 Robert Spaemann, *Gezeugt, nicht gemacht*, in: *Die Zeit* vom 18. Januar 2001.

25 Bischof Walter Mixta, *Wider die großen Vereinfacher. Anmerkungen zur philosophischen Qualität der aktuellen bioethischen Debatte*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 3. März 2001.

26 Gottfried Künzeln, a. a. O., S. 348.

27 Deutsche bischofskonferenz, [http://dbk.de/stichwoerter/fs\\_stichwoerter.html](http://dbk.de/stichwoerter/fs_stichwoerter.html)

## Репетицията. Реката, която тече към извора

### Маргарита Младенова

е театрален режисьор и е основателка – заедно с Иван Добчев – на Театрална Работилница “Сфумато”. Създател е на десетки авторски спектакли, като главен интерес в работата ѝ представлява драматургията на Чехов и Йовков, текстовете на Пушкин, Достоевски и Радичков, наследството на българската апокрифна книжнина, културата на каракачаните и др. Нейни представления са играни на сцените в Берлин, Париж, селектирани са на фестивалите в Авиньон и Нанси, срещали са се с публиката на Италия, Португалия, Япония.

М. Младенова е професор в Националната академия за театрално и филмово изкуство и в нейните класове се възпитават вече няколко поколения български актьори и режисьори.

С многобройните си национални и международни награди, както и с непрекъсващата си работа по съхраняването на единствената по рода си театрална лаборатория “Сфумато”, М. Младенова е считана за една от централните фигури на съвременния българския театър.

За мен репетицията е повече духовна, отколкото артистична практика. Този текст е опит да формулирам с думи защо мисля така, откъде идва това убеждение (или предубеждение), на какво то се основава. Да мотивирам твърдението.

Мотивът (за разлика от аргумента) е странно нещо – живо и самостоятелно. Той първо съществува, а после ти бавно го осъзнаваш.

Той е коренът на едно особено знаене – предчувствие, което настоява, напъга, ръчка, кара те да правиш, да действаш. Сякаш някой ти е имплантирал микро-чип, който съдържа “свито” цялото прозрение с всичките му бъдещи съдържания.

Или може би просто искам да изрека **похвални думи за репетицията** – зоната, в която протече и протича по-голяма част от даденото ми време.

Всъщност се опитвам да ослобя причините за едно **удивление**, което репетицията като хитроумно човешко изобретение поражда у мен вече много години. То (удивлението) е, което не ме напуска даже в ожесточението на провалите.

То съпътства катадневните опити да уловя практически същността на репетицията като **“другата възможност”**, като форма на друг живот; да разкодирам законите, по които се живее в тази специфична надреалност, да я различа от – и оприлича с – другите форми на духовен живот, да я **припозна**.

Може би е излишна уговорката, че приемам театъра като изкуство, а изкуството – като интуиция за битие.

Звучи добре и е лесно да се каже.

Първата голяма трудност за правещия е свързана с невралгичната **“точка на превключване”** между житейско и естетическо, проза и поезия, реалност и надреалност. Как от **“мук”** да се преходи **“там”**; какви са разликите; има ли преграда и как да прескочим или да се промъкнем зад барриерата на ясното и познатото – и ако успеем – ще можем ли да се върнем.

Репетицията е топла връзка между паралелни зони на съществуване.

В **“100 години самота”** на Г. Маркес кръвта на един от синовете изтича от раната, тече по земята и после **наголу** по улицата (гравитацията действа) и – **без да спира** – се изкачва **нагоре** по стълбите към къщата на майката.

Кръвта тече наголу. Кръвта не спира. Кръвта тече нагоре.

Явно от един повратен момент действието на гравитацията е обезсилено от друго действие на друг закон.

Метафората с кривата на кървавата диря ни дава няколко ценни ключа:

– Няма откъде другезде да се оттласнеш, да се **“засилиш”** – ще започнеш от достоверността на т.н. житейска реалност и нейните закони.

– Няма видима преграда, синур, междина на рязко превключване между **“реалностите”**. Не се прехвърляш от едни релси на други. Пътят е един. Битието е единно. Вишневата градина е цяла. Ние сме я парцелирали за прегледност или от безсилие да признаем, че нещо продължава отвъд

границата на погледа ни. И все пак съществува точка на невидимо преминаване от хоризонтално към вертикално живеене. В параболата на птичия полет тя отговаря на свръхнатоварения миг, в който птицата след засилването по земята увисва на милиметри над нея и с мощни махове на крилата **“загребва”** нагоре, вибрираща от битката със земното пригегляне.

– Магическата надреалност е продължена реалност, в която се съществува безусловно, само че по други закони. Тези други закони съществуват и **мук**. Само че те нямат задължителността на физически очевидности. Те са метафизика. Те са въпрос на личен изповедален избор, на вътрешно пре-подреждане на стойности, на другите **“избори”**. Животът по тези закони е по-краен, вълнуващ и наситен.

Като специфична практика репетицията притежава няколко качества, които освобождават духовната енергия на участващите в нея.

Първото от тях е **обратимостта**.

В пространството на репетицията всичко е поправимо.

Можеш да спреш, да прекъснеш, да се върнеш в началото, да тръгнеш към изхода по нови ходове на лабиринта. Над опита не тегне плашещото чувство на обреченост, необратимост, фаталност на избора. Друг риск освен да се изложиш – няма.

Животът в репетицията има изрова природа.

Веднага искам да оспоря твърдението **игра = репетиция**. Условността на сюжета, образа, ситуацията и обстоятелствата са само капан за безусловност на случващото се.

Знанието, че тялото "наужким" умира, че то може да се изправи в края на опита – го успокоява и "огързостява" да потегли след идеята, да ѝ се довери, да стане "мислещо" тяло-плът на другия живот. Този друг живот, разведрен от силата на контекста, значимостта на темата и възхновен от оригиналността на ключовия образ, е абсолютно безусловен като възможност.

Той не се съчинява, а се открива, извлича. Тъкмо това "извличане" е работният патос на репетицията. Целият пред-репетиционен етап на натрупване на познание – от текстове, снимки, вещи, други творби, спомени, сънища и случки – примери – има една-единствена цел: да събуди у актьора импулс с определена природа, сила и посока. Този импулс е безусловен.

Той е първоматерията на бъдещата творба. Всички методи на "бабуване" търсят да разбият ключалките (понякога ръждясали) на тайници, скринове, ракли и чекмеджетата в паметта или подсъзнанието – и да освободят "вътрешния човек", скритите съдържания. Да ги освободят в проявление на същинското личностно предназначение на всеки участващ. Вероятно това има предвид големият П. Брук с твърдението си, че Хамлет е във всеки от нас. Или Станиславски, когато говори за "превъплъщение". Удивителното откритие тук е в това, че ти не играеш този друг – (той е само текст). Ти го откриваш като друго свое измерение, като своя абсолютна потенция и така ти откриваш себе си като многовариантност, себе си като безконечност. **Себе си като продължение на себе си. И то тук – сега, в плът и кръв. Ти ставаш той.** Вълнението от това магическо – и реално – случване ускорява работата на творческата воля, връща на процеса великата загубена спонтанност на живеенето, възс-

тановява усета за пълнота. Вълнението като мярка за смисъл.

Самото превключване от аз – който се познавам, към аз – който се откривам като друг, необратимо разширява личностния обем, съотнася другояче новото съществуване с Енигмата на битието, премества погледа от собствения ти път към другия, другите, към универсума като "първа родина" на човека. Сменя се основният обект на живота като акция. Животът се отваря от **Аз** към **Ти**. Изкуството – от човекознание към интуиция за битие.

Друго феноменално качество на репетицията е свързано с трансформациите на време и пространство.

Големият френски театрал А. Арто нарича представлението апарат за пренасяне другаде.

Ако е така, то репетицията е **трансформатор на време-пространството**. Репетицията е живот тук-сега. Тя е **струпване на минало и бъдеще в сегашното**, загребване от преди и след, присъединяване на време и пространство.

Тук-сега и там-някога престават да си опонират, възстановяват своето битийно единство с неделима плътност. Тук Аз съм на неприлично, непоносимо скъсено разстояние от своя архетип; сюжетът на моя живот провижда първообраза си в митичния сюжет и узнава недвусмислено съдбата, грешката и бъдещето си. Пра-родител и пра-внук се запознават в тебе, зрението ти се отваря за откритието на част от цялото, малко от голямото, звено от веригата. Парадоксът на това узнаване е, че те напуска мелодраматичното чувство за самотност – веднъж завинаги. Ти си в ковчега на Ной и пренасяш памет за смисъл, който ти се

открива – не като последен отговор, а като чувство за смисъл, като удовлетворение. Това узнаване ни най-малко не накарнява твоеето личностно самочувствие. Обратно – то води следващото прозрение: човешката уникалност не е в сюжета, съдбата и финала на този сюжет. Те са известни, вече видяни и гонуснати. Уникалността е в собствения принос към битката за смисъл и одухотвореност на живота и в неповторимостта на твоя жест, на твоеето стоене срещу Сфинкса и неговите гатанки.

Този “метод” на наслаждане на сюжети като копия от оригинал, като чернови на една белова – осветява по друг начин прословутата театрална максима “**за пръв път**”. За пръв път не е бутафорно да реагираш на перипетията в сюжета като на невъзможна новост и да се претруваш, че не знаеш финала. Интелигентният човек знае възможните финали, знае края. И когато той “ти се яви” за пръв път, ти си в тотална акция да го предотвратиш или избегнеш – или ако не можеш – с цялото си достойнство да го погледнеш в лицето. **За пръв път е акция, а не реакция.** Такъв поглед снима от репетицията още едно предубеждение – че тя е дословно повторение на постигнатото. Репетицията е напредване към, през много неповтарящи се чернови жестове напипване на гестуса, абсолютния жест, прибавяне всеки път на нюанси и дъхове в поведението, домогване до тази **находка за истинност**, която все ни убягва. Оттук и един особен смисъл на **доверието като изискване**. В пещта на репетицията доверието е преса, натиск да се прояви латентната възможност – най-голяма там, където най-много вярваш, че може повече, че има ресурс. Доверието като свърхактивен инструмент на предизвикателство, единствено чрез което можем да се изненадваме един друг и всеки сам себе си да изненадва.

Безспорно самочувствието на репетицията като творчески акт, като естетическа реалност е пряко свързано с погема на духа. Може би от тази връзка трябваше да започна, но тя е като че ли най-очевидната, от само себе си – разбираща се. Тъкмо затова я споменавам мимоходом и само с един акцент – върху особената **радостна възбуда** на естетическото живеене, даже когато сюжетът е трагедиен. Ако е вярно, че усетът за красиво е вроден у човека (според Бродски естетическият човек предхожда етичния) и поетичното живеене е висше битие, то източниците на тази особена радост са в излизане от познатото, ежедневното, принудите на прозата; от възсъздаване с воля и въображение на друг космос в хаоса, конструиран не като низ от случайности, а по стоманените правила на самата творба, пружиниращи дълбоко под пясъка на видимото; от смяната на езика, чрез който се отправя посланието на съдържанията; от перфекционизма във владеенето на този друг език – с две думи – радостта от съзиданието, която често животът “заг прозореца” възгорчава – тя в буквалния смисъл окрилява духа, регенерира го, пребалансира важно и маловажно, преподрежда ценностните скали. Без тази радост волята метастазира в амбиция, духът се ожесточава. Затова театралният човек е весел човек – той знае хомеопатичното средство срещу унието. Когато в репетициите на Чеховата “Чайка” открихме, че метафората не е просто в птицата, а в динамичната “дъга” между прелитащата – простреляната – препарираната чайка – това не само освети смисъла, но и предопредели поетиката на спектакъла, кога към нососказанието.

Има един основателен въпрос: всичко казано за репетицията не се ли отнася с още по-голяма сила за представлението. Не.

Твърдението, че на сцената не може да се лъже, върху нея всичко се вижда, галеч не е безспорно. На сцената – уви! – често се лъже и почти никои не го забелязва. Да не говорим, че голяма част от зрителите иска точно това – да бъде лъгана. Конюнктурата на пълната зала е тема, изискваща отделен труд.

Тук ще засегна само “ревизиите” на абсурдното “всички го харесват”; бацилите на публичния успех като единствена цел и мярка, пораждащи суета и страх. И започва голямото дезертиране.

Повечето представления “рапортуват” пред своя зрител – и чакат неговото покровителствено одобрение. Там духовната експедиция свършва. Започва подмяната на “съм” с “изглеждам”, на **случването с имитацията му**. Спирам, защото тази тема ме ожесточава. Пък и няма “детектор на лъжата” в изкуството.

По-важно според мен е друго: репетицията е същинското представление в значението на **представяне, случване преди показването**. Практически репетицията е представление, срещата с публика – **представяне**. Затова в “Сфумато” се репетира непрекъснато – докато спектакълът съществува.

Огорчението ми от “положението на нещата” с театъра не бива да се тълкува като подценяване на зрителя. Тъкмо обратното: работният принцип на доверието като взаимно изискване при нас (в “Сфумато”) се пренася и към зрителя.

Смешна и нелепа е вечната тревога на театралата “дали и как зрителят ще разбере”. Тъкмо тя подценява човека, дошъл да съучаства в акта на особената среща. Първо – не сме чак толкова сложни и ениг-

матични, та да не ни разберат.

Второ – когато пред нечи очи **наистина** се случва Животът, той (зрителят) ще потегли и даже не всичко да разбира, ще “влезе”, ще **съучаства** с цялото си съществуване и всичките си сетива – защото всъщност той това иска – стига представлението да го “облъчи”.

Репетициите, които в “Сфумато” успоредяват целия период “на разпространение” – прогонват навика, озонират въздуха на представлението; развиват и усъвършенстват един или друг момент и внасят всеки път магическото “**за пръв път**”.

Всяка вечер целият маршрут трябва да се извърви тук-сега.

Зрителят като духовен съучастник, като участник в духовен ритуал – не е само въпрос на “**как го мислим**” театъра, а и на “**какъв го мислим**”, на **поетиката “Сфумато”**.

Нашите намерения – представления са особено “отворени”, пропукани недигактично; трепетно разчитащи едва **там, във възприятието** на всеки в залата – неповторимо да се завърши **неговият** спектакъл.

Актьорът също не може в тази конвенция да остане “талантлив изпълнител”, защото самото изкуство вече не е “изпълнителско”.

Той сега (след репетициите) е водачът на експедицията, която сюжетно свършва все при развързката, но като духовно дирене отива все по-другаде.

Няма друго обяснение фактът, че много от нашите зрители (кръгът “Сфумато”) гледат по няколко пъти едно заглавие.

## **РЕПЕТИЦИИТЕ НА „СФУМАТО“**

С Иван Добчев създадохме “Сфумато” най-вече за да можем да репетираме другояче – и впечатляващо дълго време репетициите действително бяха огнището в работилницата. Където и да “усягахме”, като номадите мълниеносно “обживявахме” пространството, с гръб към прозата на живота, с лице един към друг и към идеите си – отново и отново промивахме пясъка заради някоя златна люспица. Репетирахме **сладострастно**. Буквално **неописуемо**. Залагахме капани на “невидимото” и се научихме безпогрешно да улавяме присъствието му – по температурата на въздуха, по плътността на тишината, по природата на неподозираните енергии, които се отключваха у актьорите.

“Сфумато” – техника за рисуване на въздуха.

Работехме върху скрития обем на живее-не (принцип на айсберга); изостряхме слух за ехото на ставащото; “проявявахме” сенките на нещата. Пипнешком – и съзнателно – се стремяхме да постигнем четвърто измерение зад триизмерната видимост.

През годините “на босо ходило” извървя-

ваме свой път **от гушата – към гуха**.  
**От Човека – към Началата**.

Сега репетициите са по-сурови и мъчителни – много по-трудни от тогава: нагизихме в “нетеатрални” пространства – за да видим има ли театър в не-театъра.

Колкото повече граници преминаваме, толкова по-силно усещаме **жестоката телесност** на театъра (като неотменни изисквания на човешкото тяло и като елементарно битови условия, без които не може). Видимото си отмъщава заради незачитането му.

Въздухът на репетицията се пълни и с други болестотворни бактерии – на загубени самочувствия, заради падналия граждански статус на артиста; ожесточения от смесването на публична и творческа територии; от объркването на властови нагон и творческа воля; от всякакъв вид умори. Не е за чудене, щом самият живот, въпреки високите технологии, се връща към андрешковщината и аркашеството.

Усилието ни е да не се оставим да ни завлече, да ни отмести **принудата на прозата**. Това е сега нашата участ, в това е нашето участие в битката за духовност – битка за бъдеще.

## Солидаг

Една любовна история  
в 41 епизода

на М. с цялата ми обич

### Яна Букова

Завършила  
класическа  
филология в СУ  
"Св. Климент  
Охридски". Автор  
на стихосбирките  
*Дворците на  
Диоклециан*  
(София, 1995 г.) и  
*Лодка в окоето*  
(София, 2000 г.).  
Сред преведените  
от нея автори са  
имената на св.  
Максим  
Изповедник (от  
старогръцки,  
*Диспут с Пир*,  
София 2002 г.) и  
поетите Милтос  
Сахтурис  
(*Трудната неделя*,  
София, 2000 г.) и Г.  
Сеферис.  
Понастоящем  
живее в Гърция.

В градината на Солидаг светлината прозира зад коприната на небето като през абажур. От тази височина морето изглежда чупливо и неподвижно, с черния кораб, както върха на стрелата на времето да оставя линейната си, отслабваща следа. На кораба е Емилио, разгръщащ една книга с върховете на пръстите си и върху ризата му, на голо върху сърцето, Солидаг е избродирала с косите си едно грубо сърце с името си в него. Едната му ръка инстинктивно гали под грехата твърдата възлеста повърхност на избродираното, докато другата разгръща книгата и високо някъде платната плющат като плесници със смяната на вятъра.

Неподвижността е умение на хищниците, градината на Солидаг остава неподвижна в залеза, очаквайки нощта, преглъщайки на сухо, очаквайки нощта. Някой приятел влиза, за да разпръсне тъгата на Солидаг, която кръжи около лицето ѝ заедно с хладните безшумни мушици, които не можеш да прогониш по никакъв начин, дори ако скочиш, размахвайки непрестанно ръце, приличайки отдалеча на някой, който се кара с някого и прави все по-агресивни движения или на някой, който започва да полудява, най-вече на някой, който полудява. Приятелят целува коляното на Солидаг през плата на грехата и тя му позволява тази интимност както царцата хвърля през рамо шепи монети на тълпата, без да се обръща, без да поглежда неподвижното море, в което корабът изчезва по посока на времето, нито градината, която се стаява, нито приятеля, на когото една мушица, влязла в окоето, го кара да сълзи ведно с мъката му и казва с равен глас, лесен като изпускане на фруктиера върху плочите – подайте ми ножиците. Приятелят донеся ножиците, които някога ще отрежат един пъп, но сега са чисти и лъскави и на мястото си в тази къща, където всичко е на мястото си и Солидаг отрязва нишката червено, която изтича като струйка кръв между пръстите ѝ и се събира на червено кълбо в скута ѝ и, обърнала гръб на изчезналото море, на градината, където тъмнината се съгъстява, добивайки плът, на приятеля, чието око червенео разплакано в мрака, прибира ръкоделието си и влиза в къщата.

Приятелят остава сам, като парче мрак в градината, мислите му са подземни, не докосват въздуха, тичат по слепите си коридори, минавайки оттам, откъдето минават винаги, покрай мъртвата му жена сред корените на гардениите, покрай здравите, отстояли четири земетресения основи на фамилната му къща с три обитаеми и дванадесет необитаеми стаи, връщайки се там, където се връщат винаги, неизбежно, до мръсната земя под стъпките на Солидаг, пълна със слепи, безкраки, гър-

чеци се съществата, никога по-високо, никога докосвайки поне крайчеца от полите на Солидаг, която не се усмихва, когато говори и казва "Погайте ми ножицата" или "Трябва да спите по-малко, Ферейра, чертите ви стават невинни, сънят не ви отива."

В тясната си каюта Емилио е оставил книгата разтворена върху гърдите си под ниския таван. Мястото прилича на ковчег и мирише така, като неизползван, отгавна направен ковчег, само гето отдолу е вода, отгоре вятър и никъде земя, земята се отдалечава все повече, губейки съществуването си в тъмнината и отгоре ѝ стъпва Солидаг с малките си крачета, с винаги тесните си обувчици, сподавящи усмивката ѝ и казва "Няма от какво да се безпокоиш, Емилио, утре всички доказателства за случилото се ще са плод на въображението ти."

По гръб, вече в нощната си риза, без бродерии, Емилио усеща как собственият му мирис изпълва тясното пространство, мисли си, че сигурно това измъчва най-много осъдените до живот, това насищане по-жестокостко и по-сагустично измислено от всяко лишение, записва мислите си, започват първите вълни, люлеещи тясната му дървена стаичка и светлината на свещта, и ръката му, и почеркът му излиза пълен с вълнение, мисли си, че вълнението много често произлиза от други източници, съвсем различни от онези, които толкова лесно сме му определили, но не записва това в полето на книгата, една книга, която ще остане недочетена, която ще отиде на дъното на морето заедно с почерка му и останалите му притежания.

В трапезарията светлината с обичайните си ефекти, от свещите върху многостенния кристал на чашите, върху карамелената течност в сосиерата, по неоспоримата йерархия на приборите върху голямата маса, където клюновете на птиците ще оставят ругателните си надписи, където птиците ще стъпват необезпокоявани, с леко разтворени криле, затлъстели, мачкайки в едно под краката си храната и изпращанията си, върху изпъкналото огледало на сунника, гнездо за две или три поколения саламандри, където ще се събира и ще позеленява водата от липсващия покрив, но дотогава вечерята потвърждава порядъка на света както литургията в неделя, Солидаг обезкостява един гълъб с ловкостта, с която някои жени се освобождават от бельото си, поднася вилицата към устните си с едно малко мехурче светлина в ъгълчето, трябва да спите по-малко, Ферейра, да спите по-малко и да се храните повече.

Едва на третата чаша може да мисли човек хладнокръвно, не първата, която се удря в зъбите от нетърпеливостта на жеста, не втората, която свършва прекалено бързо, едва на третата, и то в началото ѝ още, можеш да мислиш вече върху мястото, което ти е отредено, да мислиш спокойно и не само това, но и да го приемеш и да стъпиш на него, хладнокръвен и невъзмутим, дори с известно опрощение, безразличен, изправен върху възлените, стъпил в бездната, върху свистящия вятър, сприятелен ве-

че с мястото си, което е единствено твое и на никої друг. Ферейра опира гръб в стената, без да обръща внимание, че ръката му постепенно затопля чашата, някъде едва доловимо – камбанарията в едно далечно село, един забравен часовник в необитаемите стаи – отмерва 12, новолунието подхожда на вечерта, един косъм светлина, очертаващ половината луна, но кръгът се откроява ясно, целият черен, отпива на малки гълтки, прецеждайки парещата течност през зъбите си, третата чаша е наистина най-добрата, Маурицио, казваше Мария-Лаура, коленичила върху пода, събираща сама парчетата от счупената ваза, без да повика прислугата, която сигурно така или иначе подслушваше зад затворената врата, събираща едно по едно листенцата на хризантемите, разпаднали се от удара в стената, ах, Маурицио, да можеше да спреш на третата чаша.

Търпението на Мария-Лаура беше толкова голямо, господстваща над едно сизифовско домакинство, където тъкмо кърпите биваха колосани и трябваше да се лъскаат сребърните прибори и после свършваше брашното, а трябваше и пресни зеленчуци от селяните и после смяна на плата на възглавничките в салона и веднага след това настройване на пианото, тогава, когато пръстта беше още чиста за подземните му мисли, целуващи голите стъпала на Солидаг, и дъхава, и пълна с невинни личинки и бъдещи кънове, беше толкова безкрайно търпението в големите ѝ, леко изпъкнали и толкова естествено пълнещи се със сълзи очи, зад черното стъкло на които измисляше, развиваше, разбираше с обич и му прощаваше всякакви прегрешения, без дори да го пита, и после, вечер, когато тялото му се блъскаше вътре в нейното, задъхано по следите на Солидаг, толкова огромно и героично беше търпението ѝ, без дори да прехапе устни или да свие юмруци, само изчакваща, толкова търпелива. Беше толкова огромно и свърши толкова внезапно с един дъжд, с една шапка, чиито рози изглеждаха увехнали, макар и от хартия, представи си само, една шапка с меланхолични рози, забравена на масата в градината, за да излезе навън в студения дъжд и после в къщата разпуснатите ѝ, потъмнели от водата коси, босите ѝ стъпала върху плочите, оставящи мокри следи с формата на неразцъфнали цветя, жалко, че не беше там да го види това, представи си само, Мария-Лаура, която обожаваше правилата, вадичките, стичащи се от грехите ѝ, седнала пред още ненастроеното пиано, но останалото го видя после, треската, напуканите ѝ устни, които даваха указания на прислугата за точното приготвяне на конфитюрите, за соса на печеното и за последните подробности от организацията на погребението. Не изпита безпокойство, когато загоряха всички яденета и първото, и второто, и десертът, нито когато затвори дванайсетте стаи и уволни по-голямата част от прислугата, сега, когато можеше понякога да целува коляното на Солидаг през грехата, найсетне хладнокръвен на третата си чаша, сам под черното си полнолуние, свободен от каквото и да било търпение.

Коремът на Солидаг растеше, измествайки въздуха от стаята, правейки стаята по-тясна, правейки все по-хълтнали гърдите на майка ѝ, никої не

идваше вече в къщата, само той, вечерята се проточваше непоносима във времето като писк, под бляскавите в светлината на свещите устни на Солидаг изчезваха оранжеви, зелени, жълти парченца зеленчук, розови, леко кървящи късчета месо, снежни, пухкави лъжички крем, Ферейра, не мислите ли, че се нуждае от още пудра захар? Ферейра, не мислите ли, повтаряше на себе си, говорейки на себе си, каква глупост, Господи, какво недомислие, Солидаг, да отвори бледата лунна презръдка на бедрата си, да даде всмукващата си, всепоглъщаща, обезкостяваща целувка на някого, предназначен за морското дъно, заедно с непрочетените си книги и недописаните си стихове и пръстена с камея на предполагаемия си гревен рог и смътните си, но със сигурност амбициозни презокеански планове. Неизвестно кога го научи Солидаг, може би от едно писмо, изправена до камината, може би от онази чуждоземна гледачка, чиито пръст приличаше на пръста на някаква праисторическа птица, приковавайки картата, вижте, има бисери вместо очи. Но Солидаг спестил припадък, остана права до камината, върху земята, която изчезваше под краката ѝ, която се люлееше и отваряше под краката ѝ, и после също, когато това престана да бъде метафора сред глухото утробно бучене на пръстта, сред пукнатината, която прорязва къщата точно на две, под небето, което се отваря над главата ѝ, посипана с бялата ангелска прах на мазилката, незасегната, там, където нещата се обръщат с главата надолу и действието приема нов обрат, защото безспорно се нуждае от обрат, така както беше стигнало до мъртва точка с безкрайните вечери, незасегната от петото и най-голямо земетресение за последното столетие. Солидаг, която излиза през мястото, където само допреди малко беше стената с големия прозорец към градината, навън, където е също толкова светло, колкото и вътре, без да се обръща, защото вижда вече ругателните птици, мърсящи храната си върху масата в трапезарията, саламандрите в сунника, яйцата на игуаната в скрина с колосаните дрехи, всичко е пред очите ѝ, всичко е ясно, няма нужда да се обръща, няма нужда един праисторически нокът да прикове картата и да каже виж, така ще стане.

Все пак успява да го отблъсне, без да се обръща, без да му говори, погребвайки майка си сама през един пъклен, нажежен, ненаселяван град, без нито сълза, следвайки сама каруцата и огромния си корем, и по-нататък, замервана от децата с камъни, Солидаг ще рогди прилеп, Солидаг ще рогди чудовище, раждайки сама в сянката на изкорубената къща не чудовище, едно дете, което сигурно има очите на Емилио, но няма глас, отрязвайки със същата онази, спомената в първо действие ножица мъртвото дете от себе си, сплитайки косите си, без да го повика нито веднъж, седнала на същото онова място, от което е оцелял единствено изгледът към морето, оставяйки го веднъж и завинаги зад гърба си, не ви чух, Ферейра, приближавате все едно стъпвате върху мравуняк.

Следват нови сцени, нови герои, един селянин с бухнала коледна брада и добра усмивка, сивото му магаренце, пътят, който се отваря пред Солидаг, отвеждащ нанякъде, неизвестно къде, но все пак нанякъде, кръвоте-

чението на Солидаг е толкова силно, че две ивици кръв се връзват под корема на магаренцето като панделка, брадата на селянина, която постепенно поглъща усмивката му и губи невинността си и става сатурска, Солидаг, тичаща сред все по-сгъстяващите се дървета, все по-грабливите храсти, оставяйки зад себе си червената нишка от кълбото, разплитащо се в утробата ѝ, кучетата, душещи следата, ловецът, който вдига Солидаг на ръце, много внимателно, косите ѝ опират в земята, Солидаг, която се събужда на съвсем непознато място, една колиба в гората, много бедна, много чиста, ловецът, който се надвесва с няколко горски плодове в шепите си, има добра усмивка, те всички имат добра усмивка в началото.

Не я последва, не още, сега, когато не стигат нито четвъртата, нито петата чаша, сам в необитаемата си къща, със слепите си мисли, цвърчащи по безкрайните разклоняващи се коридори, гризещ до кръв ноктите си, парченца кожа заедно с ноктите, все по-големи парчета от себе си, за да запълни времето, което е необходимо, подозиращ продължението, Солидаг на една слънчева поляна, хранеща дивите птици от ръцете си, незабелязваща сенките, които приближават, Солидаг, която привлича нещастията както цветето привлича насекомите, както кръвта привлича насекомите, както Солидаг привлича мислите му.

Тялото ѝ подивява сред пищните зелени листа, след късата светлина между дърветата, зъбите ѝ заякват от пресния улов, ръцете ѝ знаят как да пречупят гръбнака на едно малко животинче, как да приклеят една риба сред пяната между камъните, познава отровните плодове, които са по-красивите, сплъстените коси ѝ отиват, чернилката по лицето придава една сладка непринуденост на красотата ѝ, всичко е невинно, всичко свършва, една сутрин, с глухия тътен, с воя на дърворезачките, с веригите на багерите, взривовете, които пръскат тишината на хиляди парчета, които е невъзможно вече да се спят, Солидаг под киселинния дъжд, сред мъртвите птици наоколо, в една интервенция от друго време, която действието не е търсило, но може да понесе, отстъпваща пред безбройната им армия с работните им каски, с еднаквите им оранжеви униформи, пред трясъка на самосвалите им, взривовете, които отприщват реката и водата покрива дърветата, покрива колибата, покрива отшелника, чиято усмивка, странно, остава добра чак до края, докато изчезне под водата.

Солидаг в големия град, търкаща безкрайните дървени подове на една богата къща, изранените ѝ ръце, търпяща прищевките на една злобна господарка, ръцете ѝ обливани от любовните сълзи на един нерешителен господар с треперливи мустачки, Солидаг в малкия град, приведена над шевната си машина, възбена, тътен от копита през ниския прозорец, може би е време вече да тръгне да я търси на гърба на коня си по безкрайните прашни пътища, прекосявайки еднакви незначителни градчета, пристигащ винаги впоследствие, без да успее да докосне дори крайчеца на

роклята ѝ, примирен с ролята си да представлява потвърждение на случилото се в предишния епизод, закъсняхте, Ферейра, разбойниците току що я отведоха със себе си, закъсняхте, Ферейра, Доминго я продаде в публичния дом на Мама Леоне... Но винаги спокоен, с едно спокойствие, отделно от треперенето на ръцете му сутрин, от неизличимия пясъчен вкус в устата му, от цвърченето в ушите му, една увереност, която продължава да го държи върху гърба на меланхоличния му кон, защото всички те са второстепенни, и Емилио на гъното на океана, и клетата Мария-Лаура, и двете граждански войни непосредствено една след друга, и изнасилването, и доктор Морилию дори, чиито тънки чувствителни пръсти израждат второто дете на Солидаг, оправят спеннатите от пот коси върху челото на Солидаг, поставят върху ръката ѝ годежния пръстен в салона на огромната къща със захарни колони пред погледите на вкамененото му семейство, малко преди да намерят кого да отвлекат въстаниците за благородните си цели, изпращайки част по част тялото му на богатата фамилия, едно недоразумение за откупа, няколко изстрела в тъмното и се получава последният пакет, съдържащ главата на доктор Морилию. Но Солидаг спестява припадъка, край още една камина, в още една къща, която напуска, олюлявана от ветровете, които не знаят накъде да я отведат, почти безтегловна в паяжината на пътищата, изчезваща в сутрешната мъгла зад една тежка дворна врата, почти погълната от увивните растения, която се затваря зад гърба ѝ с ехидно скърцане, не зная, Ферейра, от това място ме побиват тръпки, има една жълта кучка, виеца срещу луната, има една тишина като след загасена свещ, не зная как да ви помогна, никои не би се съгласил да гоиде с вас.

Защото краят е негов, когато ще намери Солидаг под лунната светлина край огромното черно дърво, когато ще я вдигне на ръце, косите ѝ опират в земята, цялата му презръдка ухае на Солидаг, на ванилия и стипца, пътят на завръщането, който би искал да не свършва, старата фамилна къща със здрави основи, издържала вече пет земетресения, нуждаеща се само от боядисване, достатъчно просторна, за да побере едно безкрайно бъдеще със Солидаг, сега, когато краят е негов, когато господства сам без прекъсвания, без обрати над малкото си владение, толкова неотменимо негово, толкова лесно обхватно с поглед от прага на стаята. В гъното на стаята е Солидаг, бавачката току що е отвела за сън детето, което не е негово, което не се знае чие е, защото са били деветима в тъмното и двама грингос между тях, но го обича, със сигурност го обича, защото вече всичко е по-лесно, още на първата чаша. В гъното на стаята е Солидаг в люлеещия се стол, с красивата си цикламена рокля, с воалетката, скриваща половината от лицето ѝ, онази половина, неузнаваема след пожара в прокълнатото имение, нито следа от усмивка под воалетката, когато протяга ръце, когато разкършва тяло с едно лениво следобедно движение, обърната към светлината, закъснявайки да забележи присъствието му както винаги, хвърляйки му през рамо думите си като шепна монети, които трябва да се наведе, за да събере, които трябва да коленичи, за да събере, за Бога, Ферейра, затворете най-сетне тази врата!