



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

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

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Цочо Бояджиев

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

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2012 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

Списанието е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове се вписват в една единна (и единствено възможна) коректност. Материалите в списанието отразяват личните позиции на своите автори и независимо от възможните различия трябва да бъдат възприемани като покана за диалог.

© „Християнство и култура“, 2012

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

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

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Николай Трейман от Светите земи.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XI/2012/брой 6 (73)
ЛЯТО

КУЛТУРА

Християнство и истина	5
Писма до Е. М. Чоран. Две проповеди	Мари-Доминик Молине
Християнство и съвременност	21
Богослужението и съвременният човек	Владимир Вукашинович
Трагизъм и християнство (плюс няколко гуми за нашата инфантилност)	Марио Коев
Проблеми на Православието	35
Неизменното и временното в църковните канони	прот. Николай Афанасиев
Имало ли е алтернативно решение на българския църковен въпрос през Възраждането?	Димитрис Стаматопулос
Християнство и философия	57
Тъга и отсъствие	Стоян Асенов
Човешките ситуации	Добрин Тодоров
Християнство и общество	84
Дехристиянизация на смъртта в Европа: случаите на Великобритания, България и Румъния	Галина Гончарова
Бележки към етическите платформи на българските преходи	Атанас Стаматов
Християнство и изкуство	108
Живей като птица, умри като куче!	Божидар Кунчев
Дървото на живота. Ивовата кинопоема на Теренс Малик	Слава Янакиева
Медиен обзор	132



МАЙСТЕР
ЕКХАРТ

ПРОПОВЕДИ
И
ТРАКТАТИ

ПРЕДСТОЯЩО ИЗДАНИЕ В ПОРЕДИЦАТА
„ХРИСТИЯНСКА БИБЛИОТЕКА“
НА ФОНДАЦИЯ „КОМУНИТАС“
Мајстер Екхарт „ПРОПОВЕДИ И ТРАКТАТИ“
превод проф. Цочо Бояджиев

Мари-Доминик Молиние (1918–2002) е белгийски богослов, монах доминиканец, известен проповедник. Постъпва в Ордена на св. Доминик през 1944 г., след като учи философия в Париж. Автор на десетки книги с проповеди, достъпни на неговия сайт: http://pere-molinie.com/index_fr.php?nid=1, сред които: *Битката на Яков*, *Смелостта да изпитваш страх*, *Пленници на безкрайното*, *Избрах всичко*, *Огън върху земята* (размисли върху теологията на Отците в 10 тома), *Писма на отец Молиние до неговите приятели* (където е публикувана и кореспонденцията с Е. М. Чоран). Приятелството на М. Д. Молиние с известния румънски писател и философ скептик Е. М. Чоран (1911–1995) датира от годините на Втората световна война, както личи от предложените тук писма, публикувани на неговия сайт. Преводът на двете проповеди, които следват, е направен по изданието: *M. D. Molinie, Adoration ou désespoir*, CLD, 1980, p. 24-36.

Отец М. Д. Молиние

ПИСМА ДО Е. М. ЧОРАН

13.06. 1944 г.

Бог ни освобождава от апологетите (Дьо Монлеон)¹

Драги Чоран,

Онзи ден ти ми каза: Всяко възражение срещу религията отпада в гения, в който си в състояние да доловиш Божията любов. И аз го потвърждавам, изпреварвайки следното твое възражение: аз не долавям Божията любов.

Писмото ти предизвика у мен различни реакции и множество размисли. То изразява толкова искрена симпатия, че направо ми стана мъчно, че не мога да напусна манастира, за да те зарадвам. Ала какво да сторя, щом познах „Божията любов към нас“! „Да би знаела гара Божий“², казва Христос на самарянката... Да би знаел и ти, щеше да дойдеш с мен в манастира не за да подсилиш самотата си в света, а за да се отървеш най-сетне от нея.

¹ Жак дьо Монлеон (1901–1981) – френски философ, ученик на Морис Блондел, дългогодишен преподавател в Католическия институт в Париж. – Б.пр.

² Иоан. 4:10.

Множество идеи нахлуха в мен, докато четях твоето писмо, но малко от тях са истински необходими... Ще повторя само някои от тях: *Аз бягам от света, за да избягам от самотата, защото само любовта освобождава от самотата и само Бог ни е обикнал. Не търся екстаза, а мълчанието и мира на Бога, Който надхвърля всяко чувство.*

Смущавам се да произнеса всички тези гуми, защото виждам, че вече не говорим на един и същи език. И това е донякъде разбираемо, защото, виждайки, че не говорим на един и същи език, ти идваш със закъснение и така твоят анархистки жест е вече консумиран. Бих могъл да споря с твоята позиция, да разкрия нейните противоречия и безизходици, поне според мен... но защо? Не се спори с вярващ, а пак повтарям, че ти си вярващ и нищо не може да разколебае деянцията на твоята вяра: един наопаки вярващ, но вярващ. Ти не вярваш в живота, но вярваш в смъртта; не вярваш в любовта, а в омразата; не вярваш в смисъла на света, а в неговия абсурд. И ти *вярваш* в това в пълния смисъл на гумата, почти с фанатизъм – този латентен, но плашещ фанатизъм, срещу който се защитавах с предпазливостта на змия, с отказа си от крайни решения и с дълбоката си *привързаност* към ценности, които при това отричаш – живота, ума (и неговите изтънчености) и т.н.

И накрая, извини ме, че отговарям на един портрет с един портрет. Извини ме, че влязох в манастир и с това изкушавам авантюрата на надеждата. И най-накрая, имай милост, отхвърли апологетичните трактати.

Благодаря ти за твоята покана, която моите задължения на син и на постулант ме задължават да отклоня за момента.

Юли – август 1944 г.

Драги Чоран,

Надявам се денят, който прекарахме заедно, да е оставил добър спомен у теб... както у мен. Въпреки всичко съм малко ядосан на себе си, че не успях да ти обясня по-добре защо не мога вече да напускам манастира, и ще се опитам да го разясня по-добре в това писмо.

Винаги съм жадувал за нещо в моя живот. За нещо, което да ме опиянява, нещо силно и бурно, което иначе си остава непостижимо, но продължава да те очарова и скоро вече не можеш без него: нещо, което ме *държи* и вече не ме пуска; следователно аз съм по-скоро притежаван от него, отколкото го притежавам. Става дума за реалност, а не за мит на моето въображение, защото един мит е само нещо външно, той не може да те притежава.

Струва ми се, че всички герои на Достоевски са такива: необходимо им е вино, което да притъпява и потиска тяхната жажда за интензивен живот, необходимо им

е да преодолееят границите на човека, да минат отвъд тях, да опърлят крилете си с някаква отрова, само да са *по-силни* от човека: ангел или демон, няма значение! Те се загъхват в обвивката, дадена им от природата, потребно им е нещо друго.

Тутакси искам да отбележа, че те не могат да са подвластни на илюзията в своите търсения. Опитът в това отношение не може да ни мами: или се надмогваме, или не; или имаме работа с нещо по-силно от нас, или не. Това се усеща, *знае се* и не е възможна грешка. Оказва се, че гозата се увеличава до безкрайност, без никога да се стигне дъното. Ето защо и нашата безкрайна жажда се усеща и преодолява; затова тя се удавя в алкохол, от който се опияняваме, макар че както констатираме, тя само нараства при срещата с определен обект.

Ясно е, че този обект може да бъде само духовен. Тъкмо него търсят героите на Достоевски: безкраен в горделивостта или безкраен в любовта. Горделивостта и любовта са всъщност единствените две бездни, в които нашата жажда може да се потопи, без да ги изчерпи. Изборът е напълно свободен и всеки човек трябва да го извърши някой ден. Чувствените възжеления са голни и бързопреходни, колкото и налудничави или изтънчени да са те в сравнение с възжелението на горделивостта или любовта. Тези две възжеления са наистина неизчерпаеми, защото както едното, така и другото визират Бога – за да го унищожат или за да се унищожат в Него.

Аз избрах, благодарение на Бога, любовта. Но тъй като има риск да я обвържеш с чувствената любов, без да схванеш нейния *обективен* интензитет, който ни обзема и вече не ни пуска, по-скоро бих предпочел да кажа, че открих мълчанието... защото всъщност това е същото нещо.

Мълчанието е реалност, то не може да е илюзия. Само че за разлика от земните храни, то не е реалност, привличаща отдалеч и пуста отблизо. По дефиниция, неговият зов е твърде нежен и дискретен, за да го забележим по време на всекидневните възбуждения. За да го желаем, следва отначало да го вкусим; но колкото повече го вкусваме, толкова повече го жадуваме, а колкото повече го жадуваме, толкова повече се засищаме. Ала е ясно, че никога не ще изчерпим цялото възможно мълчание; то е по-обширно от нашето желание.

И ето ме вече пленник, защото неспирно трябва да черпя от изворите на мълчанието, откъдето се излива в сърцето ми тази жива вода, която Исус обещава на самарянката. Тук говоря за безспорни реалности, чийто опит не може да бъде определен като блян. Ако говоря за Бог, ти можеш да смяташ, че съм обзет от илюзия, че моят така наречен опит не е валиден и че проектирам върху реалността обекта на моето желание. Същото е, ако говоря за любов. Ето защо ще говоря единствено за мълчание: уверявам те, че не го желаех, поне съзнателно, при влизането ми в манастира. Днес, когато имам вече опит с него, колкото и да е малък и крехък, не бих го разменил даже срещу най-бурните опиянения в живота. То е наистина (имам предвид мълчанието на любовта, мълчанието на вярата) драгоценният бисер, заради който си струва да се размени останалото. Препрочети всички пасажи от Стария завет, където се възхвалява Мъдростта

(най-вече в началото на едноименната книга), като я заместиш с гумата мълчание, и ще разбереш за какво става дума. „Аз предпочетох мъдростта пред скиптри и престоли, и богатството смятах за нищо пред нея; драгоценния камък не сравних с нея, защото пред нея всичкото злато е нищожен пясък, а среброто е кал в сравнение с нея. Аз я обикнах повече от здраве и хубост и в избора предпочетох нея пред светлината, защото нейната светлина не угасва” (Прем. 7:8-10).

Ах, ако знаеше... Но за да знаеш, трябва да вкусиш, а за да вкусиш, трябва да мълчиш. Ето защо толкова бих искал да прекараш осем дни тук само за да помълчиш известно време, да се вслушаш в гласа на мълчанието, поне веднъж да имаш този сериозен опит. Той няма нищо общо с екстаза, който, напротив, е резултат от нервен и психически срив (дори при светците) и изобщо не е най-същественото при мистичния опит. Напротив, когато светците встъпят в духовен брак, те вече нямат екстази, защото тялото им привиква с този режим (ужасяващ за него!) на изтощаващото присъствие на Бог в гушата, което само по себе си е умиротворяващо.

Когато си пред твоето писалище, не твоят темперамент прави така, че то да е *там* и да е писалище: тази реалност е обективна, ти можеш да се облегнеш на нея, каквато и да е гушата ти и твоята психология. Същото е валидно и за казаното от мен. Мълчанието не зависи от темперамента или желанието: изпитвах ужас от мълчанието в света и все още природата ми страни от него. То е и тъкмо това ме утърва, не мога да мина без него.

Твой верен брат Молине, О. П.

Декември 1944 г.

Ти не познаваше мама, но си ми твърде близък приятел, за да не споделя с теб моето страдание. Смъртта е смазваща, абсолютна реалност: пред нея нищо не може да устои, освен вярата.

Получих твоето послание: но твоят мълчалив призив към метафизика на разомагьосване и бягство не попадна на мястото си... Пред смъртта не може да се вярва в привидности: трябва да се избира между нищото (вече не отправяно в дъното на картината, във философията, а на преден план, в пълна светлина, халюциниращо)...и Бог. За щастие вече избрах – или по-скоро Бог ме избра.

Как може да се забрави смъртта! Всеки говори за нея като че ли е безсмъртен: смъртта е винаги смърт на другите. Бях потресен да видя, че хората изпитват състрадание към мама, както богатите съчувстват на бедните, чувствайки се на завет. Ах! Безумци, които щом усетят натиск или са в безизходица, въздават слава на битието, но иначе въобще не го забелязват, в никакъв случай! И аз съм сред тях!

Твоят приятел

5 март 1945 г.

Драги Чоран,

Разбираема несъпричастност. Всъщност става дума за нещо такова, макар и не съвсем. Мисля, че ти разбираш християнството много по-малко, отколкото предполагаш, но пък си причастен към него много повече, отколкото изглежда... Ако само не отричаше априори значението на потребността и на желанието, гори и измамно. Не можеш да умираш от жажда, без да *жадуваш* нещо и без тази жива вода да не съществува *някъде*.

Когато св. Тома се пита какъв е източникът на злото, той отговаря, че това може да бъде само доброто. Всяка уцърбност почива върху пълнотата: твоят инстинкт на разрушител се обляга върху природата, която блика от дълбините на битието. Твоята гуша се върти нахалос по липса на обект и страда от това, защото произтича от битието и твоего желание се стреми към битието пряко волята си. Всичко това ти знаеш много добре. Най-показателното за което е, че не искаш да съграждаш, а искаш да рушиш поради отвращението си към ужасяващите *конструкции*, на които смяташ, че се е обрело човечеството, и които пак се гължат на любовта към битието и съвършенството.

Колко немощен е човекът всъщност. Ала я има и идеята за величието – гължаща се не на немощта като такава, а на чистото Битие, обвито в една неведома тайна. Поради което не е редно да се отгаваме на конструкции и аз нищо не конструирам, а трябва да търсим в съзерцанието сетния Акт, положен извън нас. Нещо, което ти всъщност правиш въпреки всичките ти поетични разрушения.

Какво ни носи тогава Христос? Едно напълно безумно послание на чистия Акт, и въпреки това достойно за своята трансценденция, защото е *необяснимо* (християнството не го обяснява, то подчертава гори, че е неразбираемо). Бог ни обича, чистият Акт стига до нас и гори не е необходимо да го търсим, а да го оставим да действа, да го оставим да погълне нашата гуша в Него.

Твой брат М. Д. Молине

Св. Яков, 16.04.1945 г.*Converte nos, Deus salutari noster*³

Няма нищо от твоего нещастие, което да не притежавам в моето щастие. Ти дефинираш живота като рухване в Бога. Но уподобяваш Бог на нищото, докато

³ Обърни ни, Господи, заради нашето спасение (лат.) – Б.пр.

Той е Животът и няма нищо положително в света и дори в твоето нещастие, което да не е неизлично в Него. Духовният живот е всъщност неизречимо рухване на нашата гуша в безкрайната любов на Създателя и Христос Спасителя. Вече не си себе си, изгубил си се, удавил си се в Бога. И ти си прав да виждаш в „живота“ отказ от това рухване: защото то предполага смъкване на преградите, с които сме свикнали, което е и истинската смърт на нашата независимост („който иска да спаси гушата си, ще я погуби“⁴).

Ти обичаш нещастие то си, защото предпочиташ да погубиш живота си, отколкото да го гадеш. Бог не ще ти отнеме никога привилегията да откажеш и да останеш затворен в своята самота: но това е адът. Тъкмо напротив, гарът, това е смъртта на нашата независимост; на нас ни е обратно в нашата паднала природа. И разберем ли го, това е началото на нов живот, раят на земята, „радост, радост, сълзи от радост“, както казва Рембо (или Паскал?⁵).

Струва ми се, че си близо до това да го разбереш, ако приемеш да се приобщиш чрез кръвта Христова, вместо да пазиш горделивостта на твоето нещастие. Всичко останало ти ще получиш стократно, но твоята горделивост трябва да умре и трябва да приемеш да бъдеш това, което си: „човек сред човеците“ (Достоевски), сиреч нищо пред Бога.

Съзнавам колко трудно е да те посъветвам да се молиш „по малко“. Молитвата изисква пълно обръщане, обрат, свеждане до нищо на цялото ти същество, тя изисква най-сетне да избухнеш в сълзи... От колко време не си плакал? Няма ли в дълбините ти някакво безчовечно закоравяване срещу най-простите и най-здравни човешки реакции? В сълзите има истина, сиреч освобождение, което никаква теория не може да разруши: човешките сълзи са тъкмо тази вода, която ни умива от първородния грях и ни възвръща непобедимата детска невинност. Препрочети, препрочети в *Братя Карамазови* епизода с убиеца, който първо се изповядва на стареца, а сетне го прави публично...

Може би разбираш, че твоят случай е сходен с този на всеки човек, който живее далеч от Бога. Ти се ожесточаваш срещу всяко чувство на справедливост и любов, тоест срещу Христос. Искаш да си безразличен пред неправдата, но за щастие, не успяваш, а и не искаш, надявам се, да постигнеш ужасяващото безразличие на тези, които студено вършат неправди. Но успееш ли да се *обърнеш*, в същинския смисъл на думата, да следваш естествената и свята наклонност на Живота, съумееш ли да разтвориш своето същество в Другия, който те надмощва, и то в уречения миг (който, струва ми се, не можеш да пренебрегнеш), тогава и за теб, както и за убиеца на Достоевски, ще има рай на земята, неизречима, свръхчовешка радост, „Христовият мир ще надхвърли всяко чувство“⁶.

Знам, че не е достатъчно да го разбереш, за да го сториш. Трябва да приемеш да

⁴ Мат. 16:25.

⁵ Цитатът е от *Мемориал на Блез Паскал*. Вж. Паскал, Блез. *Разум и вяра*. Превод Владимир Градев. С., Комунитас, 2010, с. 47. – Б.пр.

⁶ Сrv. Фил. 4:7.

умреш. Всъщност това, което Иисус иска от теб, е *да се откажеш от нещастията си*, както някои други се отказват от човешкото щастие, от радостите, очевидностите, свободата и най-сетне от живота, за да Го следват. Това е голяма болка за всички, но освободителна болка, който разкъсва обръчите, които втвърдяват сърцето ни и пречат да се обърнем към нашия Отец на небесата, както реките се вливат в морето, от което произтичат. Отказът от нещастията и от поезията на нещастията би бил за теб истинска и дълбока агония, разбирам го съвсем ясно. Но за всички нас подобна агония е условието да живеем и радостно да обичаме, което надмозва всяка еуфория.

Бих искал да дойдеш, когато изповядвам вярата си, и да ме видиш проснат ничком, за да разбереш, че това е жестът на самоизобличил се убиец на Достоевски. И този, който те търси, е Единственият абсолютно истинен, за да станем човеци, Единственият, Който ни гарява най-интимната ни потребност – да обичаме (нещо, което не можеш да отречеш, ти, който търсиш да избягаш от самотата си и чийто „нещастие“ и чийто източник е в това неутолимо изискване).

Но засега достатъчно. И както ти казах на 2 юли, ще бъда духом с теб.

Твой брат Мари-Доминик Молини

5 май 1945 г.

Драги Чоран,

Има нещо, в което ние вече не вярваме в ХХ в., но чиято реалност все пак ни боде очите – ефикасността на времето: вече вярваме само в мига, не искаме да бъдем търпеливи. От тази гледна точка ти и аз споделяме една и съща заблуда. И трябваше да мина през усилените изпитания на новицията, за да се науча, волю-неволю, на интелектуално търпение и да започна да разбирам малко по малко онова, което веднага не разбирах. Така в продължение на 10 месеца у мен се формира начатък на едно правилно разбиране за християнското учение, за това колко то е едновременно богато, дълбоко и просто.

Ето защо искам да призова и теб към същото търпение. И ти ще видиш тогава, че тази нагласа, единствената почтена форма на агностицизма, може да има дълбоки последствия: тя ти дава да проумееш, че може би ще схванеш впоследствие истина или реалност, която не си в състояние да възприемеш днес. Всичко това е съвсем просто и при това оправдано от опита, то е самата същност на интелектуалния живот. И все пак е вече смирение и надежда...

1945

Драги Чоран,

Обещанията на Христос са парадокси за човешката логика, но най-странното е, че ги виждаме вярно спазени. Нали Той е обещал стократно на хората от този свят, които изоставят заради Него братя, приятели, поля и домове. Всъщност ние имаме тук това, което богатите преследват напразно цял живот: освобождение от всички икономически грижи.

Бих искал да ти изложа много аргументи, да ти кажа много неща, но за какво? Истината е тук, няма две истини. Иначе гумата Истина не би имала никакъв смисъл (а е ясно, че тя има смисъл). Защото има една Истина, една-единствена, което произтича от нейната същност, но за да те убедя, първо трябва да те обърна, а не обратното...

Разбирам твоето предпочитание към Иван Карамазов, което дълго време споделях и аз самият. Това, което му придава дълбочина и притегателна сила, е неговата жажда за Живот, тъй голяма, че светът не съумява да я утоли, което предизвиква у него отvrащение към реалното, бунт и отчаяние: раздвоение, в което дори да се нахвърлиш върху всички радости и да притежаваш всемира, ти ще изпитваш само горчивина и не ще имаш нищо освен пияната на дните, която не е в състояние да те залъже.

Християнинът задържа онова, що е дълбоко в света, а изпуска парата. Иван намира мрака в лоното на светлината, смъртта в лоното на най-богатия живот, тъгата в лоното на радостта, нищото в лоното на свръхизобилието. А св. Павел казва: „Бог, Който някога заповяда да изгрее светлина от тъмнината, Той Същият озари сърцата ни, за да бъде светло познанието на славата Божия, проявена в лицето на Исуса Христа. Но това съкровище ние носим в глинени съдове, та преизобилната сила да се отдава Богу, а не нам. Отвред сме наскърбявани, но не стеснявани; в затруднение сме, но се не отчайваме; гонени биваме, но не изоставяни, повалени биваме, но не загиваме. Винаги носим в тялото си мъртвостта на Господа Исуса, та и животът Исусов да се открие в тялото ни. Защото ние, живите, непрестанно се предаваме на смърт заради Исуса, та и животът Исусов да се открие в смъртната ни плът, тъй че смъртта действа в нас, а животът – във вас... При чест и безчестие, при укори и похвали; смятат ни за измамници, но ние сме истинни, за непознати, а сме добре познати; смятат ни за умиращи, а ето, живи сме; наказват ни, ала не могат ни умъртви; озорчават ни, а ние винаги сме радостни; бедни сме, а мнозина обогатяваме; нямаме нищо, а всичко притежаваме⁷.

Христос те привлича дори със своя провал: така е, защото един човешки успех, един видим успех, е само прах. И в този план – човешки и видим – *Истината*

⁷ 2 Кор. 4:6-12; 6:8-10.

трябва да претърпи провал. Но *заг* този провал, и то без да го отменя, се крие успех, вече не човешки, а божествен и видим единствено с взора на душата; има порядък, който, за разлика от всичко човешко, не може да ни разочарова, доказателство за което е Църквата и св. Павел го изразява.

Иисус е дошъл да донесе Надеждата и истината: разпват Го на Кръста, но този Кръст покрива света и тържествува невидимо. Светът убива Иисус Христос, раждайки по този начин светците, които са невидимият живот на Христа. В това има някаква грандиозна „икономия“, някаква смазваща реалност, която осъзнаваме, за разлика от човешките построения, колкото повече се доближим до нея. Това е квасът, който скоро набухва всяко тесто. Християнството ни предлага реалност, на която отначало се съпротивляваме тъкмо защото е по-красива и от най-красивите ни човешки блянове. Наистина светците имат много по-голяма притегателна сила от Иван, но трябва да ги доближим и да се обучим, за да вкусим от това привличане.

Това, което най-много ни мами, е, че светците пребивават в мир, а мирът, който дава светът, е *отсам* безпокойствието и отчаянието; ние не схващаме, че техният мир е *отвъд* всичко това, че той отива много по-далеч от отчаянието, за да яви на всеки несъвършен взор какво може да стори такъв квас с човешкото тесто...

Не ми е трудно да призная своите безчестия, каквито е имало и все още има в моята закостенялост, в моята жажда и моя живот: аз страдам достатъчно много от тях. Но у мен има и едно чисто зрънце, което не идва от мен самия, защото съдържа най-дълбокото в моето съществуване.

Тук е отговорът на твоеото най-сериозно възражение. „Ако знаех – казваш ти, – че Бог е, че Той е, Който ме иска, или ако можех да Го обикна без моята душа (неразделна от вечното падение), тогава бих приел, че в твоя път няма нищо илюзорно и нищо нечовешко“. Аз обаче Го обичам с душата си (неразделна от вечното падение) и тъкмо поради това в „моя“ път има нещо много човешко и много мизерия; но няма илюзия – нито в моя живот (защото знам, че мизерията ми е „огромна бездна“), нито в моя дух: защото Бог ме иска, а аз го обичам с Неговата Любов.

Изправени сме тук пред най-дълбокото тайнство на християнството – тайнството на Светия Дух, чрез което Бог става по-близък с нашата душа, отколкото тя е със самата себе си. Така Самият Той идва към нас, а ние, въпреки нашата нечестивост, вървим към Него, защото Неговата благодат ни кара да вървим към Него. Ако квасът кара тестото да набухне, то е за да се уподоби на онова, което е най-съкровено в него, което е негова същност: всичко груго си остава тегобно и омърсено. Дори в обръщането има нечисти мотиви, но невидимото основание е спасено, и то в един миг, както се опитвам да ти покажа с всички тези мои размисления.

Това, което изисква време, е изпълването на нашата неблагогарна и мекушава

природа с Божия живот. Заплахата от повторно падение ни съпровожда до сетния ни час: всичко е възможно, един християнин може винаги да бъде погубен или спасен. Всичко става бавно, в продължителен период от промени, които подготвя, както при растенията, покълването, въпреки привидната неизменчивост. Изведнъж кълът изкласява: това са светците, експлозия на божествения живот сред прокълнатия свят.

Доктрината, която ти излагам (макар и с неясноти), позволява да си гадем сметка за всичко реално съществуващо – за нищетата на човека и сиянието на светците. Ти имаш дълбокото усещане, че ако се обърнеш към вярата, ще отидеш при Бога с цялата си нищета, която омърсява всичко, до което се докосне. И това е вярно. Ала заг теб самия, дълбоко и невидимо, ще бъде Бог: това е тайнството на предопределението. Ще спра да споря с теб в деня, в който ти изразиш „радикалната“ си безпомощност в следните термини: „Нямам благодат“. Това не изключва възможността да я имаш (и да я поискаш) един ден. Искам го от теб само за да усетиш безпомощността си в настоящето, което е единствената почтена нагласа. Но е необходимо това да не е просто една словесна декларация. Затова е добре да отидеш на село и да видиш как гъсеницата се превръща в пеперуда, което не е нещо по-необикновено, отколкото възраждането на човека. Тогава ще се убедиш, че животът е възможност за промяна и че последната дума никога не е казана... С други думи, че надеждата е оправдана.

Твои брат М. Д. Молниие

Две проповеди

Забраненият плод

За да разберем греха, трябва да разберем любовта, истинното, това, което дава всичко и иска всичко. Една подобна любов не търпи изневяра, нито равнодушие... и тъкмо такъв е случаят на Бога.

За да разберем какво причиняваме на Бога, когато съгрешаваме, трябва да си представим влюбени като Тристан и Изолда: ако единият предаде или вярва, че е предал, това е смърт...

В тази светлина можем да разберем понятието за вярност в Библията. Бог предлага своя завет на еврейския народ, както някой мъж предлага любовта си на една жена. Това е колкото тежко, толкова великолепно и страховито.

В хоризонта на всеки грях, достоен за това име, има следователно грях срещу Светия Дух, в който еврейският народ се е провинил и по причина на който е умрял Христос. А отправна точка на всички наши грехове е един грях на нашите първи предци, който също е бил грях срещу Светия Дух. Ето защо той е имал толкова тежки, ужасяващи и в някакъв смисъл невъзстановими последици: чак до

свършека на времената този грях ще тегне над нас.

Нашите първи предци са могли да се молят, усещайки присъствието на Бога в дълбините на сърцето си. Това не е възпрепятствало помръкването на вярата им: те не са разбирали всичко. Когато си в помрачение, можеш да си задаваш въпроси, и то опасни въпроси. Има хора, които полудяват, защото си задават тъкмо такива въпроси: най-често това са гениалните хора и затова се боим от гениите. Прокълнатите художници например: Рембранд, Гоген, Ван Гог, Модigliani (да не говорим за сюрреалистите) са били обзети от предусещането на нещо, на някакъв друг живот, желанието за който ги е карало да полудеят.

Нашите първи предци са били в сходна ситуация. Те са имали всичко, което са искали, ала винаги са предусещали нещо друго, което все още не им е било дадено и желанието за което толкова силно ги е изяждало отвътре, че без смирение те наистина са рискували да полудеят... сиреч да съгрешат. Ала са били предупредени: „а от дървото за познаване добро и зло, да не ядеш от него; защото, в който ден вкусиш от него, бездруго ще умреш”⁸. Този плод е бил нещото, чието предвкушване е подлудявало гениалните хора. Ето защо на змията е било толкова лесно да ги накара да престъпят забраната и да посегнат към този плод.

Славата

Да предположим сега, че те бяха отхвърлили изкушението: какво щеше да се случи? Един ден може би Бог щеше да им каже: „Защото се подчини, защото можа да се откажеш от този плод, е, добре, аз ти го давам, искам да го сложиш в уста: отвори я широко, отвори сърцето си за безкрая, защото безкрайното ще влезе в теб. Най-важното не е да сложиш ръка на този плод, защото моето желание винаги е било да го изядеш... или по-скоро той да те изяде, защото това е поглъщащ огън”. И когато плодът на вечния живот проникнеше в устата, сърцето и вътрешностите на човека, те щяха да се изпълнят с огън, защото един невероятен шок тутакси би предизвикал преобразяването на клетото човешко тяло в славно тяло; промяна, която алхимиците са търсили и все още продължават упорито да търсят, макар да знаят, че тя е съмнителна – нали херувимите бдят пред райските двери с огнени мечове, за да презградят пътя към дървото на живота.

Така нашите първи предци, ако бяха верни, нямаше да познаят смъртта, но познаха нещо друго, което се нарича *слава*. Ние, ние ще умрем, сиреч ще се обърнем в прах: това е нашият начин, като грешници, да изминем пътя, който ни отделя от славата. Това е скръбно и все пак по-малко опасно и не толкова ужасяващо, колкото пътя, отреден на нашите първи предци. Обръщането във вечността, обръщането в безкрайното винаги буди страх и може да завърши с катастрофа. За да се избегне тази катастрофа, Бог им предлага вярата и смиренното: те са им били дори още по-необходими, отколкото на нас, които ще умрем. При подобно пътуване дори най-малкото отклонение, най-малката изневяра води до експлозия, лудост и вечна смърт. Нашите първи предци е трябвало да затворят

⁸ Бит. 2:17.

очи, да се оставят да ги хванат за ръка в мрака на вярата и да кажат на Бога: „Това начинание е над моите възможности, оставям се изцяло на волята Ти, това е едничката ми сигурност“. Тогава щяха да постъпят като Авраам, щяха да се надяват, противно на всяка надежда, и биха се озовали на Небето.

Опасността

Не разбираме заплахата, на която са били изложени първите ни предци; вярваме, че те са водили прекрасен живот (което е вярно), който е бил лесен (което изобщо не е вярно). Ние сме толкова далеч от Бога, че сме далеч и от опасността, която Той представлява. Представете си една планина: ако искате да я покорите без водач, ще загинете. А ако не искате да се подчинявате, не тръгвайте в планината!

Друго сравнение: електростанциите. Те са оградени с решетки, на които има предупредителни табели с черепи. Ако влезете, без да ви съпроводят, рискувате да бъдете изпепелени.

За да възпита своя народ, Бог е обединил тези два образа на Синай – планината под високо напрежение, заобиколена с мълнии, гръмотевици и прегради, за да не се приближава никой: забранено е да се влиза; смъртна заплаха.

Бог е създал електричеството, атомната енергия и всички звезди, които са слънца. Той е много по-бурен от всички тях. Огънят ни радва, когато си остава на дистанция: тогава танцува и ни топли. Такава е била ситуацията на първите ни предци, вкусили от близостта с Бога... но с желанието да се приближат до огъня и да влязат в него, което е вече опасно. Ако искате да се разхождате по слънцето, ви е необходим защитен скафангър. Казах още в началото, че ни е необходим водач, за да търсим Бога. Но такъв водач ни е необходим още повече, когато Го намерим, защото сме изложени на заплахата да умрем или полугеем!

Всичко това може да ни изглежда далечно. Ала веднъж дадох опрощение на греховете на човек, който умираше след катастрофа край пътя и след пет минути той вече бе мъртъв. Ако бях пътувал на автостоп заедно с него, едва ли щяхме да говорим за тези неща. Щях да си кажа: „Той не е готов, не е съзрял, ще ми каже, че всичко това не му минава през главата“. Четвърт час по-късно той знаеше за това повече от мен...

Трябва да се избира. Извън вярата аз не мога да знам какво има след смъртта. Идеята да изпаднам в нищото е необоснована, но пък тази да се впуснем в безкрайното и да се явим пред Бога изглежда непоносима. Откровението ни казва: толкова е страховитото, че за да влезем в светлината, трябва да се смалим, да затворим очи и да бъдем водени от някого другого.

За нас водачът е Христос и Църквата. Нашите първи предци и Авраам не са имали нито едното, нито другото, те са били сам Бог. Да се оставиш да те водят със затворени очи е налудничаво, но това е единствената нагласа, която ни защитава от една друга лудост – лошата, която се нарича аг.

Нашите първи предци не са го знаели: те са послушали змията, която им е казала толкова човешки неща, насърчавайки ги да избегнат всяка лудост – добра или лоша. Трябва ли наистина да се сведем до нищо, да изчезнем в мрака, да се изложим на подобно унижение? Не можем ли да постъпим другояче и да си кажем: „Не искам чак толкова...”, посягайки към забранения плод от любопитство, защото изпитваме желание и се надяваме после всичко пак да си гоиде на мястото.

А ако Бог каже: „Не, не е възможно”, започва един вид бунт, надига се ропот срещу Бога – ропот, който змията подклажда. В някакъв смисъл един приятел, който дава всичко и иска всичко, става малко досаден. Изпълваме се с желание сами да градим живота си и да следваме пътя си: „Всеки по своя път, не мога да следвам другияго...”.

Чистите духове

По повод на змията би трябвало да ви говоря за ангелите и гемоните, за да обясня разликата между греха на нашите прародители и този на Сатаната. Най-грубо казано (без да съм убеден, че теолозите могат да го сторят по-добре), Сатаната е съгрешил от интелигентност, а нашите прародители – от глупост – това е едничката разлика. Иначе това е същият грях.

Но разликата е сериозна: ако грешиш от интелигентност, си погубен завинаги. Ако грешиш като глупак, дори срещу Светия Дух, Бог може да ни спаси: „Отче! прости им, понеже не знаят, що правят”⁹.

И все пак този грях е от порягъка на греха, извършен от Сатаната, защото именно Сатаната е подал ръка на нашите първи предци, за да се издигнат те до величието на неговия бунт. Демонът е наставник, при това наставник по *достойнство*: „Вярата, подчинението, смиренieto, това да станеш като дете, всъщност не е достойно за теб”. Хората не са го проумели много добре, но достатъчно, за да разпнат Иисус Христос. Без греха на Сатаната не бихме проумели нищо от християнското послание. Ако ставаше дума само за слабост и за човешка глупост, Бог би могъл да ни спаси и без да се качва на Кръста. Но е имало бунт, а бунтът не се лекува като болест, нито като слабост: бунтът се лекува само с дара на обръщането... и този дар е тежобен – дори за Бога – защото изисква Кръст.

Нашата нищета не е от толкова голямо значение. По-тежкото е, че сме в състояние да кажем *не* и все повече да се ожесточаваме. Ето защо не сме в състояние да се пречистим без Христос на Кръста...

Двете бездни

Спасението на езичниците

Авраам е чул Словото Божие две хиляди години преди Иисус Христос. А всички

⁹ Лук. 23:34.

поколения, изредили се след него? А всички тези, живели по времето на Авраам, без да чуят нищо? Откакто неговото потомство се установява в Египет, то става народ, макар и един съвсем малък народ. Според евреите всички други (езичниците) е нямало да се спасят освен по изключение.

В наши дни трудно понасяме тази идея. В нашите очи вечното спасение трябва да се демократизира, както всичко останало. Но времето на св. Павел не е било демократично, тъй че провъзгласяването на спасението на нациите, на всички нации, би изглеждало стъписващо. Тогава е изглеждало даже невероятно да се каже, че е достатъчно да повярваш в Иисус Христос, за да бъдеш спасен. Мисионерският инстинкт на Църквата я насочва към всички народи, но задачата съвсем не е била изпълнена и много хора така и никога не са чули да се говори за Иисус Христос. Дори и днес цели народи не са докоснати от Евангелието.

В така наречения християнски Запад множество личности не са били евангелизирани или пък са били евангелизирани неудачно, което е още по-лошо. Да бъдеш затворен от младини в едно противно, задушно (или налудничаво) християнство, не означава да бъдеш реално евангелизиран.

Как тогава всички тези неудачно или съвсем неевангелизирани хора ще бъдат спасени? Отговорът ни е даден в Катехизиса: тези, които практикуват религията си правилно, следвайки знанието си за добро и зло, което Бог е дал на човека, могат да се надяват на спасение.

Вечното нещастие

От две хиляди години Църквата без отклонения следва традицията. Ето защо ще се опитам да ви отговоря отвътре на тази традиция, без да си позволявам никаква особена свобода по отношение на нея.

Но преди да отговоря на въпроса как хората ще бъдат спасени, би трябвало да спомена *как те ще се погубят*. Това е един съществен, а интелектуално дори много по-лесен въпрос. Ако нямаме смелостта да виждаме ясно в това отношение, би било опасно да се питаме как хората ще бъдат спасени. Ако идеята, че можеш да се погубиш, няма достатъчно ясен и категоричен смисъл, то тогава и идеята, че хората могат да бъдат спасени, не би била нищо повече от симпатичен брътвеж. Следователно трябва да говорим за ада.

Първата евангелизация, която получих в най-ранна възраст, беше чудесна: нито твърде янсенистка¹⁰, нито твърде хуманна. Имаха смелостта да ни учат на метафизика, такава, каквато малките деца разбират много по-добре от възрастните (нещо, което Огюст Конт добре е разбрал, отъждествявайки метафизика и инфантилизъм). Така че успяха да ми разкрият присъствието на вечността.

Със или без вяра, вечността предизвиква у нас истински световъртеж. И наис-

¹⁰ Янсенизмът е доктрина на Корнелий Янсений (1585–1638) – фламандски теолог и католически епископ, който тълкува твърде тясно Августиновото учение за благодатта – малцина са избраните, но благодатта действа в тях безотказно. През 1659 г. янсенизмът е осъден от Католическата църква. – Б.пр.

тина е необходим хлороформ и стресът на градската цивилизация, за да бъде удавен този световъртеж в полудрямката на човек, заспал във ваната си. Ако след смъртта идва нищото, е, добре, това нищо е вечно. Опитайте се обаче да го помислите сериозно и вие ще видите, че и най-лошите ужаси са нищо в сравнение с ужаса, породен от тази мисъл. Осъденият на смърт, за когото говори Достоевски в *Идиот*, този, който знае, че след една секунда ще се потопи в нищото завинаги, тъкмо той заявява, че би предпочел и най-големите страдания пред това вечно нищо.

Ето защо, ако вярвате в нищото, ви се завива свят, а ако вярвате в Бога – още повече. Но нищо не се променя, ако не вярвате в ада: световъртежът при мисълта за ада е само една *по-въображаема* форма на онзи световъртеж, който изпитвате (независимо каква философия изповядвате) при мисълта за вечността.

Православната светлина

Ако е така, накъде да поемем? Никои никога не ни го е обяснил. Що се отнася лично до мен, аз срещнах романите на Достоевски, а чрез тях и православната традиция. И дори бих могъл да кажа, че Православната църква ме обърна към вярата: във всеки случай именно тя, чрез Достоевски, ми помогна да приема ада. Тази Църква дълбоко вярва в ада и нейната вяра ми се струва по-приемлива от тази на католиците, дори да ме кара да изтръпвам.

Католицизмът, който познах на дванадесетгодишна възраст, беше белязан от янсенизъм и от obsесията от Лутер: ако не знаете да бъдете силни и да господствате над плътта си, сте обречени на мъки. Това е една госта отчайваща и направо демонична идея. Греховете на плътта могат да са и често са сериозни грешки: но да кажеш, че си обречен заради това на мъки, е госта демонично. Първо, защото никои не знае нищо, и второ, това ни отклонява от най-същественото, което православните помнят много по-добре, отколкото латинците.

Православните казват: „Ако ожесточите сърцата си, рискувате да бъдете обречени на вечни мъки“. Това е съвсем друга светлина. Има множество смъртни грехове и трябва сериозно да се иска прошка за тях. Но ето какво се изисква преди всичко от нас: да не ожесточим сърцата си, да знаем да поискаме прошка. И естествено, че не трябва да постъпваме като Лебедев от *Идиот*, който повтаря: „Аз съм низък! Аз съм низък!“, без ни най-малкото намерение да се промени. Трябва да оплакваме греховете си, но за добро: това означава да имаме „плътско сърце“, което е необходимо и достатъчно условие, за да бъдем спасени.

Православните са убедени (романите на Достоевски го показват добре), че всичко зависи от човешката свобода, от ужасяващата власт на свободата. И тъкмо защото има благодат, ние не можем да бъдем спасени без благодат, но пък благодатта никога не насилва нашата свобода. Кое е ужасяващо, защото трябва да избираме между *две бездни*, но тъкмо ние сме тези, които избираме. Православните ни поставят в подножието на стената и ни карат да изберем: или да ожесточим сърцето си, с което рискуваме във вечността, или да го от-

Ворим към призивите на благогатта.

Психологизмът, обзел Запада, е довел до помръкването на тази истина, на идеята, че онова, което правим на земята, не е чак толкова сериозно от гледна точка на вечността (то е сериозно от земна гледна точка, но така започваме да възприемаме като сериозни само нещата от този свят). Западната медицина постепенно ни внушава, че ние сме само пакет от хормони, психоанализата си играе с комплексите ни и следователно грехът, в пълния смисъл на гумата, не съществува. А ако грехът не съществува, тогава и любовта не съществува: ако любовта не е свободно решение, тогава тя не е нищо. Защо тогава да обръщаме внимание на така наречената свобода, щом чрез неизменния механизъм на прелъстяването можем да се сдобием с каквото поискаме?

Латинската църква постига съгласие по всичко това с Православната църква... но друго е с хората на Църквата. Църквата признава, че ние зависим от нашите тела. Въпреки това, доколкото знаем да употребяваме разума си, винаги имаме власт да се отречем от тялото си, ако то дерайлира. Ала тъкмо тази власт е съмнителна, защото не става дума нито за тялото, нито за слабостта: ние сме свободни да се отречем от тялото си, както сме свободни да се отречем от гущата си. Има неща, които ни тласкат към злото: ако им се погдваме, ставаме лоши. Но има и неща, които ни тласкат към доброто – и ако ги отблъснем, ние не сме слаби, а сме закоравели. Тъкмо тук е смъртта, вечната смърт.

Тук вече има риск. Ако доброволно и системно, в продължение на години аз ожесточавам сърцето си, рискувам наистина да го ожесточа завинаги. Ако ми кажете, че това не е вярно, че дори в най-лошия случай не съм изложен на никакъв подобен риск, тогава простете ми, но аз ще се разбунтувам. Защото това би означавало, че аз съм нищо, че нямам величието да бъда свободен. И тъй като усещам, че това не е вярно, че величието да бъда свободен ми е дадено, тогава аз искам да бъда свободен и отказвам тази успокоителна философия, пред която предпочитам риска да бъда изложен на вечни мъки: небето има цена за мен, ако съм достатъчно голям, за да мога да уда в ада. Съвременните хора искат да си придадат фалшиво величие, но си отказват истинското, защото се боят и са страхливци в смисъла на Апокалипсиса. Да си в състояние да отидеш в ада е величие, което те не желаят. А изглежда, че Бог ни го е дал: това е истината. И смирението е също истината: ето истинското смаляване, онова, което води към небесата, което предполага да бъдем като деца и да не ожесточаваме сърцето си, което ни дава величието да бъдем свободни и отхвърля мрачното величие на вечния бунт.

Превод от френски: Тони Николов

Прот. доц. г-р Владимир Вукашинович е роден през 1967 в гр. Петровград (обл. Банат, Република Сърбия). Завършва Православния богословски факултет в Белград. От 1991 г. е свещеник в Нови Сад и заместник отговорен редактор на издателската къща на Бачка епархия и на едноименното богословско списание *Беседа*. Защищава магистърска работа на тема *Литургическото обновление на XX век* и докторска дисертация на тема *Библейското и светотайнственото богословие в Карловачката митрополия през XVIII век*. В момента е доцент в Православния богословски факултет на Белградския университет по християнско изкуство. Публикува много научни статии, студии и монографии в областта на литургическото богословие, християнското изкуство и историята на сръбското богословие. Превежда богословска литература от английски език. Автор е на книгите: *Лекарство за безсмъртие* (1994), *Литургичното обновление през XX век*, *История и богословски идеи на литургичното движение в Римокатолическата църква и взаимоотношението им с литургичния живот на Православната църква* (2001, с превод и на руски – 2005), *Литургия и култура: дванадесет погледа* (2003), *Живеене на небесата (църква, наука, политика)* (2007), *Сръбското бароково богословие* (2008).

Прот. Владимир Вукашинович

БОГОСЛУЖЕНИЕТО И СЪВРЕМЕННИЯТ ЧОВЕК¹

Понятието *богослужение* е реляционно и самото то показва, че в богослужението участват два фактора, които са във взаимно отношение – Бог и човекът. Така всяко проучване на взаимното отношение между богослужението и човека във всяка епоха, а и в нашата, предполага като изходна точка едно специфично богословие (в световасилиевия смисъл на тази дума = триадиология) и антропология.

Настоящото изложение има следните богословски предпоставки: Бог е Творец на света и човека, извор на живота и на битието за света, крайният смисъл на всичко съществуващо. Мотивиран от любов и от желанието да бъде вечно със своя възлюбен човешки род, Той не ни оставя дори когато сме отстъпили от Него, а винаги и по всякакъв начин се грижи за нас². Бог чрез начина на Своето съществуване, чрез свободното и любящо взаимно отношение на трите божествени личности Отец, Син и Дух Свети, е прототип и идеал, образец (икона) за човешкото съществуване. Човекът е призван да осъществи такъв начин на съществуване (подобие) в Църквата, която е светодуховно конституираният

¹ Прот. Владимир Вукашиновић, *Богослужение и савремени човек*, В: Вукашиновић, Вл. *Литургија и култура*. Београд, 2003, 11-21.

² Sanctus, *Литургия на св. Василий Велики*.

Богочовек Иисус Христос, богослужебно свето колективно Тяло, чиято Глава е Той, и по този начин да осъществи своето най-дълбоко и изначално предназначение или както казва св. Максим Исповедник: „В Църквата винаги присъства невидимата благодат на Светия Дух, особено по време на свещеното събрание, което променя и преобразява всеки от присъстващите и истински го претворява за по-пълно богоподобие съобразно самия него”³. Следователно богослужението не е нещо акцидентално, нещо външно, нещо, което е една от поредицата възможности за човешкото битие, а напротив. Богослужението е единствената възможност и единственият реален шанс, предложен на човека във всяко време, и като такова то го избавя или лекува – *чрез единственото лекарство против човешките злини*⁴ (св. Николай Кавасила) или с *лекарството за безсмъртие*⁵ (св. Игнатий Антиохийски) от всичко погрешно, лъжливо и незначително.

Съвременният човек, човекът на секуларизирания XX в., отстъпва по различни начини от тази богослужебна антропологична цел и погрешно живее истината за битието си и конкретното си съществуване в контекстите на общността, времето и пространството. Кои обаче са най-честите изкушения, най-зачестилите погрешни избори, най-многобройните пропуски на поставената пред човека цел?

I. Истината за човешкото битие и нейните погрешни пътища: вулгарният хедонизъм или акосмичният идеализъм – безтелесният спиритуализъм

Историята на антропологичните концепции е история на колебанието – от *Сицила*-та на душата до *Харибда*-та на тялото. Дълбокият вътрешен конфликт между интелектуалното, разумното, емотивното, волевото и инстинктивното, нагонното, стихийното не е отминал нито една епоха, нито едно поколение, нито един човек и намира своя израз в различни богословски и философски концепции и учения, както и в конкретните им прояви – ежедневно живее и постъпки. Едва богооткровената антропология – старозаветна, юдейска, а след това усъвършенстваната – новозаветна, християнска, следователно югеохристиянска антропология, може да отговори на този въпрос по правилен начин. Такава антропология разглежда човека като цялостно битие, като психологически интегрална същност, в която тялото и душата, по думите на Янарас, са „различни природни енергии, енергии на едната природа. Това е тази природа, а не само тялото, която при падението е станала екзистенциално автономна и звероподобна. И аскетизмът на Църквата е насочен към тази звероподобна природа: не към самото тяло, нито към самия дух, а към общата реалност на природата, проявена и изразена и чрез едното, и чрез другото”⁶.

Съвременната цивилизация се отличава с култа към тялото, към телесната

³ Св. Максим Исповедник, *Мистагогия // О Литургии – сборник текстова*, Београд, 1997, с. 119.

⁴ Св. Николай Кавасила, *За живота в Христос*, IV, 11, *О Литургии*, с. 172.

⁵ Св. Игнатий Богоносец, *Послание до ефесяни*, 2:20.

⁶ Chr. Yannaras, *The Freedom of Morality*, New York, 1984, p. 112.

красота, към телесната перцепция, към младостта, към пансексуализма, към екстремния хедонизъм, а от друга страна, такава система от ценности обединява голямата армия на тези, които по различни причини не искат или не могат да участват в такъв начин на живот. Затова и много наши съвременници – смачкани, изчерпани, остарели, гладни за друг начин на съществуване, често с травми по тялото и с последиците от злоупотребата с тялото – се обръщат към безтелесната религиозност, преминават в погрешно разбраната духовност. Те чувстват неприспособимостта на телесността, гнусят се от тялото, не желаят есхатологията на телесното, не оставят място за тялото нито във вечния, нито в сегашния живот. Това ражда една погрешна духовност, духовност, която отново има като реакция потапянето в телесността, бягството, както пише Янарас, от „псевдохристиянския идеализъм. Това е бягство от лъжливия „ангелизъм”, които се намира в конвенционалните форми на етиката, основана на кодекса от ценности”⁷. Това е подмолна опасност, която дебне в църковните среди. Всичко, което не се преобразява, всичко, което се потиска, се проектира и екстернализира, а след това се изгонва.

Християнската богослужебна антропология, основана върху аскетическия опит, знае, че взаимният конфликт между телесното и духовното, т.е. конфликтът с това, което е станало втора природа, не изчезва със самата богословска констатация. Пътят на истинското изправяне лице в лице с телесното е литургичният път на непрекъснатото общение с Тялото Христово в Причастието и постоянното и повторно враждане на съзиданото чрез Кръщението свое тяло в богочовешкия организъм на Църквата. Това подчертава и св. Николай Кавасила: „Нито един човек не е бил в състояние да живее духовен живот, преди да бъде създадено това блажено тяло (Христово)”⁸. На човека: „му е било нужно някакво друго тяло, което ще бъде в състояние да му подари крепост... Следователно заради всичко това имаме нуждата от това Тяло (Христово) и непрекъснато се наслаждаваме на даровете от Неговата трапеза, за да бъде в нас действителен Неговият закон на духа и за да няма никакво място за живота на тялото...”⁹.

Богослужението на Православната църква има за основа една по-различна антропология. С всяка своя част то изповядва цялостния, интегрален образ на човека и което е най-важното – призовава всички хора и прави възможно изцеляващото участие и преживяването отново и отново на собственото битие на всички хора, които активно се включват в неговия преобразяващ ход.

Целият православен богослужебен, молитвен, светотайнствен живот изповядва холистичния образ на човека – утвърждава го като психофизично битие, което участва с всичките си потенциали, с всичките си сетива. „Хората участват в спасението като цялостни интегрални човеци”¹⁰, казва Пергамският митрополит Йоан Зизиулас. Молитвата има и свой телесен, външен физически компонент – тя не е само диалог, тя е и практика, завет, който се установява ритуално,

⁷ Chr. Yannaras, *Op. cit.*, p. 39.

⁸ Св. Николай Кавасила, *op. cit.*, IV, 16, 174.

⁹ Св. Николай Кавасила, *op. cit.*, IV, 16, 174.

¹⁰ J. Зизиулас, *Евхаристијско виђење света, О Литургији*, с. 216.

материално и се запечатва с жестове и обреди, а не само с гуми¹¹. Богослужението предполага телесното участие – службата се изпълнява от тялото, следва се с очи, слуша се с уши, ароматът на тамяна се мирише, с ръце човек се осенява с кръстния знак и накрая най-важното – светото Причастие се яде. Всичко това предлага на нашия съвременник, свикнал да гледа и да използва тялото по съвсем различни начини, реалния шанс сега напълно да преориентира живота си, без при това да стигне до шизофрено разделение в самия себе си – до активизма на гушата (или гуха) и до пълната маргинализация на телесното.

Светата Литургия е съблазън за идеалистите, защото всички нейни блага идват посредством тялото, тя се изрича, пее, има своите телесни изрази. Всяка мисъл и чувство са пренесени и изразени чрез движение и жестове. Това е обусловено от факта, че „човешкият начин на съществуване е телесен“¹². Литургията е вечна надежда за тялото, за целия човек, защото в нея се казва, че Бог е направил път за всяка плът за възкресение от мъртвите¹³.

II. Начинът на съществуване на човешкото битие

Съвременният човек в края на XX в. се безпокои преди всичко за безизходния избор, който тази цивилизация поставя пред него и който най-добре е изразен от идеала на индивидуализма. Това има за последица нарастващото чувство за усамотеност, особено в големите градски центрове, които впрочем днес са станали главното място за живеене. Нашият усамотен и отчужден съвременник се разрушава от егоизма (в микроплан или в макроплан) и от борбата за оцеляване и за постигане на маниите на потребителското общество, които се появяват всеки ден и във все по-голяма степен. Като такъв той преживява по болестен начин всички възможни обществени неравенства и разделения, бива възпрепятстван от ограниченията на биологичното си съществуване. По тих и ужасяващ начин той бива спохождан от чувството за истинската абсурдност и от безсмислието на всеки ангажимент. Затова за него богослужението е насъщна потребност.

Трябва отново да подчертаем автентичното значение на самото понятие *литургия*. На гръцки език тази дума означава обща, публична служба; Литургията е дело на цялата общност, а не само на една нейна част, тя е дело на народа, който „споделя една съдба и един колективен спомен“¹⁴. Участието в Литургията обединява всичко, насочва всичко към взаимна зависимост, всички изравнява по значение, макар и не по служение (апостол Павел). Богослужението е общо действие, което е целенасочено, има своята цел и по това се различава от множеството безсмислени, дисперсивни действия и постъпки, които хората извършват ежедневно.

Знаем, че сектите се явяват там, където процъфтяват отчуждението, усамо-

¹¹ Cf. *The Church at Prayer – An Introduction to the Liturgy*, ed. A. G. Martimort, Collegeville, 1992, p. 174.

¹² E. Kilmartin, *Christian Liturgy – I. Theology*, Kansas City, 1988, p. 21.

¹³ Sanctus, BAS.

¹⁴ *The Church at Prayer*, p. 233.

мението, неприемането, страхът и неизвестността. Известно е, както казва Жан Вернет, че един от основните мотиви, които привличат младите хора да се присъединят към сектите, е „търсенето на принадлежност или на общение като реакция на грубото и деперсонализиращо общество”¹⁵, т.е. „търсенето на живота в братство и в общност”¹⁶. Затова и участието в богослужбения живот – но съзнателно, цялостно, с разбиране, с място и с роля = литургично служение (богословие на миряните) – е най-добрият начин за противопоставяне на сектантското влияние.

Според уместното наблюдение на о. Георгий Флоровски всяка молитва винаги предполага общността и е насочена към по-пълното екзистенциално свършено участие в общността. Той казва: „Личната молитва трябва да бъде съборно-католична, т.е. свързваща, всеобхватна и универсална. Молещото сърце трябва така да се разшири, че да обхване в себе си всички нужди и nevoли на цялото страдащо човечество”¹⁷. Молитвата ни учи да надмогваме индивидуалистичния егоизъм, тя ни подсеща и учи, че Бог е Отец на всички нас. Молитвата разширява опита и озарява всяко човешко същество с по-различна, истинска светлина. Богослужбеният начин на съществуване ни призовава да превъзмогнем семейната, роговата, регионалната, гържавната, националната ограниченост и да живеем пълния живот на човечността. Разбира се, така тя не девалвира, нито пък унищожава някое от споменатите качества. За да ни насочи едни към други, богослужението се облича в одеждите на най-същностното общение, в това, което съставя най-разпространената човешка опитност – къпането (светото Кръщение) и общия обяд (светото Причастие)¹⁸.

III. Времево-пространствени контексти на съществуването

Съвременният човек гледа с недоверие на света, в който живее, и с неприязън на времето, в което живее. Разпнат между тези два основни конституента на съществуването си, той отново трябва да прибегне към църковно-богослужбеното разбиране за времето и пространството, за да разплете възлите на трудностите, в които се е оплел.

Значението на времето

Човекът е битие, което живее във времето, той е историческо битие. Времето ужасява нелитургичния човек с протичането си, с безспирния си ход, с факта, че човекът всеки ден е все по-близо до последния си час. Затова и човешкият рог се е разплащал с времето по различни начини. На идейно равнище историческото (= във времето) съществуване в различните религиозни системи най-често се е преживявало като тъмница, като преддверие към вечността. Християн-

¹⁵ Ж. Вернет, *Секте*, Београд, 1997, с. 27.

¹⁶ Ж. Вернет, *Op. cit.*, с. 112.

¹⁷ Г. Флоровски, *Елементи литургии – смисао богослужења, О литургии*, с. 201.

¹⁸ Cf. *The Church at Prayer*, p. 234.

ството гоня едно по-различно схващане за времето и за нашия живот в него. Това разбиране има конкретен си израз в богослужението, т.е. във феномена на богослужебното време. Йоанис Фундулис отбелязва: „Както светът отново се ражда и преобразява в Христос, така и астрономичната година става богослужебна година, славословна година”¹⁹. Литургичният опит от времето надхвърля основните му атрибути и преживява както миналото, така и бъдещето като вечно *сега*, като онова прословутото *днес*²⁰ на църковната химнография. Робърт Тафт пише: „Литургията е сегашна среща. Спасението се случва сега. Смъртта и Възкресението на Христос са минало само в своя исторически аспект, т.е. по отношение на нас. Те са вечно присъстващи в Бога, Които е влязъл в нашата история, но не е бил поробен от нея... Това минало, което помним, е действено спасяващо събитие на спасението сега, което отново и отново преживяваме в символа”²¹. Това превъзможване на времевите категории става чрез светодуховното преживяване както на църковните празници²² (които, погледнати обективно, са събития, свързани с миналото), така и на някои събития, които тепърва трябва да се случат, каквото е Христовото Пришествие²³ (което отново, погледнато обективно, е нещо бъдещо). Панайотис Нелас изразява това по следния начин: „Извършването на Евхаристията прави сегашни за нас събитията, които правят миналото и бъдещето свещена история, и ние – вземайки участие в тази история – биваме изведени от затворения поток на падналата история и въведени в новото време на Църквата, в което вечността влиза във времето и действа като непреходна сегашност”²⁴. Тази свързваща брънка с миналото и бъдещето е Тялото Христово, тялото на Църквата, в което участваме, в което сме кръстени, с което се причастяваме. Като членове на това Тяло, ние сме „съвременници на историческия Иисус, като същевременно с това участваме в живота на бъдещото блаженство”²⁵. С други думи, това са светотайнственият организъм на Църквата и светотайнственият опит на вярата. Така се усеща същинската свещеност на времето, значението на историята, значението на всеки момент, прозирането на светото Божие присъствие в астрономическия ход на времето. Тук вечността и времето мистично се проникват и пресичат²⁶. Преживяното по такъв начин време престава да бъде кошмар за човешкото битие и става пространство за отговорността, конституент на вечното съществуване, есхатологично-литургично сияние, станала възможна лична и истинска, макар и все още не напълно осъществена среща със самия Бог.

¹⁹ J. Фундулис, *Дух богослужења, О литургии*, с. 234.

²⁰ Вж. напр. тропара на Благовещение и кондака на Рождество Христово.

²¹ R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West – The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, 1993/2, p. 343.

²² Тук е неизбежен трудът на О. Касел и неговото мистерино богословие (cf. A. Adam, *The Liturgical Year*, Collegeville, 1990/2, p. 21-22).

²³ Anamnesis BAS; Anamnesis, *Литургия на св. Йоан Златоуст* (CHRY).

²⁴ П. Нелас, *Евхаристија – охристовъене живота и преображение творевине у црквену заједници, О литургии*, с. 256.

²⁵ П. Нелас, *op. cit.*, p. 256.

²⁶ J. Зизјулас, *op. cit.*, p. 215.

Значението на пространството (на света = на материята)

Един друг проблем, близък с проблема за човешкото тяло, е този за материалния свят във всичките му измерения. Светът е историческият дом на човека. Всичко, което човекът върши, го върши в света. Светът е средство за общение на човека с другите хора и с Бога, но от друга страна, той може да бъде и пречка за това общение. Човекът използва материалния свят в съгласие с вечното му назначение – да стане средство за общение с Бога, да се обезсмърти чрез правилното действие на чедата Божии – или пък злоупотребява с него. Богослужението ни учи да ценим повече материята. Основа за това е новото отношение, което християнството има спрямо материалния свят след Христовото въплъщение. Онова, което е било назначение на материалното, става реален опит в Христос. Като парафразира св. Николай Кавасила, П. Нелас пише: „Онова, за което светът е сътворен в началото, е осъществено чрез твартата на Христовото въплъщение”²⁷. Такова утвърждаване на материалния свят предлага правилната екологична перспектива и прави възможно новото разбиране на екологичната проблематика.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

²⁷ П. Нелас, *op. cit.*, p. 260.

Марко Коев

ТРАГИЗЪМ И ХРИСТИЯНСТВО

(Плюс няколко думи за нашата инфантилност)

*По християнски не може да се живее,
по християнски може само да се умира*

Св. Силуан Атонски

На гръцки гумата криза (ή κρίσις) означава „отделяне”, „разделяне”, „спор”, „избор”, но също така и „результат”, „изход”. *Самата* криза обаче, трябва да забележим това, е резултат или изход, спор, избор и борба. В плана на днешните ни масови представи кризата се явява като нещо, което би могло да ни даде „отправни точки” всъщност за излизане от кризата, за „изход-от-изхода”. А това именно е екзистенциално погрешно, защото тук няма да говорим за частни случаи като финансово-икономическите или пък военните кризи, които са обществено-политически и циклични, а за кризиса като измерение на самото историческо битие на човека. А то в дълбините си е *вероятностно* битие и точно затова е непрестанно кризисно. Ще се опитам накратко и в най-едър щрих да поразсъждавам върху тази тема.

И така, самата „криза“ е битието, животът ни е „криза“ в протяжната неустойчивост на тук-и-сега. И понеже времето, както би се изразил Левинас, за нас се явява парадоксално като нещо „след“ или „върху“ битието, ние автоматично очакваме, че кризата ще отмени „с времето“, и в това се състои и **екзистенциалната** ни грешка. В крайна сметка „результатът“, както и „спорът“ на живота са самият живот. В такъв случай обаче какви са съдържанията, измеренията именно на този живот-в-криза, на това **вероятностно** наше битие?

Изглежда, че тук религиозният отговор като че ли идва от само себе си. Но и това също в голяма степен може да бъде заблуждаващо, ако не бъдат ясно осъзнати собствените съдържания на съвременната мултирелигиозна и квазирелигиозна среда. Защо? Обобщено, защото днешната култура изобщо не „мотивира“ религиозния отговор, тя в голяма степен е „затворена“ за религиозното и в този смисъл изобщо не е свързана иманентно с религиозния светоглед, както в едни предишни времена. Тя по-скоро се оформя като мрежа и съответно като мрежа-от-светогледи и по този начин отделното светоусещане (религиозно или не) е повече „случайно“, отколкото културно присъщо. Като казвам „случайно“, имам предвид физико-математическите импликации на понятието. То не е просто стохастична величина, макар че **и това е**, но е „случайно“ и в базисен смисъл, тъй като в крайна сметка за възникването и съществуването му не

може да бъде открито някакво финално, последно основание. Съвсем опростено – с изключването на метафизичното разбиране за *Божествената безкрайност* като непрестанно утвърждаща света и човека в битие, в крайна сметка **самият човек стана „граница“ за самия себе си**. В този план за неговото битие няма и не може да бъде артикулирано каквото и да било финално основание – както причина, така и цел. И ето в този смисъл твърдя, че религиозният светоглед вече е „случаен“, тъй като и самият човек възприема себе си като такъв. Дори и на равнището на стереотипите религиозният светоглед не съществува днес, а точно като такива няма откъде другаде да гоиде освен от културата. След разпада на „големите разкази“ и във все повече *нелинейната мрежова култура* (Скот Лаш) тази „случайност“ се явява едва ли не като принцип на човешкото екзистирание. Разбира се, някой би могъл да опонира, че в съвременното ни има огромно разнообразие от различни религиозни и квазирелигиозни вери и доктрини, но това поначало е **част** от мрежовостта, а не нейно „отрицание“ или „нагмогване“. Тези (квази)религиозни светогледи са го такава степен разпокъсани и много често рязко противопоставящи се един на друг, че няма как да послужат за „отговор“ пред чистата вероятностна тъкан на историческото битие. Разклонеността им практически показва, че са нейно следствие, тъй като съществуват и са активни **егновременно** в една и съща културна парадигма.

Нататък обаче дори и изразът „културна парадигма“ вече е подвеждащ. Когато казваме това, следва да оценим факта, че нелинейната мрежова култура няма нищо общо с „класическото“ схващане, стоящо под историчността на концепта „културна парадигма“. При липсата на „големи разкази“ културното поле по своеобразен начин постепенно се превръща в множество от „фрази“, от „гребни изказвания“ с най-различни „посоки“, тръгващи обаче като цяло от идеята за **само-изговарянето**, за **само-оформянето** или **само-направянето** (тази идея има поне двестагодишна история и проследяването на развитието ѝ не е предмет на този текст). Така че изглежда, ако в днешно време говорим за „културна парадигма“, нужно е да възприемаме това понятие в *съвсем различен смисъл*. Инак то се превръща в чисто лингвистично-концептуална фразеология, под която **вече** не стои никаква „реалност“. Струва ми се, че в съвременното наблюдаваме по-скоро множество от „културни парадигми(чки)“, обединени не от водеща идея, а по силата на чисто функционално-технологичен режим. Тяхното единство е **финансово-технологично изискване**. Бихме могли да кажем, че „фразите“ или „гребните изказвания“ нямат собствена тежест или „гравитация“, защото по същество са и *виртуални*. В случая е налице натрупване на клишета – образозвателни, медийни, институционални и позитивистичноправни – достатъчно устойчиви, за да послужат като основа за **изказване на несъществуващи (нерефлектирани) светогледи**. Това е така, мисля, защото в „мрежата“ поначало информацията (в най-широкия смисъл на тази дума) е **свърхинтерпретирана**. Изглежда парадоксално, но там не съществува каквото и да било, което бихме могли да определим като „първоначална“ информация. Казано опростено и образно, и перцептивните, и аперцептивните „отговори“ на човека в ситуацията на „мрежата“ са предизвикани от течащата без определена посока *свърхинтерпретирана информация*. Те са рефлекс спрямо свърхинтерпретираните съдържания и смисли. Феномен, който тепърва трябва да бъде осмислян.

Но не е ли парадокс да изказваш нещо, което не съществува? Редно е отново да отбележим, че тук не става дума за изказване на несъществуващи „вещи“ (както например в научнофантастичния или във фентъзи жанра, които сами по себе си също имат нееднозначно отношение към тези процеси), а за **само-**определяне, за **само-**изговаряне. Разбира се, това „само-“ е напълно въобразено, то не е рефлектиращо, а *рефлексно*. Така вече днес да говориш за себе си, без да си наясно **какво** и **за какво** говориш, престава да бъде парадокс. Напротив, то е основата на *Виртуалния човек*; без тази неяснота, без свръхеклектичната струпаност на все по-отдалечаващи се от собствените си „понятия“ думи и фрази човекът не би могъл да *определи себе си*. Най-кратката формулировка би могло да прозвучи и така: *Виртуалният човек е лице-без-личност*, фраза-без-слово. И доколкото „големите разкази“ поставят личността винаги пред изискването за краен избор, цел и смисъл на живота, а днес „изборите“ *се възприемат* като своеобразно „безкрайно множество“ и са „онтологично“ и екзистенциално „случайни“, то затова и най-радикалните жестове започват да приличат на формула (Теодор Адорно). *Виртуалният човек не е „приключение“, а „приключеност“* и затова в частност възприема и „кризата“ като нещо, което отминава; като пространствено-времева **фаза** от живота, а не като самия живот.

И така, имаме, от една страна, радикалната *вероятностност* на самото си битие, а – от друга – и „случайността“ на онова, което бихме решили и приели да определим, първо, като неговата **причина**, и второ, като негово **съдържание** и **цел**. Ето това е същинското измерение на днешния живот-в-криза. Той е „граница“ на самия себе си и в този смисъл всяко аналитично изследване *потъва* в него. Казано поетично: „тайнствен ужас и свято незнание покрива онова, което виждат тези, дето веднага умират“¹. И доколкото, както казах, животът-е-криза, т.е. спор, борба и изход, не може да стане ясно **от какво** или **откъде** е изход, нито пък **за какво** е спор и борба. И не просто не може да стане ясно в концептуалния, в познавателния смисъл, а *изобщо не се възприема откъм подобна възможност за въпрос*.

От своя страна обаче ние в действителност не можем и да избегнем една или друга форма на религиозен отговор пред така поставената проблематика. Просто не съществува без- или антирелигиозно **осмисляне** на битието. Тук няма да се впускам в дебати за това що е атеизъм и антиатеизъм и доколко и как те артикулират себе си. Твърдя обаче, че **не съществува такава** самоосъзнаваща се психична реалност, **която именно в самоосъзнаването си да възприема-себе-си като базисно „без-смислена“ и „не-о-правда-на“**. Това не просто е наивно и *иррационално* допускане, то е чист абсурд. Ако беше така, ако беше възможно именно *осмислянето-на-без-смислието* (не релативно, а онтологично), то самоосъзнаването като такова би престанало да бъде, би се разпаднало не само „синтактично“ и „морфологично“, но и буквално фонетично. На базисно психично ниво един такъв акт може да се аналогизира с „метафизичното самоубийство“. В този аспект казвам, че отговорът на човешката гуша (в смисъла на Фром) винаги е религиозен, независимо дали това се осъзнава и независимо от това

¹ Братя Грим. *Немски сказания*. Том 2. Превод Цочо Бояджиев. С., Алтера, 2010, с. 22.

как се изразява. Дори и най-антитеистичната идеология, каквато е комунизмът, при внимателен поглед разкрива себе си именно като *отрицателна форма* не на друго, а на религиозно отношение към света. Казано в игрословица, тя не е без-религиозност, а религиозност-без. Нейната парадоксалност е по-скоро аналогична на парадоксалността на злото в света и **по същество е радикално лично отношение, а не, както се въобразява и пропагандира, „безлично“ и „обективно“.**

И все пак, макар и да казвам, че отговорът на душата винаги е религиозен, ние трябва да си даваме сметка, че той най-често днес е *неекзистенциализиран* и следователно и не тъкмо *разумен*. И тук имам предвид т.нар. здрав разум, а не някакво невъзможно по същество настояване **всички** да бъдат религиозно вярващи в християнски смисъл. Здравият разум изобщо не може да бъде отъждествяван с „прагматичност“ или „функционалност“ – той е схващане за целта, за „телоса“ на присъствието ни тук-и-сега. Струва ми се, че „начинът“ – или поне един от „начините“ – това разбиране отново да бъде постепенно в-битие-вявано (доколкото изобщо вече е възможно), е да се осъзнае изцяло **трагизмът на човешкото битие**. Защото „кризисността“ на живота е именно **трагична** и от тази трагичност се опитва да избяга виртуалният човек. За някого това мое настояване може да прозвучи прекалено „черногледо“ или пък „нехуманно“, прекалено „натоварващо човека“, но аз вярвам, че единствено разбирането на този трагизъм може да ни отведе отвъд всяка (квази)религиозна „културна мода“ до едно личностно религиозно-агапийно *мъжество* (не просто и само в смисъла на Тилих), стоящо „върху“ лъчащата изпод краката ни ентропийна бездна.

Тук трябва да направя изключително важната уговорка, че осъзнаването на трагизма *не е равнозначно на фатализъм*. Обратното е, защото фатализмът е по същество „игнориране“ и дори някакъв „метафизичен пазарлък“, а не пред-стоене или у-стоя-ване. Фатализмът не е отговор, а буквално отказ-от-отговор, той не е себеразпъване-върху вероятностната тъкан на битието, а „отпускане“ в нея, „религиозна релаксация“. Но не това ни казва Христос с думите: „който иска да бъде Мой ученик, нека вземе кръста си и Ме последва“. Точно себеразпъването върху неведомостта на живота, върху протяжната неустойчивост на тук-и-сега е и собствено **религиозният отговор**, който сме *в състояние* да дадем. Образно казано, това е и единственият начин да се удържим върху тази неустойчивост, а не да потънем в нея и да се обезличим. В този смисъл „вземането на кръста“ не е просто „носене-на-кръста“, а по същество „увисване-на-кръста“, макар и на пръв поглед тези мои думи да изглеждат прекалено претенциозни и в строго християнски смисъл дори и „горделиви“. Да, но Христос взе кръста Си, **за да** увисне на него, а не просто „да го носи“. Така че когато Той казва „да вземем кръста си **и да Го следваме**“, редно е да имаме предвид, че „*вземането на кръста*“ *задължително е последвано от „увисване на кръста“*. Без това няма Възкресение. А възкресението е собствената цел и единственият смисъл на християнската вяра и живот на тази земя.

И тъй – вече от тази *есхатологична* християнска гледна точка – от какво е „изход“ историческият живот на човека? Той е „изход“ от рая, т.е. от „прякото“

общение с Божествените енергии (говоря от гледна точка на православието). Поради това, че е „изход“ от рая, той сам по себе си продължава да бъде „изход“, „резултат“, „спор“, „борба“. **Историческият живот не може да послужи като „вход“ обратно към рая. Историческият живот е само и единствено „изход“.** „Входът“ към рая е Христос. Всяка идея за „земно Божие царство“ или пък за някакво самостоятелно морално-етическо „горастване“ и „завръщане“ по същество е антихристиянска, анти-Христова идея (това не означава, че нравственото постъпване е ненужно – тъкмо обратното – а че сама по себе си никаква човешка нравственост не може да надмогне трагизма на битието; нравственото е *поради* това; казано на границата – ако го нямаше нравственото, трагизмът не би могъл да бъде *осъзнат*). Затова, че е само и единствено „изход“ от рая, историческият живот на човека е фундаментално трагичен. Ето това е, мисля, основната разлика (или поне една от важните разлики) между „класическото“ схващане за културна парадигма (независимо дали религиозна или не) и нелинейната мрежова култура днес. В тази нелинейна мрежова култура липсва какъвто и да било здрав разум – в частност няма го разбирането за трагизма на човешкия живот.

Разбира се, може да се възрази, че усет или разбиране за трагизъм има при всеки отделен човек. Това е едновременно вярно и невярно. *Едно е страданието, неговото преживяване, а съвсем друго е разбирането за причината му.* Или, както пише Антоан дьо Сент-Екзюпери за любовта в едно свое писмо: „И днес хората страдат и се самоубиват от любов, но техните страдания приличат на нетърпим зъбобол. Това няма нищо общо с любовта“.

Ето защо разбирането за трагизма на историческото битие няма нищо общо и със *страха от живота*. Тъй като за отношението между християнската вяра и страха е писано и говорено достатъчно, няма да повтарям тези банални неща (чиято баналност **изобщо** не ги прави неверни или „остарели“), а ще се опитам да подходя по един малко по-„екзотичен“ начин. Трябва да спомена също, че тук не става дума за страха като *рефлексен отговор*, като инстинкт за самосъхранение, а за **екзистенциалното** състояние „страх“.

Изглежда, че страхът в своите пределни дълбочини не е просто и само „страх от смъртта“, както обикновено се възприема. В екзистенциално-психологическия смисъл на тази дума той ми прилича повече на **надежда за смисъл, която не получава отговор**. Даже още по-правилно – **надежда за смисъл, която не вижда отговора**. Страхът е *пределно егоистично* състояние, самозасференост и съответно – самоослепеност. Не че не съществува страх за другия, за ближния, ала той също в собственото си порождение е отново *страх-за-себе-си-от-загубата-на-другия*. Този егоистичен „компонент“, струва ми се, **не може** да бъде премахнат, да бъде **абсолютно** надмогнат от когото и да било. В този смисъл *нравственото постъпване – независимо от неговата „чистота“ и „алтруистичност“ – може да се оприличи на своеобразно плъзгане по повърхност*, под която *не смеем и нямаме сили да се спуснем*. Ако свържем това с горепосочената природа на историческото битие на човека като непрестанно траещ „изход“ от рая, от „прякото“ общение с Бога, бих казал, че **страхът в собствената**

си същност е релация с небитието. Самата тази релация е страхът. Тя не би могла да съществува преди грехопадението, а след него е всъщност *собственото „движение“ на тварното към небитието*, доколкото то (тварното) е онтологически непълноценно и не може да *съществува-само-по-себе-си*. Съвсем опростено, никоу не е в състояние да каже за себе си: „Аз Съм Вечно Съществуващият“ [„Аз Съм Този, Които Е“] (Изм. 3:14).

И така, защо християнската вяра няма нищо общо със страха, при положение че той е неотменимо и в определен смисъл логично състояние на екзистенцията. Християнската вяра не е просто липса на страх. Тя не е „психопатия“. В определен план християнската вяра е **живот-в-страха**. Тя е преобръщане на отношението. Онова, което се нарича „страх от Бога“ и което особено днес или не се разбира, или се схваща напълно превратно, е всъщност **страх да не нараниш любимия**. В този страх **също** има егоизъм. Както казах, никоу човек не е в състояние да го „изхвърли“ от себе си. Много често се случва отделни „нравствени“ максималисти – особено измежду антиитеистично или атеистично настроените люде – да обвиняват християните в това, че те постъпват нравствено **просто защото очакват** награда. Само че това не може да бъде обвинение, а е само и единствено поредното свидетелство за слабостта на човешката природа, за нейната грехопаднаост. Та кой е в състояние да постъпва нравствено, **без да очаква** каквато и да било награда? Именно това е напълно невъзможно за когото и да било от нас. Само че за разлика от антиитеистите и атеистите, които са склонни *да се самозаблуждават или направо да лъжат* в това отношение, християните демонстрират точно здрав разум, заявявайки, че сами по себе си са безсилни, че сами по себе си са грешни и че точно в **този-страх-живеят**. И тук е редно да си спомним странните гуми: **„Дръж ума си В ада и не се отчайвай“** (св. Силуан Атонски)! Това не е някакво „психологическо или духовно поучение“, а приканване към *яснота на мисълта и на съзнанието*. Ако историческото битие на човека е „изход“ от рая, то, разбира се, никоу не е в състояние да „държи ума си в рая“. Христос е „входът“ към този рай и затова тук няма място за отчаяние. Ако го нямаше Него, ако Той не се бе въплътил, пострадал и възкръснал като истински и цялостен Човек, и „държането на ума в ада“ **нямаше да има никаква ценност**. Такова е – съвсем накратко и наегро – отношението между страха и любовта в християнската Църква.

В заключение ще си позволя да кажа няколко гуми и за инфантилността на съвременния човек, т.е. **на всички нас**. Съвремието представлява непрестанен *опит за бягство, опит за забравя* на трагизма на историческото човешко битие. То е по същество „непълнолетност“, инфантилност, доколкото се опитва да живее във въобразеността на един *непреставащ* виртуален живот. За това спомагат специфични фактори като финансово-икономическите цикли и отношения, медиите и не на последно място – масовото образование. Инфантилността, за която говоря, разбира се, няма нищо общо с необразоваността. Точно обратното – масовото образование е онова, което я подхранва, доколкото неговата цел днес не е да „образова“, а да „образува“. То е своеобразна интенционална гресура, но това вече е отделна, и то огромна тема.

Бягството от трагизма на историческото битие е бягство от самото историческо битие, защото не съществува някакво различно, „нетрагично“ историческо битие, в което да се релаксира вечно. В известен смисъл може да се каже, че *същността на виртуалността* се състои именно в това – да се „изгради“ такава битие, да бъде то **„въплътено“** и **„уеднаквено“** с **човешката мисъл**. Струва ми се, уви, че тези културни процеси като цяло са необратими. Разбира се, от християнска гледна точка човекът – тоест отново всички ние – е **„по-голям“** от света, а следователно няма място и за отчаяние. „Да дишаш сухия въздух на съвремието“ (Сергей Аверинцев) все пак е възможно, защото Христос „със смъртта Си смъртта съкруши и за умрелите стана начатък“.

Протопрезвитер Николай Афанасиев (1893–1966) емигрира от Русия през 1921 г. и след кратко пребиване в Сърбия и Чехия започва да преподава в Православния богословски институт в Париж. Чете курсове по църковно право, древна църковна история и заема редица църковни длъжности в Руския екзархат към Константинополската патриаршия. О. Афанасиев е един от най-дълбоките изследователи на литургическото богословие и еклесиологията. Изследванията му са продължение от цяла редица блестящи църковни историци, като напр. о. Александър Шмеман и о. Иоан Майендорф. Сред многобройните му (и до днес не напълно публикувани) съчинения са: *Церковь Духа Святаго и Трапеза Господня*. Настоящата статия се публикува по сп. *Путь*, бр. 45, 1934, стр. 16-29.

Прот. Николай Афанасиев

НЕИЗМЕННОТО И ВРЕМЕННОТО В ЦЪРКОВНИТЕ КАНОНИ

Църквата е основана на камък. „Ти си Петър, и на моя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделят“ (Мат. 16:18). Тези думи не само Рим, но и всички останали изповедания – разбира се, без римското им тълкуване – биха могли да напишат на фронтоните на своите главни църкви. Вярата в това, че Църквата Христова е непоколебима и непобедима, представлява едно от най-важните, основните убеждения на християнството. В епохата на дълбоки световни кризи и в мрачината на историческите пътища на човечеството тази непоколебимост на Църквата е убежище за вярващата душа. Лицето на земята се променя, човечеството тръгва по неизвестни и незнайни пътища и не само нашите деца, но и ние самите не знаем в какви нови условия ще живеем. Когато почвата, на която сме свикнали да стоим, се разклаца и се движи, под краката ни остава камъкът на Църквата. „И тъй, всекиго, който слуша тия Мои думи и ги изпълнява, ще оприлича на благоразумен мъж, който си съгради къщата на камък; и заваля гъжг, и придоидоха реки, и духнаха ветрове, и напряха на тая къща, и тя не рухна, защото беше основана на камък“ (Мат. 7:24-25). В човешките бури тя ще устои и не само ще устои, но: „небе и земя ще премине, ала думите Ми няма да преминат“ (Марк. 13:31). Сред всичко променящо се и постоянно отминаващо тя само остава неизменна, сред временното тя е вечна.

Обаче как да разбираме и към какво да отнасяме неизменността на Църквата? Всичко ли в Църквата е неизменно и в какъв смисъл самата Църква е неизменна?

Такива са въпросите, които в различни аспекти вълнуват християнската съвременна мисъл. Това обаче са не само академични въпроси, но и дълбоко житейски, тъй като от тях зависи отговорът на един груг въпрос: за това какво може да бъде и трябва да бъде отношението на Църквата към съвременния живот и към неговите проблеми. Ако в Църквата всичко е неизменно и в нея няма нищо, което да се променя, то това означава, че съвременният живот интересува Църквата само дотолкова, доколкото самата Църква е длъжна да опази и съхрани в живота, в този свят своята светиня и да я пренесе до определения срок. Това означава известно отгърпване на Църквата от света: има само един път – от света в Църквата, но въобще няма път от Църквата в света. Това би било вярно, ако от света биха могли заедно с Църквата да си отидат и всички нейни членове, но тя не ги извежда от света, защото „иначе, би трябвало да излезете от *тоя* свят” (1 Кор. 5:10), а следователно не може и да ги остави в света сами. Лицето на Църквата е обърнато не към пустинята, а към света. Тя пребивава в света и в него се съзидва, докато „се изпълнят времената”. По отношение на света Църквата има не само задачи за запазването му, но и задачи положителни. Ако това е така, то в Църквата наред с това, което пребивава винаги неизменно и неизменно, трябва да има и това, което се изменя, наред с вечното, да е и това, което е временно. Къде в Църквата са вечното и временното, къде е границата между тях и в какво взаимоотношение се намират?

Догматическите определения се отнасят към вътрешните истини на вярата, те са неизменни и общозадължителни, извънвремеви и абсолютни. Но изчерпвали ли се с тях областта на вечното и неизменното в Църквата? Наред с догматите ние имаме и канонически определения, които регулират външния ред в Църквата и нейното външно устройство. Къде да отнесем тези определения? Принадлежат ли те изключително към областта на временното, а затова и към изменяемостта, или те, както и догматите, са включени в областта на вечното, в крайна сметка са свързани с това, което е вечно и абсолютно в Църквата? На този въпрос протестантите отговарят, че каноничните постановления са продукт на *jus humanum* и следователно са изменяеми – както поотделно, така и в своята съвкупност. Католиците различава *jus divinum* от *jus humanum*. Каноническите постановления, основани на божественото право, са неизменни и абсолютни и не могат да бъдат отменени от никакъв църковен авторитет. Те се отличават от догматическите определения само по съдържание. Постановленията, които произтичат от *jus humanum* – те и съставят собствено *jus ecclesiasticum*, могат да бъдат подложени на промяна и даже отменени от съответните църковни органи. Така протестантизмът и католицизмът, всеки по свой начин, установява наличието на временното и вечното, неизменното и изменяемостта в Църквата. Областите на вечното и временното съвпадат с областите на божественото и човешкото – *jus divinum* и *jus humanum*, при това тези две области се отделят една от друга и получават самостоятелно значение. На това се дължи и непълнотата на този отговор, понеже – като се основава върху съществуването на две сфери в Църквата – той не установява никакви връзки и взаимоотношения между тях.

Каква е позицията на Православната църква? Ако изключим сравнително неот-

давна приетия под влияние на римокатолическото учение възглед, според който каноните се делят на постановления, основани на *jus humanum* и на *jus divinum*, съществуването на *jus humanum* е неизвестно за Православната църква. Във всеки случай то не е известно нито на древната Църква, нито на Църквата от времето на вселенските събори. Трулския събор, като изброява постановленията, които имат задължителна сила, добавя: „...И на никого да не бъде позволено да изменява или отменява гореозначените правила или да приема други освен отбелязаните правила (2-ро правило)¹. Още по категорично и енергично заявява това VII Вселенския събор” :”... с наслада приемаме божествените правила (и всецяло и непоколебимо пазим постановленията на тези правила), изложени от всехвалните апостоли и свещени тръби на Духа, от шестте вселенски събора, и от поместно събираните се за издаване на такива заповеди, и от светите наши отци, защото **те всички, бидейки просветени от единия и същия Дух, са узаконили полезното** (подч. авт. – Н. А.)”². Така като „ако пророческият глас ни повелява да пазим за вечни времена Божиите свидетелства (*μαρτυρία του Θεού*) и в тях да живеем, то явно е, че те остават неразрушими и непоклатими” (1-во правило). Съществуването на *jus humanum* е неизвестно и за византийските тълкуватели от XII в. Независимо от това във времената на вселенските събори, както по-рано, така и по-късно, не само църковната действителност е отменяла и изменяла каноническите постановления, но и самата висша църковна власт, т.е. същите тези събори – изменяли постановленията на предшестващите ги събори. Трулският събор, като обявява неизменяемостта на каноните, в своето знаменито 12-о правило, въвеждащо безбрачие за епископата, записва: „като имаме голяма грижа всичко да устрояваме за полза на поверените ни паства, намерихме за добре щото отсега занаявред по никои начин такова да не става. И това ние изказваме, не за да се изоставя или извращава апостолското законоположение, а като имаме грижа за спасението и преуспяването на народа в по-добро, а от друга страна, за да не допуснем никакъв укор срещу свещеното звание”³. *Jus humanum* в Църквата не съществува: всички постановления са боговдъхновени („защото те всички, бидейки просветени от единия и същ Дух”) и трябва да пребивават несъкрушими и непоклатими. Означава ли това, че Православната църква, като отрича противоположно на протестантството *jus humanum*, признава само *jus divinum*? Как тогава това се съгласува с твърдението за несъкрушимостта и непоклатимостта на каноните фактическата изменяемост на каноническите правила. При това тази изменяемост не е в същото време „изоставяне или извращаване” на предишни постановления. Последното прилича на явен парадокс. Всъщност как да се разбира фактът, че Трулският събор изменя апостолското правило за допустимостта на брачния живот на епископата и въвежда безбрачието, а в същото време потвърждава, че той не „изоставя или извращава” това правило? Всеки опит да бъде разбрано това постановление на Трулския събор ще бъде в същото време и опит да се изясни православното учение за временното и вечното в каноничното право.

¹ Цит. по Стефанов, И. *Правила на Св. Православна църква*. С., 1936, с. 175 – Б.пр.

² Цит. по Стефанов, И. *Правила на Св. Православна църква*, с. 213, в скоби по руския текст – Б.пр.

³ Цит. по Стефанов, И. *Правила на Св. Православна църква*. С., 1936, с. 179. – Б.пр.

Християнската мисъл, доколкото остава в пределите на християнството, има два полюса: единият е в това, което се нарича монофизитство, а другият в това, което е прието да се нарича несторианство. С други думи, съдържанието на християнската мисъл е очертано от Халкидонския догмат. Наред със своето пряко отношение към въпроса за природите в Христос, Халкидонският догмат има специално значение в учението за Църквата. Новозаветната Църква е избраният народ Божий (1 Петр. 2: 9). В своята съвкупност избраният новозаветен народ съставя Тялото Христово, глава на което е Сам Христос (1 Кор. 12:12, 27). Да си в Църквата означава да пребиваваш в Тялото Христово, да бъдеш негов член чрез приобщаването към Тялото Христово. „Чашата на благословието, която благославяме, не е ли общение с кръвта Христова? Хлябът, който ломим, не е ли общение с тялото Христово? Защото един хляб, едно тяло сме ние много, понеже всички се причастяваме от един хляб” (1 Кор. 10:16–17). Евхаристийното събрание е събрание на избрания народ Божий с Христа Бога в Неговото присъствие, то е църковно събрание, понеже където двама или трима са събрани в Неговото име, там е и Той – в това е пълнотата на Църквата, тъй като в Евхаристийната жертва пребивава целият Христос. По този начин Евхаристийното събрание реално и мистично възплъщава Църквата, при това възплъщението се случва в емпиричната действителност и самото то има емпиричен аспект. Както не ни е дадена Евхаристия въвн от емпиричния аспект, така и Църквата ни е открита в емпиричната действителност и с емпирична природа. Тя едновременно принадлежи и към духовната, и към емпиричната действителност, т.е. тя е двуприродна. Нейната двуприродност е двуприродността на богочовешкия организъм и е подобна на двете природи в Христос. Връзката между емпиричната и духовната природа се определя от Халкидонската формула *неразделно, неразлъчно, неизменно и неслитно*. Невидимото духовно същество на Църквата става видимо чрез нейната емпирична природа. Поради това делението на Църквата на видима и невидима, което е така свойствено за протестантизма, е неправилно по отношение на това, че то откъсва същността на Църквата от нейната емпирична природа. Църквата е една(единна) както един (единен) е Христос, бидейки едновременно видима и невидима. В невидимата Църква пребивава цялата пълнота на Църквата, която неразривно включва в себе си видимата Църква, но не се слива с нея и не я поглъща, така както и видимата Църква е Църквата в пълнота, а не някаква самостоятелна нейна част. Делението на Църквата на видима и невидима е църковно несторианство, а следователно и отричане на богочовешката природа на Църквата, тъй като видимата Църква неизбежно се отнася изключително към емпиричната действителност.

Пребивайки в емпиричната действителност, Църквата чрез своята емпирична природа влиза в историята и сама се облича в историческата тъкан.

Органичната структура на Църквата като Тяло Христово предполага особен ред (τάξις), който произтича от самата същност на Църквата. Този ред е житейският закон и устройството на Църквата, който се проявява в порядъка на откровението във вид на неизменната истина догматическото учение. Тук влиза учението за структурата на тялото на Църквата, за състава на църковното общество, учението за църковната йерархия, за тайнствата и т.н. Този

ред (порядък) се отнася не само към духовната същност на Църквата, но и към емпиричната тъкан, тъй като последната е неотделима от първата и органично е свързана с нея. Въпреки мнението на R. Sohm църковното устройство не възниква в хода на историческия процес, вследствие навлизането на правото в Църквата. Църковното устройство не е свързано с правото като такова, а произтича от самата същност на Църквата. В историята Църквата встъпва със самото си начало – като общество, което притежава определена форма на своето устройство. В т.нар. харизматичен период Църквата вече е имала определено устройство на своето историческо битие. Наистина първоначалните християнски общини току-що започвали да се обличат в историческата тъкан, която била прозрачна и през която ясно просиява истинската същност на Църквата.

Формите на историческо битие на Църквата са много разнообразни. За всеки, който е поне малко запознат с историята на Църквата, това е толкова безспорно, че не изисква никакво доказателство. Една историческа форма в процеса на историята се сменя с друга. Обаче при цялото разнообразие на историческите форми в църковния живот, ние намираме в тях някакво постоянно ядро. Това е догматическото учение за Църквата, с други думи – самата Църква. Историческите форми на църковния живот са обусловени от съдържанието на догматическо учение. Църковният живот не може да приема всякакви форми, а само такива, които съответстват на същността на Църквата и са способни да изразят тази същност в дадените исторически условия. Оттук следва, че промяната в съдържанието на догматическото учение на Църквата би трябвало да повлече след себе си изкривяване в учението за реда и устройството на църковното тяло, а това последното намира своя израз във формата на историческо битие на Църквата. Още в древността – в първата епоха на християнството, еретическите общества са имали различно устройство от това на католичната Църква. Колкото повече било изкривявано учението за Църквата, толкова повече се отдалечавало църковното устройство на тези общества от църковното и в крайна сметка в гностическите общества нямало нищо общо с него. Различието в църковното устройство в наше време в римокатолицизма, православие и протестантизма до голяма степен се обяснява също и с различието в догматическото учение за Църквата. От друга страна, единството на догматическото учение обуславя основното единство на историческите форми на църковен живот. Католичните църковни общини от първите векове на християнството, независимо от пълното отсъствие на правови отношения между тях и отсъствието на общо каноническо законодателство, са стигнали до едно и също църковно устройство.

Догматическото учение на Църквата се въплъщава в историческите форми на църковен живот. Това въплъщение обаче никога не е пълно, а винаги е само относително. Историческият живот на Църквата не е в състояние да въплъти докрай същността на Църквата, а само повече или по-малко приблизително. Заради това се изключва възможността за някаква идеална каноническа форма. Признаването на съществуването на такава идеална форма би означавало неопустима абсолютизация на относителното, каквото е историческата тъкан

на Църквата. Църквата живее общ исторически живот със своята епоха. Нейните исторически форми, освен от догматическото учение, до голяма степен са обусловени от общите условия на историческия живот. Догматическото учение е постоянната величина и не зависи от историческия процес, но въплъщението на това учение в историческата тъкан постоянно подлежи на едни или други изменения. Църквата променя формите на своя исторически живот не случайно и не произволно, не заради това, че Църквата се приспособява към съвременния ѝ живот и пасивно следва своята епоха. Историческите условия влияят на формите на църковен живот, но не така, че те да предписват на Църквата едни или други изменения в нейния живот, но така, че Църквата сама от своите дълбини да променя формите на историческото си битие. Църквата се стреми в дадените исторически условия да намери такава форма, в която най-пълно и най-съвършено да се изразява същността на Църквата, самата Църква и нейното догматическо учение. По този начин ние можем да направим много важен извод: съотношението между историческото битие на Църквата и нейната същност е такова, че историческото битие е онази форма, в която същността на Църквата се въплъщава в историята. Като се изхожда от това, лесно може да се обясни защо признаването на една идеална форма на историческо битие на Църквата би било недопустима абсолютизация на това битие. Ако допуснем, че такава форма е съществувала, то с това би трябвало да признаем, че временното е престанало да бъде временно и че Църквата се е откъснала от общия исторически живот. Освен това – което е и по-съществено – това би било забравяне на факта, че самата Църква има емпирична природа, която гаже в Църквата не може да бъде абсолютизирана и не може да бъде погълната от духовната природа на Църквата. Забравянето на емпиричната природа е другият полюс в учението за Църквата – това е църковно монофизитство.

Съответствието между историческите форми на църковен живот и същността на Църквата се осъществява чрез каноническите постановления. Въпросът за това, имат ли тези норми правов характер, или нямат и за това, допустимо ли е в Църквата да съществува църковно право, или то, както смята Sohnt, се намира в противоречие със същността на Църквата, до настоящия момент не е решен, както не е решен докрай и проблемът за същността на правото, проблем, който има кардинално значение за същия въпрос. Като оставим настрана този въпрос като цяло, важно е да се подчертае с какво каноните се отличават от обикновените правови норми. Последните установяват и регулират реда в обществените организми, които принадлежат изцяло към емпиричното битие. Даже ако допуснем, че те привеждат живота на обществените организми в съответствие с чувството за право (Rechtsgefühl), то това не ни извежда извън пределите на емпиричното, защото чувството за право винаги е емпирична величина. При това Църквата е богочовешки организъм и в това е съществената разлика от останалите обществени организми, които нямат богочовешка природа. Каноните не определят основния ред на живота в този организъм, този ред е даден в догмата за Църквата, а само регулират каноническото устройство на Църквата в тази насока, за да бъде по най-съвършен начин разкрита същността на Църквата. Заради това сред каноническите постановления няма такива, които в съответствие с правото законодателство биха могли да бъ-

гат наречени „основни“⁴. Каноните обличат догматическото учение във формата на норми, които трябва да следва църковният живот, за да съответства на догматическото учение. Каноните са своего рода каноническа интерпретация на догматите в определен момент на историческото битие на Църквата. Те действително са образци, правила, форма на живот на църковното общество. Те изразяват истината за реда в църковния живот, но не я изразяват в абсолютна форма, а спрямо историческото битие.

Като се изхожда от този характер на каноните, следва решително да се отхвърли разделянето на канони, основани на божественото право, и канони, основани на човешкото право. Това, което е прието в каноническите определения да се отнася към божественото право, не се отнася до самите канони, а до догматическите определения. Каквото и определение да даваме за правото, при всички случаи те не принадлежат към областта на правото. Всичко, което се съдържа в Свещеното писание, се отнася към областта на вярата и нравствеността. Христос не е оставил никакви канонически определения, които да определят устройството на Църквата в нейното историческо битие. Може ли обаче от отсъствието на канони, основани на божественото право, да се направи извод, че всички канони са основани изключително на човешкото право? Ние допускаме и сме длъжни да допуснем, че сред каноническите постановления има някои, които действително се отнасят към човешкото право. Това са преди всичко държавните постановления по делата на Църквата. Обаче Църквата никога не е смесвала тези постановления с каноните и винаги е правила разлика между *κανόνες* и *νόμοι*. Към човешкото право могат да бъдат отнесени и църковни постановления, които нямат за своя основа догматическото учение и са породени от съображения с извънцърковен характер, но ние не можем да допуснем всички канонически постановления, приети от цялата Църква, да се обявят за безблагодатни и нецърковни. *Jus humanum* може да регулира само емпиричните организми. Ако в Църквата съществува само човешко право, то следователно Църквата принадлежи изключително на областта на емпиричната действителност. Протестантското учение за това, че каноническите определения се основават на човешкото право, е неизбежен извод от тяхното догматическо учение за Църквата: видимата Църква е емпирическа величина и в нея естествено действа човешкото право. Такова църковно несторианство се отразява на каноничната област в твърдението за наличие в Църквата само на *jus humanum*.

Ако протестантите признават в Църквата наличието на човешкото право, то с това те вътрешно последователно следват своето догматическо учение. За Православната църква такова признание противоречи на учението за Църквата. Църквата е богочовешки и благодатен организъм. В Църквата всичко е благодатно – „*ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnibus gratia*” (*Irenaeus - Contra Haereses*, III, 24, 5)⁵. Следователно благодатни са и истински църковните постановления. Те, както и догматите, са откриване на истината. „Угодно беше на Светия Дух и на нас” е еднакво приложимо както към

⁴ Вж. статията ми *Канони и каноническото сознание* в сп. *Путь*, 1933 г.

⁵ „Там, където е Църквата – там е и Духът Божий, и там, където е Духът Божий – там е църквата и всяка благодат” – Б.пр.

догматическите, така и към каноническите постановления. Те са „божествени“ правила по израза на VII вселенски събор (1-во правило). Църковното несторичанство и монофизитство се противопоставят на Халкидонското двуединство – на дуприродността на Църквата. В съответствие с това се определя и богочовешкият източник за произхода на каноническите постановления. Ако да се говори за право в Църквата е неизбежно, то не бива да се говори за човешко и божествено право поотделно, т.е. да се откъсват едно от друго, а за богочовешко право. Волята на Църквата – нейната богочовешка воля – се изразява в това чрез каноническите постановления в историческите форми на нейното битие да се въплъщава нейната същност.

Каноническите постановления, както и догматите са боговъдъхновени, но от това не следва, че те съвпадат едни с други. Различието между догматите и каноните лежи не в източника за техния произход, а в това, че първите са абсолютни истини, а вторите – прилагане на тези истини към историческото битие на Църквата. Първите нямат отношение към временното битие, вторите пък са временни. Тази тяхна временност не отрича тяхната боговъдъхновена природа, тъй като временността не се отнася към тази природа. Те са временни в смисъл, че са приложими към това, което е временно, към историческите форми на съществуване на Църквата. Истината, която те изразяват, сама по себе си е абсолютна, но съдържанието на каноните не е тази истина, а е в това **как** (подч. авт. – Н. А.) тя трябва да се изразява в дадената историческа форма на църковен живот. Във временното те изразяват вечното. Временното е това „как“, техният модус на прилагане, вечното пък е в това, което се прилага.

Характерът на каноните едновременно като извънвремеви, но и временни разрешава въпроса за тяхната изменяемост или неизменяемост. Историческите форми на Църквата са подвижни и изменяеми, тъй като въплъщават в определени исторически условия същността на Църквата. Те се изменят, понеже в други исторически условия църковният живот претърпява изменения. Ако историческите условия на живот на Църквата биха си оставали едни и същи, то и каноните не биха търпели изменения. Като богооткровени истини те са неизменни: „да останат твърди и непокътнати ... (тези) правила“ (2-ро Трулско)⁶ – но не абсолютно, а относително, т.е. само за своята епоха. Лежащото в основата на каноните догматическо учение е неизменно, изменя се само приложението и въплъщението на това учение в историческото битие на Църквата. Както във физиката силата може да действа само в тези случаи, когато има точка на приложение, така и каноните са действени, когато могат да бъдат приложени в такива условия на църковен живот, за които са и декретирани. Ако я няма тази точка на приложение, те престават да бъдат действени или стават недействителни, или по-точно – биват заменени с други. Ако ограничим обема на нашето изследване само до каноните в тесния смисъл на думата, т.е. до постановленията на съборите и св. Отци, то и сред тях ще открием редица правила, които са напълно неприемливи в нашия църковен живот, както напр. всички постановления, които касаят приемането на пагналите в Църквата и се отнасят към

⁶ Цит. по Стефанов И. *Правила на Св. Православна църква*, с. . – Б.пр.

покайната дисциплина, към институтите, които постепенно са изчезнали или са заменени с други – хорепископи, икономии, еквици⁷ и др. Намираме постановления, изпълняването на които не се е изисквало от самата църковна власт. Ако през I век църковната власт изисквала участието в Евхаристията на всички, които са присъствали на Литургията (9-о апостолско и 2-ро на Антиохийския събор), то предвид новите условия на църковен живот⁸, Църквата се е отказала от това изискване. Тук се отнасят и канони, регулиращи преминаването на епископи и клирици от една област в друга. Количеството примери би могло значително да се увеличи, тъй като фактически голяма част от каноническите постановления в „Книга правил“ в съвременния църковен живот е неприложима в буквалния си смисъл. Ако пък се прилага, то не в онзи смисъл, в който са били изгадени. В предишните канони постепенно се внася нов смисъл, така че на практика се получава ново постановление, макар изразено в старата форма. Старото каноническо постановление го такава степен се слива с новото съдържание, че от църковната памет напълно изчезва старото съдържание. Така 12-о правило на Антиохийския събор предписва осъден епископ да се обръща към „по-голям събор на епископи“⁹. Съгласно установеното по-късно деление на патриаршеските окръзи със съответната съдебна инстанция под „по-голям събор на епископи“ се е разбирал съборът на епископите от патриаршеската област. Така Валсамон в тълкуванието си на това правило пише: „правилото говори, че низвергнат например от Ефеския или Солунския митрополит справедливо трябва да бъде побуден да се обърне към вселенския патриарх“. Точно така разбирали и упоменатия в 6-то правило на II вселенски събор „по-голям събор на епископите от тази област“¹⁰. При това Антиохийският и Константинополският събор подразбирали, както показва правило 14-о на Антиохийския събор, под „по-голям събор“ не патриаршески събор, а митрополитски събор, само че допълнен от епископи от съседни провинции. До ден днешен остава, ако не неясно, то във всеки случай спорно, правилното разбиране на знаменитите канони 6-и и 7-и на I никейски събор.

В епохата на творческата съборна дейност Църквата попълвала, заменяла и изменяла старите канонически постановления. Заедно с това непоколебимото пазене съдържанието на правилата, даже и на изменяемите, не се е нарушавало. Ако новото постановление е било действително църковно, то догматическото учение, което е в основата на новото и старото постановление, оставало неизменно. Старото правило продължавало да отразява истината, но вече за една отминала епоха. Така именно действал Трулският събор, когато приел за нужно и целесъобразно за своята епоха да въведе безбрачния живот за епископата и предписал ръкоположените за епископи да се разлъчват със своите жени. Съборът правилно бил писал, че издава новото постановление „не за да отложи и обърне апостолското правило, но с грижата за спасението и преуспяването на хората към по-добро“. Апостолското правило било **каноническо** постановление:

⁷ Екдик е длъжност, която защитава църковните права пред светската власт. – Б.пр.

⁸ Имат се предвид новите условия през IV век, когато огромни маси навлизат в Църквата и запада евхаристийната практика. – Б.пр.

⁹ Цит. по Стефанов И. *Правила на Св. Православна църква*, с. 254. – Б.пр.

¹⁰ Цит. по Стефанов И. *Правила на Св. Православна църква*, с. 117. – Б.пр.

то изразявало догматическото учение за църковната йерархия, но го изразявало съобразно своята епоха. Когато историческите условия на живот се изменили, тогава, за да се изрази същото догматическо учение, било необходимо да се издаде ново постановление. Било ли е правилно каноническото съзнание на Трулския събор, това е въпрос от друго естество, но наистина е безспорно, че историческата епоха на Трулския събор се е отличавала много от апостолските времена. За произтичащото изменение на историческите условия говори обстоятелството, че вече Юстиниан изисквал кандидатите за епископи да бъдат безбрачни: или изобщо неженени, или вдовци, които нямали деца.

Ако органите на църковната власт, особено в епохата на упадък на творческата дейност, недостатъчно следят църковната действителност, то самият църковен живот възпълва този недостатък. Тогава се появява църковен обичай, който постепенно сам става каноническа норма. Църквата винаги придава голямо значение на обичая, особено на онзи, който е основан на Преганието. „Неписаният църковен обичай трябва да бъде уважаван като закон” (Номоканон от XIV титула) В такива случаи обичаят служи за допълнение и тълкование на едно или друго постановление. Обаче този обичай възпълва липсата на достатъчно каноническо творчество не само по положителен, но и по отрицателен начин. Достатъчно е да приведем няколко най-поразителни примера. Упоменатото вече 9-о апостолско правило и 2-ро на Антиохийския събор предписва *„всички верни, които влизат в църква и слушат писанията, но не достояват на молитва и св. причастие, да бъдат отлъчени”*¹¹. Съгласно утвърдилото се обичайно тълкование, това правило започнали да разбират в смисъл само на присъствие, а не на участие в Евхаристията. Валсамон в тълкованието си на 2-ро правило на Антиохийския събор пише: *„А ти прочети написаното в посочените апостолски правила (8-о и 9-о) и съгласно с тях разбирай и настоящото правило, и казвай, че за отвърщащи се от св. причастие трябва да се считат не ония, които го отхвърлят, или както – по думите на някои – го избягват от благоговение и смиреномъдрие (понеже първите трябва да са не само отлъчени, но и изгонени от църквата, като еретици; а вторите ще се удостоят с прошка заради благоговението и подobaващия на светинята страх), а ония, които от презрение и гордост безчинно излизат от църква преди светото причастие и не чакат да видят божественото причастие със светите тайни”*¹². С това тълкованието не свършва. Същият този Валсамон малко по-нататък пише: *„А понеже някои казват: защо вселенският патриарх в светия неделен ден не чака отпуста на литургията, а става от мястото си и излиза след евангелието? – ние им отговаряме: затова, защото божествената литургия в собствен смисъл бива след четенето на св. Евангелие... след Евангелието се започва извършване на свещенослужението на пречистата безкръвна жертва – заради това патриархът добре постъпва, когато се оттегля преди това и след св. евангелие, и не пристъпва правилата. По този начин и никой не ги престъпва, ако преди или след евангелието излиза, разбира се – по необходимост и благочестива, а не укорна причина”*¹³. Друг пример: 9-о правило на Трулския събор

¹¹ Цит. по Стефанов И. *Правила на Св. Православна църква*, с. 66. – Б.пр.

¹² Цит. по *Правила на Св. Православна църква с тълкованията им*. Т. II. С., 1913, с. 711. – Б.пр.

¹³ Пак там, с. 712. – Б.пр..

забранява на клирик да има крѣчма (κληρικόν). След Трулския събор във Византия обичаят разрешавал на клирици да са собственици на крѣчма, при условие че те не лично се занимават с нея. По този повод Зонара пише: „но ако някой клирик, владеейки подобно заведение, го даде под наем на друго, не трябва да се оврежда¹⁴ относно званието си”¹⁵. Още по-ясно говори за това Валсамон: правилото определя клирик да не може да има крѣчма, т.е. да не извършва крѣчмарска търговия, тъй като ако той има такава заведение като собственик и го отдава под наем на друг, в това няма нищо ново, защото това правят и манастири, и различни църкви. Заради това гумата „има“ (ἔχειν) се приема тук, вместо да „извършва (такава дейност)“ (ἐνεργεῖν)¹⁶.

По повод на такъв вид обичаи ни напомнят гумите на Киприян: „non quia aliquando erratum est, ideo serpens errandum est” (Ер. 73, 22)¹⁷. Истинският смисъл на църковните постановления се забравя или изопачава и тяхното място заема обичай, който вече не се основава върху никакви църковни правила. Историческата перспектива се губи, възникването на обичая се приписва на дълбоката гревност, на свещената дейност на отците на Църквата или вселенските събори. Създава се лъжливо предание, което разкъсва богочовешката природа на Църквата поради това, че измества църковния живот от неговите догматически основи. Само с възобновяването на творческата дейност може да бъде преодоляна инерцията на лъжливото предание.

Православното учение, както видяхме, признава по принцип изменяемостта на каноническите постановления. По-точно може да се каже, че Църквата изисква творческо отношение към съвременния свят. Църквата разглежда съвременността като тема и материал за своето творчество. Заради това учението за неизменяемост на каноническите постановления, с което се налага да се срещаме и в наше време, означава отказ от творческата дейност и творческото отношение към съвременността. Обаче отдалечаване от действителността не трябва да става, тъй като съвременният живот сам влиза в Църквата и при отсъствие на творческо отношение към него е неизбежно пасивното приемане на съвремието – простото приспособяване към него, което винаги е в ущърб на църковния живот. Освен това учението за неизменяемостта на каноните е равносилно на опит за прилагане на всички съществуващи постановления към всяка форма на исторически живот на Църквата, тъй като в противен случай учението за неизменяемостта на каноните би било безсмислено. Обикновено това учение изхожда от предпоставката за „божествения” характер на каноните. Между другото, това е лош извод от правилна по същество постановка. Неизменността на каноните довежда до налагане не на богочовешката, а на човешката воля в Църквата.

Божествено-боговъдъхновеният характер на каноническите постановления се състои в това, че те са проява на църковната воля, насочена към това, да може

¹⁴ Вред в значение на наказание. – Б.пр.

¹⁵ Цит. по *Правила на Св. Православна църква с тълкованията им*. Т. II. С., 1913, с. 70. – Б.пр.

¹⁶ Пак там, с. 70. – Б.пр.

¹⁷ „Грешки не трябва да се извършват под претекст, че вече са били извършени в миналото”. – Б.пр.

църковният живот в дадените условия да съответства на догматическото учение.

Опитът за промяна на църковните постановления при отсъствието на условията, за които са издани да се прилагат, ще доведе до противоположни резултати и заради това става израз не на богочовешката, а на човешката воля. Едва ли можем да се съмняваме в боговдъхновения характер на каноническите указания, дадени от ап. Павел в неговото Първо послание до коринтяни. При все това, ако се опитаме да приложим тези разпоредби и изкуствено да възродим, ако все пак това е възможно, институтите на пророците, апостолите, гара на езиците, гара на тълкуване и т.н., то това би било най-голямото изкривяване в съвременния църковен живот. Връщането към първите векове на християнството в църковния живот е отказ от историята. Задачата на Църквата не е в миналите векове, а напред в настоящето и бъдещето. Смислът на истинското предание се състои не в механичното повтаряне на това, което е било в миналото, а в принципа на непрекъснатостта в живота и творчеството, в неоскудящата благодат, която живее в Църквата. Сами по себе си каноническите постановления са буква, духът им е в това истинно предание в това, че служат „за спасението и преуспяването на хората към по-добро“.

Сборници с канонически постановления са съществували и ще съществуват, но в тях винаги ще отсъства *първият канон*, най-главният и основен. Той отсъства поради това, че се съдържа в преданието и в него е смисълът на каноническото предание. А канонът е за това, че каноническите постановления са канонични само тогава, когато те стигат до това, за което са предназначени – да служат като канонически израз на догматическото учение в историческите форми на съществуване на Църквата.

Рядко в историята на Църквата е идвал момент, който да изисква толкова настоятелно творческо отношение на Църквата към съвременността, както в наше време. Установените и изкристализирани с вековете исторически условия на съществуване на Църквата се променят коренно, новото никак не прилича на старото. На църковното съзнание е нетърпима мисълта за механичното приспособяване към съвременния живот, защото това би било поражение пред този живот. От своите дълбини, от своята същност Църквата творчески търси и ще открие тази форма на историческо битие, в която нейното догматическо учение да намери своето най-добро и пълно изразяване. Тези нови форми на исторически живот изискват творческа каноническа дейност. Църквата не може да живее само със съществуващото каноническо право, което всъщност пак е собствено правото на византийската църква, допълнено само с постановления на поместните църкви. Църквата има право на творческа дейност винаги, а не само в някакъв ограничен период от време. Колкото и да е отговорна тази задача, все пак не можем да я избягваме. Всяко творчество е съпроводено с възможността за допускане на грешки. Ако гаже в съборната догматическа дейност на Църквата в миналото са съществували заблуждения, то още повече те са възможни в областта на каноническата. Такива заблуждения имат място в тези случаи, когато постановленията не сближават църковния живот с

догматическото учение, а го отдалечават от него. Източникът на такъв рог постанования е в човешката воля, която често се заблуждава и приема лъжата за истина, а понякога даже е в противоборство с църковната воля. В историческото битие на Църквата прониква *jus humanum*, но не като нещо необходимо, а като изкушение на това историческо битие. Колкото по-обширна е областта на *jus humanum* в Църквата, толкова по-груба става историческата форма на битие на Църквата и толкова по-трудно е под „групата кора“ на историческата тъкан да се прозира същността на Църквата. Човешкото право, което прониква в Църквата, се стреми да превърне самата Църква от благодатен богочовешки организъм в правен институт. На определен стадий от развитието църковният институционализъм заплашва с реално изкривяване на църковния живот, тъй като заплашва да задуши или потисне благодатния живот на Църквата. Греховете на историческата Църква лежат в тази област, достатъчно е да си припомним системата за принуждение, което каноническото право е заимствало от светското – насилственото въдворяване в манастир, затворите за духовенството при епископските домове, системата за откупване в покаяната дисциплина, ктиторското право, както в неговото цялост, така и в различните му видове изкривявания, което обръща храмовете и манастирите в някаква вещна ценност, в предмет на продажби, замени, завещания, дарения, самостоятелно-житийните манастири¹⁸ с техните аделфати¹⁹, което превръща манастирите в кредитни учреждения и т.н, и т.н. Няма нужда да привеждаме повече примери от този рог, тъй като колкото и тежко да е изкривяването на духа на каноническите постановления, то не е могло и няма да може да унищожи благодатния живот в Църквата „*Портите адови няма да ѝ надделеят*“ (Мат. 16:18). Бавно и постепенно църковният живот отхвърля чуждите на Църквата постановления и изправя онези изкривявания, които тези постановления внасят в църковната действителност.

Обаче заблужденията в каноническото право в по-голямата си част, ако не и изключително, не са в резултат на творчество, а обратно – на упадък в творчеството, на угасване на духа, на бездействена мъртвост. В творческите си времена Църквата винаги е имала и ще има достатъчно сили, за да се противопостави на заблужденията истината. Грешките могат да бъдат избегнати само при яснотата и правилността на каноническото съзнание и при условие че каноническото творчество остава църковно и благодатно. Не можем да защитим себе си от заблуждения, като се откажем от творчество, тъй като самият отказ е още по-голямо заблуждение и нарушаване на богочовешката воля и тъй като той повече от всичко открива възможност на *jus humanum* да действа в Църквата. Само Църквата и нейните благодатни сили могат да опазят творчеството от грешки „*ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei*“, а „*Утешителят, Дух Светий, Когото Отец ще изпрати в Мое име, Той ще ви научи на всичко и ще ви напомни*

¹⁸ Става въпрос за идиоритмия, или самостоятелножитийните манастири (от гр. *ιδιόρhythm* *ιδιόρhythm* – своеобразитийни), като противоположност на киножитийните (общезителните) манастири. Монасите в идиоритмията могат да имат лична собственост, общо е само жилището и богослужението, във всичко останало всеки монах живее по свое собствено усмотрение. Такава манастирска организация влиза в разрез с църковните правила и се появява в края на Средните векове. – Б.пр.

¹⁹ Аделфат в Православната църква означава доживотна издръжка на лице, която манастирът дава като обезщетение за направено дарение в пари или имот. – Б.пр.

Всичко, що съм ви говорил” (Иоан. 14:26).

Временното като израз на вечното, изменяемостта като израз на неизменното, такава е съотношението на временно и вечното в каноническото право, такава е то и в самата Църква, при това временното и вечното са спрегнати, свързани така, че при абсолютизирането на временното и изменяемостта вечното и неизменното сами по себе си стават относителни. Тази взаимовръзка произтича от самата същност на Църквата като жив богочовешки организъм. Животът е в самата Нея и Тя самата пребивава в живота, в „света”, и не може да излезе от него, доколкото нейната емпирична природа е налична в самата Нея. Затова лицето на Църквата е обърнато не към пустинята, а към света, по отношение на който тя има творческа и съзидателна задача. Църквата творчески търси в историческите условия на своето житие онази форма на църковен живот, в която най-съвършено би могла да се изрази нейната същност, и чрез това Църквата получава възможност да въздейства на съвременната си действителност. Творческото въздействие върху живота не означава пасивно приемане на живота, както той се проявява в условията, в които Църквата живее. То не означава приемане на живота дори заради това, че животът сам често отхвърля Църквата. Отхвърляна или приемана, Църквата, като изменя съответно историческите форми на своя живот, еднакво носи своята светлина в света и своя съд над света. Бидейки в света, тя изобличава света „за грях, за правда, и за съд” (Иоан. 16:8).

Неизменността и несъкрушимостта на Църквата е неизменност на нейния живот, който светът не ще нагвие. Колкото по-страшно е настоящето и колкото по-неясно е бъдещето, толкова по-твърдо е камъкът на Църквата и толкова по-твърдо ние стоим върху него.

Чрез своите исторически форми на съществуване не само Църквата пребивава в историята, но и историята в самата Църква. В Църквата и чрез Църквата историческият процес получава смисъл: той се стреми към последната и крайна цел, към своята завършваща точка. Перифразайки думите на един немски протестантски учен, трябва да кажем, че „цялата история на християнството до ден днешен, вътрешната, истинската история, се основава на очакването на парусията”. Църквата е устремена напред и е цяла в очакване на Пришествието, за което тя непрестанно въздиша „*Ей, гряди, Господи, Иисусе*”²⁰.

Превод от руски: прот. Добромир Димитров

²⁰ Ц.-сл. по Откр. 22:17, 22:20 – Б.пр.

Димитрис Стаматопулос е преподавател по балканска и късноосманска история в катедрата по балкански, славянски и източни изследвания в гръцкия университет „Македония“, автор на книгите *Византия след нацията, Реформация и секуларизация – принос към историята на Патриаршията през XIX век* и други, както и на много статии, посветени на връзките между религията и политиката в източноевропейски контекст и развитието на гражданското общество на Балканите с акцент върху късноосманския период. Специализирал в университета „Принстън“, САЩ.

ИМАЛО ЛИ Е АЛТЕРНАТИВНО РЕШЕНИЕ НА БЪЛГАРСКИЯ ЦЪРКОВЕН ВЪПРОС ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО?

Интервю на Златина Каравълчева с Димитрис Стаматопулос

В наши дни българският църковен въпрос, достигнал своята кулминация през 1872 г. с обявяването на независима Българска църква, придобива нова актуалност. Редица църкви, като Украинската, Македонската и други, търсят в решението на българския църковен въпрос модел за решаване на своите настоящи проблеми – . От друга страна, темата за осъждането на филетизма като ерес от събора през 1872 г. все по-често се обсъжда в контекста на проблемите на православната диаспора. Има ли основания да се правят съвременни исторически паралели с това събитие от българската църковна история през XX век?

За да отговорим на този въпрос, трябва първо да си дадем сметка за историческата рамка на проблема. През 1872 г. наистина се случва нещо важно – осъдено е явлението на църковния филетизъм от страна на една Църква, носител на православно предание – Константинополската патриаршия. Това става на поместен събор – защото съборът през 1872 г. не е бил вселенски въпреки желанието на Григорий VI да организира такъв в периода 1867–1871 г. Но тъй като турското правителство не би допуснало присъствие на представители на Руската църква в Константинопол, съборът останал поместен с присъствието на патриарсите на Константинопол, Антиохия, Александрия, Кипърския архиепископ и други архиереи на Константинополската църква. Както е известно, Йерусалимският патриарх отказал да подпише решението на събора. Вероятно той е заел една

компромисна позиция като човек, но освен личния фактор трябва да отчетем и факта, че Йерусалимската патриаршия притежавала много имоти в Бесарабия, които, естествено, били под контрола на Русия.

Що се отнася до останалите присъствали архиереи, през 1872 г. те не открили нещо ново – те изразили онова, което в Константинопол се обсъждало поне от 1860 г., както и заради гръцкия църковен въпрос и обявяването на гръцката автокефалия през 1833 г. Известно е, че през 1833 г. Патриаршията не признала гръцката автокефалия и са били необходими 17 години, до 1850 г., за да се реши този въпрос. Важно е да отбележим, че това става след отправянето на официална молба от страна на ръководството на Гръцката църква – тоест, за да признае една автокефалия, е необходима официална молба до Патриаршията, а не някой да се отдели насила и своеволно, след което да търси признание на този акт. Случилото се с Гръцката църква още преди изострянето на българския църковен въпрос показва, че Патриаршията е съзнавала, че влиза в епохата на национализма и започва отделяне на парчета от нейното паство.

В същото време трябва да се познава и политическият контекст на събитията, защото става дума за една политическа игра. Гръцката автокефалия била подкрепена от западните сили, сиреч от английското и френското посолство, защото те вярвали, че ако Гръцката църква остане обединена с Патриаршията, то това едва ли би я направило зависима от османската власт, но чрез Патриаршията в нея ще прониква руско влияние. Затова русофилите били против гръцката автокефалия, докато прозападните кръгове подкрепяли автокефалията.

Този сблъсък между русофили и западници по-късно дава отражение и върху българския случай, при който обаче Русия променя позицията си и подкрепя независимостта на Българската църква от Патриаршията, не на последно място и заради засилването на славянофилското движение в Русия.

И така, първото национално събрание, на което е обсъждан българският църковен проблем, е през 1857–60, когато българските представители от Велико Търново, София, Пловдив и Варна поставили следния въпрос, цитирам по смисъл: „Ние, българите, сме 3–4 милиона, гърците в Империята са още толкова. Защо тогава нашите представители да не бъдат 50 на 50%? Защо в Св. синод да не бъдем също представени по равно?“. От тогава и занаят българите поставят проблема по този начин: или ще бъдем представени в църковното управление по равно, или ще направим своя църква. Естествено, Патриаршията отхвърлила това искане. Тя признала проблема с гръцкия език, тъй като в църковното управление наистина преобладавали гръкоговорящите йерарси, но не можела да приеме да раздели управлението си, своята структура по етнически критерий. И тогава логично, когато българите пристъпили към обявяване на своята църковна независимост, Патриаршията не се съгласила в един град да има двама епископи – което наистина е забранено от св. канони.

Въпросът е следният: Патриаршията е извършила това, защото е играела ролята на дъглата ръка на гръцкия национализъм или защото е било необходимо?

Моето мнение е, че не бива да оценяваме действията през онази епоха от днешна гледна точка и от гледна точка на последствията на схизмата. Има едно по-просто обяснение. Патриаршията през онава време не е била нито гръцка, нито българска, а е била османски имперски институт, който знаел, че колкото повече се разпада Османската империя, толкова повече паство ще губи. В еднаква степен Патриаршията се опитвала да изолира влиянието както на гръцките националисти в Константинопол, така и на българите.

Странното, което се случва през този период, е следното: През онази епоха имало трима големи патриарси – Григорий VI (1835–1840, 1867–1871), Антим VI (1845–1848, 1853–1855, 1871–1873) и Йоаким II (1860–1863, 1873–1878). Всеки един от тях е бил под контрола на група миряни – известно е, че през този период се засилва влиянието на миряните в административното управление на Патриаршията, образува се прослойката на т.нар. неофанариоти. Йоаким II е бил под влиянието на групата на банкерите с проруски и профренски настроения, Григорий VI е бил под влиянието на русофилите – по негово време Николаос Аристархис е бил велик логотет на Патриаршията, а Антим VI е бил проанглийски настроен и е бил под влиянието на семейство Мусури и семейство Богориди. И тримата през десетилетието на 60-те години предложили свои планове за решение на българския църковен проблем, като и трите били отхвърлени от радикалните българи. Но тези планове не успяват не само заради радикалните настроения сред българите, но и поради факта, че всяка една от трите групи, подкрепящи тримата патриарси, воювала с другите.

Моето мнение е, че за да бъде разбрано решението на Патриаршията през 1872 г., трябва да бъде разбрана и ролята на тези групи върху вътрешноцърковния живот в Патриаршията. Банкерите искали чрез контрола върху Патриаршията да имат контрол върху целия Рум миллет. И така през 1860–1863 г. те имали контрол върху патриаршията чрез Йоаким II. През 1863 г. го загубили заради проблеми с манастирската собственост в Молдовлахия. В момента, в който губят патриаршеския престол и на свой ред властта поемат други патриарси – Софроний, Григорий, банкерите образуват опозиция срещу тях, използвайки като главно оръжие българския църковен проблем.

Патриарх Григорий предложил едно умерено решение – екзархията, но групата на банкерите го обвинила, че е твърде либерален, и го тласнала към една крайна позиция по отношение на българите. Антим VI, който бил човек на семействата Мусури и Богориди, също бил готов да преговаря с низвергнатите български архиепископи – тогава всички вестници на банкерите го обвинили в предателство. И една година след схизмата през 1872 г., към която ще се върнем след малко, банкерите успели да качат на трона свой патриарх – Йоаким II. От момента, в който той се възкачил на трона, тоест от 1873 до 1878 г., заедно с Йоаким III, неговото духовно чедо, двамата патриарси започват да следват пробългарска политика.

Тоест, тласкайки своите съперници към едно решение, което води до схизма, в същото време тези кръгове не вярвали в нея. Има една мисъл на един гръцки

националист – Василиадис, който казва: „Те подкрепиха схизмата, но не вярваха в нея“. И наистина, от момента, в който избират свой патриарх, Патриаршията започва да следва политика на отваряне към българите. Макар и да не може да отмени схизмата, въпреки това искала да оправи отношенията си с българския екзарх. Това се обяснява с тяхната проруска ориентация. Вижете действията на Йоаким II. Той дава манастира „Св. Пантелеймон“ на Света гора на руснаците. Както е известно, тогава в манастира имало голям сблъсък между монасите – кои ще го управляват: гърците или руснаците. И Патриаршията утвърждава избора на игумен, избран с гласовете на руснаците, и по този начин им дава обителта. Неговият наследник Йоаким III продължил проруската политика и получил като подарък метоха „Св. Сергий“ в Москва... Така че групата на банкери наистина превърнала българския църковен въпрос в инструмент за постигане на собствени цели, но от друга страна, висшите църковни йерарси, които представлявали тези светски кръгове, имали панортодоксални възгледи, което означава по необходимост и русофилска политика. По онова време да имаш панортодоксални възгледи означавало да искаш да си в добри отношения с българите и преди всичко с майка Русия.

А сега конкретно за събитията през 1872 г. От протоколите става ясно, че под влияние на йерарсите, контролирани от групата на банкери, събитията отвеждат до схизмата. Тук трябва да отбележим, че и българите нямали обща позиция за решаването на проблема. Една значителна част, представена от Гавраил Кръстевич, който бил известен сред гърците като Христидис и бил женен за гъркиня, близък сътрудник на Богориди и следователно и на семейството Мусуру и патриарх Антим VI, не искал нещата да стигнат до схизма. Бил обвинен в сътрудничество с Патриаршията, но все пак имал зад себе си много поддръжници. Те считали, че националният проблем може да бъде решен и самостоятелно, а впоследствие, след неговото решаване, Патриаршията ще бъде принудена да даде и независимост на Българската църква и така да се реши църковният проблем, по образа на гърците.

С горното историческо описание искам да покажа, че съвременните идеологизирани оценки за схизмата през 1872 г. не вземат предвид една сложна и многоъставна историческа реалност, в която и двете страни са били вътрешно раздвоени. Едната поради национално-идеологически причини – българската, а другата поради лични интереси – така стигаме до една остра фаза на противопоставяне, която в епохата на национализма ражда филетизма.

Може би е учудващо, че този проблем ни занимава и днес. XIX век е векът на национализма. И именно онзи век ражда и явлението на филетизма. По-късните тълкувания на това явление трябва да отговорят на въпроса: ако една преобладаваща институция, тоест една Православна църква, се прояви като носител на една модерна идеология, каквато е тази на национализма, то това означава, че имаме сблъсък на два модела – преобладаващ и модерен, ставаме свидетели на антиномията между православие и национализъм. Този синтез е занимавал много историци, богослови, философи и политолози както в Гърция, така и в чужбина. Изследователите прокарват разделителна линия между преобладаващата осман-

ска реалност и модерната реалност, идваща с национализма. Ние сме убедени, че национализмът използва православието като инструмент – това се вижда и в периода след схизмата – в Македония, където българи и гърци се сблъскват не на основата на своя етнически произход, тоест като гърци и българи, а въз основа на това дали са патриархисти или екзархисти.

Според мен обаче не може да се твърди, че Константинополската патриаршия по онова време става гръцката ръка на гръцкия национализъм, възприемайки гръцката национална идеология. Да си спомним, че в периода на революцията Патриаршията осъди гръцките революционери, осъди Ригас Фереос, осъди идеите на просвещението. Тогава? Според мен тя, разбира се, е била повлияна от натиска на гръцкия национализъм, но нейната икуменична идеология не се базирала на него, а на османската имперска реалност и разбира се, на Русия, която била другият източник на православния икуменизъм (тук искам да уточня, че използвам тази дума не в съвременния смисъл, а със значението на вселенскост). Но основно се базира на османската имперска реалност.

През епохата на Танзимата османската държава предлага модел за оцеляване на основата на османизма. Османизъм означава, че се създава имперска идентичност, която призовава: нека забравим, че сме турци, българи, гърци, и да запазим имперската реалност въз основа на османската идентичност. Когато обаче на Балканите започват да се отделят различните държави и османците разбират, че не могат да се разберат с балканските християни, Абдул Хамид решава, че ще запази единството на империята без участието на християните, но само с мюсюлмани, били те и извън нейните рамки. Но и османизмът, панмюсюлманизмът и по-късно пантуркизмът до самия край на империята остават имперски идеологии – различни прояви на един имперски национализъм. Ханс Кон, един голям идеолог на национализма, осъзнал, че и империи през XIX век развиват също една форма на национализъм – имперския национализъм. XIX век е един много сложен век. Ние сме свикнали да гледаме на него през призмата на разрушението на Първата световна война – когато рухват Австро-Унгарската империя, Османската империя и др. Но нищо до XIX век не подсказва, че тези империи ще рухнат. Това какво означава? Че от една страна, имаме национални държави, които си фантазирали, че ще станат империи, и от друга, империи, които разбират, че за да оцелеят, трябва да станат национални държави. Към тази втора категория спадат различните прояви на имперския национализъм – според мен икуменическата идеология на Патриаршията по онова време трябва да бъде тълкувана именно през призмата на този имперски национализъм. Не съпротивата срещу гръцкия и българския национализъм, а връзката на Патриаршията с османския имперски национализъм е водеща при определянето на позицията ѝ към националните църкви, включително и българската. Нейната задача е била да запази единството на империята, за да запази единството на паството си и произтичащите от тук права върху това паство. Така че въпросът е комплексен. Необходимо е се освободим от идеологическите оценки за тези събития, стъпили на базата на гръцкия или българския национализъм, и да погледнем към историческата действителност такава, каквато е.

Какви изводи от тези исторически събития могат да си направят нациите, които сега търсят решение на своя църковен проблем, например македонците?

Счита се, че началото на тези процеси на Балканите е обявяването на гръцката автокефалия, но според мен тяхното начало трябва да търсим в провъзгласяването на Руската патриаршия. Гръцката автокефалия, уставът на Гръцката автокефална църква, е повлиян от реформите на Петър Велики. Както неговите реформи през 1721 г. предполагат, че глава на Църквата ще бъде царят, обърнете внимание, а не Христос, по същия начин постъпват и гърците през 1833 г. Тук може да има привидно противоречие, тъй като казахме, че гръцката автокефалия е подкрепена от англичаните и французите, но гръцкият църковен устав е повлиян от руската синодална църква. Тоест царят е главата, а административната власт се разпределя върху синода. Този гръцки модел идва от Русия. А тамошните събития са отглас от отделянето на Англиканската църква от Римокатолическата. Така че това е моделът на църковно обособяване на етнически принцип – англиканският, руският, по-късно балканските модели. От руския имперски национализъм гърците заемат този модел. Сигнал веднъж на Балканите, очаквано той дава много плодове – българи, румънци, сърби влизат в конфликт с Патриаршията, търсейки обособяване. Нещата не са били предопределени – в сръбския случай нещата са били доста по-меки, докато с българите и румънците събитията са се развили по-драматично.

При днешните слово-македонци става дума за един много закъснял национализъм на Балканите. При тях наблюдаваме феномени, характерни за XIX век, да се повтарят понякога в карикатурен вид през XX и XXI век. Не казвам дали имат право или не. Но те повтарят стъпките на другите балкански нации, за да утвърдят държавата си, и използват религията като народообразуващ инструмент.

Да се върнем към българската схизма през 1872 г. и осъждането на филетизма. Имало ли е алтернатива това решение на поместния събор в Константинопол?

Според мен обявяването на българската схизма не е било безалтернативно събитие. Да не забравяме, че само три години след събора започва източната криза, която ще доведе до влизането на руските войски на Балканите и създаването на българската държава, което би довело до признаване на независима българска църква по един естествен начин. Мисля също така, че ако Патриаршията бе оглавена по-рано от Йоаким II и не беше свикан поместен събор, може би също нямаше да се стигне до схизма. Така стигаме до септември 1872 г. – ако не беше издаден ферманът през 1870 г., можеше и да не се стига до българската схизма и ако беше жив Али паша, пак нямаше да се стигне до този поместен събор... Според мен напълно реалистично е било и едно естествено развитие на събитията, което е: първо държава, после – Църква, а не обратното – първо Църква, а после държава. Така че българският църковен въпрос е бил проблем, свързан с общата нестабилност на Османската империя, която създавала чувство за несигурност и тласкала историческите участници към форсиране на събитията.

През последните години у нас се правят опити да се разрушат марксистските стереотипи в историографията, включително и по въпроса за българската схизма през Възраждането. Но тези опити са все още плахи, а и трябва да признаем, че за съжаление, сред тези изследователи липсват църковни историци. Затова и оценките на това историческо събитие се люшкат между митологизацията на борбата за църковна независимост, от една страна, и пълното отрицание на българските църковни искания като антиканонични. Възможен ли е балансиран поглед към тези събития от балканската църковна история?

Възможно е да се търси еклесиоцентричен поглед към тези събития от църковната история – това за мен означава да се приеме осъждането на етнофилетизма от поместния събор през 1872 г. и отхвърлянето на претенциите както на българския, така и на гръцкия национализъм. Погледнато от друга гледна точка, някой може да каже, че решението от 1872 г. обслужва гръцкия национализъм. Аз не подкрепям тази теза, защото макар и Патриаршията през онзи период да е била разделена на различни враждуващи групи, за които вече говорихме, нито една от тях не е изповядвала идеите на гръцкия национализъм, което се случва едва в началото на XX век.

Този интерес към връзката между православие и национализма днес не е случаен. Ние живеем в преходна епоха, когато националните държави започват да губят правомощия и тяхната юрисдикция се ограничава, тоест, свидетели сме на процесите на глобализация. А когато се създават имперски среди, били те от стар или нов тип, религиите винаги заемат важно място в човешките отношения. Старите принципи на национално самосъзнание биват разклатени, хората търсят нови идентичности и затова са способни да четат миналото по начин, който съответства на новите им потребности. Моето мнение е, че би трябвало в същата степен, в която сме критични към събитията през XIX век, да бъдем критични и към начините, по които възприемаме днешната действителност – била тя национална или наднационална. Как може да възприемеш по един реалистичен начин националната реалност? Нацията е като двуликия бог Янус – едната страна опитно познахме по един трагичен начин през XX век с масовите убийства и кръвопролитни войни, както и чрез потискане на малцинствата в националните държави. Съществува обаче и втората страна, която ни разкрива националните държави като политически образувания, които за първи път слагат акцента в управлението върху народа, осъществява се преход от абсолютни монархии към конституционни монархии, утвърждава се и парламентарният модел, така че за първи път в историята хората толкова масово участват в демократичните процеси. Нацията е нов организационен принцип в света през XIX и XX век и в голяма степен тя замества религията. Центърът на света вече не е Бог, но нацията. За мен същественният въпрос е: добре, нека се абстрахираме от националните идеологии, от филетизма – как тогава ще решим проблема с демокрацията, поставени отново в имперска среда? За мен е много важно, когато се окажем в такава среда, особено ние, европейците в Европейския съюз, как ще запазим своите демократични устройства, които са достижение на националните държави и са придобити с много борба и с много

жертви? Религията винаги е имала място в живота на обществата – въпросът е какво място ѝ е отредено. Дали централно, или в периферията на обществения живот, както искаха либералите, които отреждаха на Църквата място в живота на обществото, но не и на държавата. Така че според мен днешният интерес към църковни събития като събора през 1872 г. е израз именно на това – не само да се отхвърли филетизма като църковно явление, но и да се проследят връзките между Църквата и държавата, докато връзката с нацията идва на второ място. Православната църква е намерила свой, своеобразен начин за отношения с държавата. Ако сравним трите познати модела на взаимоотношения между Църква и държава, ще видим че първият е католическият, при който Църквата е противопоставена на държавата. Ние може да обвиняваме римокатолиците, че са образували държава, но по този начин Западната църква съхранява независимостта си. Вторият модел е протестантският, при който религията става част от градското общество, така че протестантските църкви са част от гражданското общество. Бихте ме попитали, няма няма национални протестантски църкви? Да, има, например скандинавските църкви и една част от Германия, но като цяло протестантизмът е това, което ни казва Макс Вебер. Имаме и православния модел. Православните църкви имат една традиция, която е дълбоко държавна – било то Византия или царска Русия. При все това, макар и държавни Църкви, е имало периоди, когато Църквите са ставали независими от държавата и даже са влизали в конфликт с нея – нека да си спомним късна Византия. След това идва Османската империя, която увеличава правомощията на Църквата и мястото ѝ в живота на обществото. Така че когато през XIX век се образуват националните държави, Църквата продължава да следва този модел: тя е част от държавата, но може и да излезе от нея. Определям този модел на взаимоотношения като „модел на присъединяване“. Църквата не е независима от държавата, не е част от гражданското общество, тя е присъединена към държавата и има способността да влиза и да излиза от нея. Това движение обаче означава, че Църквата измества границата между общественото и частното и притежава способността да влияе върху живота на хората даже когато те мислят, че нямат отношение към нея.

Така че проблемът е сложен – добре правят тези, които искат да се разграничат от модела, който отъждествява Църква и нация, защото наистина това е идеалът на първите християнски векове и най-общо на християнството, но в същата степен трябва да обърнат внимание и на отношенията между Църквата, държавата и гражданското общество.

Стоян Асенов е философ, главен асистент в катедра „Философия“ към Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Преподава дисциплината Въведение във философията. Основната сфера на научните му изследвания и публикации е метафизиката и екзистенциално-философската проблематика.

Стоян Асенов

ТЪГА И ОТСЪСТВИЕ

Добре известно е, че „**да съществува**“ за крайното същество винаги означава да бъде „**някъде**“, да „**има място**“. Тази сраснатост между място и битие превръща мястото в модалност на нашето **присъствие** и следователно страхът от това да нямаш място е онтологичен страх от невъзможността на присъствието, от небитието.

От друга страна, да бъдеш „някъде“, да имаш „определено място“ означава да се положиш като **краен** и да положиш възможността „в края на краищата“ да останеш без място, да бъдеш **никъде**. Тази небитийна възможност стои сякаш **извън** мястото, тя се реализира именно като да си „извън всяко място“ и с това го запазва единствено като територия на присъствието.

Но опитът ни подсказва, че съществуват ситуации, при които присъствието ни в място се изживява като пределна **уязвеност** на битието, където самата вместеност-в-място се екзистира като загуба на всяко място. Това са ситуации, в които мястото загубва устойчивостта си, която е опора на съществуването, и то вижда в предел собствената си невъзможност като една радикална **из-местеност**, като едно „**никъде**“. Ще наричаме такова присъствие в място „**вместеност-в-място**“ или „**стесненост**“. Стеснеността ще означава възможността да бъдем изместени от всяко място, да бъдем без място, да бъдем никъде. Тук небитийната възможност обаче не ни е гадена извън самото място, а се актуализира, ако ние изцяло сме **овладени** от мястото, ако абсолютно сме **в-местени** в него, ако мястото не изчезва, а напротив – получава различно измерение, което ни улавя с един властен и непрекословен жест. Но сега мястото няма какво друго да улови, освен нашата изместеност. Сега не ние се добираме до нашето съществуване чрез мястото, а мястото се добира до нашето съществуване – **невъзможността** е начинът, по който мястото при вместеността има битието ни. Затова при вместеността свободата само на пръв поглед може да изглежда първостепенен проблем. Страхът идва не от повърхността, а от корена, който се впуска по-дълбоко в мястото и само едно

от неговите измерения е това, че мястото може да ограничи нашата свобода.

Очевидно става въпрос за амбивалентност на преживяването, при която **га сме овладени** от мястото и да сме **без място** се оказва едно и също нещо. Вместеността актуализира дълбинна негова същност, спотаена потенция, един тъмен ейдос, който започва да изговаря мястото и нас самите с език, различен от настоящия. Вместеността в своя предел реализира този тъмен ейдос: ние сме „никъде” и това „никъде” си има **място**. За да изговорим мястото като вместеност сега, трябва да съберем езика на „**тук**” и „**никъде**”, на присъствието и отсъствието в едно, да изговорим абсурда на това съвместяване, т.е. да изговорим съществуването по парадоксален начин. Накратко това би могло да звучи така: **мястото като в-местеност реализира и в-мества битието на нашата из-местеност, битието на „никъде”**. Но какво е това място, което, вместивайки човека, едновременно го измества, поместивайки го в себе си, го оставя без място? Какво е това място, при което колкото повече сме **в него**, толкова повече **сме никъде**. В своя предел такова място наричаме **гроб**.

Гробът е мястото, което ни **владее** абсолютно. Там не просто сме в място, но то постепенно ни поглъща, асимилира ни, просмуква се в нас, за да се разтворим окончателно, да бъдем проникнати изцяло, за да останем само място.

Като такова съвпадение с мястото гробът ни **изличава** и съществуването упорства само в безликостта на костта, но упорства остатъчно, инертно, извън властта на съществуването – безликостта на костта, в която едно съществуване е станало безименно и анонимно, която по-скоро гробът пази като свидетелство за своето всемогъщество.

Гробът е **парадоксално** място на присъствието и отсъствието. Гробът е такова място, което събира нашето отсъствие от всички други места, за да го съсредоточи в себе си. Той синтезира радикалното отсъствие на човека – с течение на времето той събира това, което със сигурност е останало от него в света – неговото отсъствие. Тук ние по необходимост се позоваваме – поради ограничеността на нашия опит – върху опита за другия, при това единствения, незаменим друг. В това отношение въпреки предупреждението на Хайдегер, че опитът за смъртта на другия не е автентичен, ще следваме Пол Рикъор, който в спора си с Хайдегер заявява: „По-скоро си струва да проучим основно ресурсите на истинността, разкрити от опита за загубата на обичаното същество, изместени в перспективата на трудната работа на усвояването на знанието за смъртта. По пътя, който минава през смъртта на другия – друга фигура на обратата – ние научаваме две неща: загубата и траура” (Пол Рикъор, *Паметта, историята, забравата*, изд. Сонм, 2006, стр. 370-371).

И действително, в началото отсъствието е **навсякъде**, то извира отвсякъде и от всичко, съпровожда всяко съществуване. То обитава стаите и особената им тишина, седи на стола, то е в странната отпуснатост на грехите и раменете, в тъмната празнота на обувките, която тежи и ги прави неподвижни, в тъгата на погледите и лицата, в потресаващото, сякаш арогантно лекомислие на

незнаещите и неизвестните, в страха на събуждането и тежестта на заспиването, в безразличието на изгревите, в изумлението, че дните, които следват един след друг, само препотвърждават отново и отново вестта за отсъствието и тяхната отчайваща редица се простира, докъдето стига погледът, и те се сливат в своята еднаквост в мига на едно бъдеще, което вече е снело себе си в днешния ден и в което се привижда като в сън само инертната циркулация на живота. Това изброяване може да бъде продължено безкрайно дълго и сякаш е безсмислено, защото отсъствието тихо и могъщо се **изправя** в света и сянката му пада върху всичко, превръщайки се в негов тъмен хоризонт, в негова **трансцендентална** граница. Затова нямането на любимия човек не е нямане **на нещо** от света, „празно място“, както се казва обикновено, не е празнота в тъканта му, а е **състояние** на света.

Как да разбираме това?

Преди всичко отсъствието е **уникална**, индивидуална загуба, която изпъква с цялата си конкретност на фона на останалата, на същата еднаквост на съществуващото, в която всичко е **тук** и всичко е **същото**. Спрямо това „всичко е тук и всичко е същото“, което фиксира модуса на присъствието, в който пребиваваме и ние, останалите, отсъствието задава дистанцията между отсъстващия и оставащото, в която те се различават. Тук отсъствието е дадено преди всичко като **трансцендентност**. То полага отсъстващия в едно „**отвъд**“, той не е никъде, ненамираем е в това „всичко е тук и всичко е същото“. В този модус отсъстващият е различен и противопоставен на света. Но тук отсъствието също не е „нещо от света“, който е светът на присъстващите, не е намираемо в него. То съпровожда отсъстващия, то е отвъдността, в която той е. И конституира пространството на отвъдността, полагайки граница на света, и така задава собствената си отвъдност и следователно трансцендентност. Затова то също е нещо различно от света, положено е чрез границата като отрицание, чрез това отблъскване на световите. Затова „тук и същото“ е самоопределено и самотъждествено на себе си. В това първо полагане, което отсъствието осъществява, двете страни са дадени в различаването, в самотъждествеността и самоопределеността, във взаимната им трансцендентност. Но в това различаване отсъстващия едновременно е конституиран като страна и макар да е даден чисто външно, в това външно **отношение** той се изправя срещу „всичко останало“. И следователно още тук се конституира, макар и външно, **връзката**.

Но тъгата ражда непримиримост на **желанието**, непримиримост с абсолютността на границата, затова то непрекъснато я прекосява в двете посоки, стремейки се да я разруши. Желанието навестява мъртвия в неговата отвъдност, опитвайки се да го върне обратно, и отчайващата невъзможност превръща света в непоносимост. Уникалността на загубата и невъзможността правят непоносимо, непростимо всяко присъствие, самото присъствие като такова и в този момент се пожелава смъртта на света.

И действително, има нещо много учудващо, даже изумително, нещо изумително

несправедливо, че „всичко е тук и всичко е същото“, че всичко остава, а не споделя отсъствието, не съпровожда мъртвия, както онези жени и предмети, които били погребвани с мъжете си, защото им принадлежат. Тук желанието праща света в отвъдността, но не само като наказание, че се е превърнало в „останалото“, „из-останалото“, „из-оставилото“. Желанието улавя в тази упоритост на оставането преди всичко една **лъжлива претенция**, а именно – да се съществува без този, който отсъства. В зависимост от остротата на преживяването и силата на желанието тази претенция може да бъде отнесена към съществуването като такова или в по-лек вариант, към начина на съществуване, т.е. към „всичко е тук“ или към „всичко е същото“. Така непоносимостта към присъствието и лъжливостта на неговата претенция, този гняв на желанието го разкриват като чувство, което има **онтологичен** характер, в което е видна онтологичната **зависимост** между отсъстващия и оставащото. И тук става ясен парадоксът, че не толкова отсъстващият е принадлежал на света, колкото светът му е принадлежал, че той го е обемал и правел възможен, и сега той е останал в някаква особена **невъзможност**. Затова съществуващото става **виновно** за оставането си, за модуса си на „тук“ и „същото“, за „лукавото си хитруване“, както казва Пол Рикъор, и като малка компенсация за тази несправедливост застава изискването, че единствено приемлива може да бъде всеобщата тъга.

Но тази претенция за виновност към „всичко останало“ може да бъде пренесена от него на отсъстващия, доколкото той си е „отишъл“, доколкото е „изоставил“ – като актове на необосновано своеволие – и този упрек стои, повече или по-малко изказван в самото ядро на тъгата. Така вината, тъгата и обвинението изграждат важна част от вътрешната структура на присъствието, на „останалото тук и същото“.

Сега обаче, полагайки тази граница, отсъствието не е само трансцендентно. То е едновременно **вътрешен конституент** на останалото, доколкото го полага смислово и онтологически го ориентира. Това означава, че „останалото тук и същото“ е радикално **различно** само по себе си, че не е само гругото на отсъстващото, а като такова е изцяло пронизано от отсъствието. Тоест то се е **иманентизирало**.

Тук е важно да изтъкнем, че тъгата ни разкрива как уникалната единичност на загубата касае **поталността** на съществуващото. Тя не е просто един трагичен инцидент, а **световно събитие**, което е избухнало, а после тихо, като с някакво невидимо лъчение е поразило съществуващото. То изпълва света и не е трудно да открием някои от същностните му прояви. Една от най-важните от тях е свързана с **времето**. Загубата е събитие, но събитие без смисъл, което стои винаги, необяснимо и неподлежащо на разбиране, под въпроса „защо?“ и то задава друга продължителност, друга изпълненост на живота, продължителност, белязана от еднаквостта, от равната **безизходност**. Разделяйки времето на преди и след, отсъствието се настъпява в идващите дни, превръщайки се в тяхно съдържание и тежест, и с това „завинаги“ на своето присъствие в тях суспендира времето чрез безнадеждността на повторението, превръщайки ни

В онова момче на Ролан Барт, което чака майка си на автобусната спирка: „автобусите преминаваха един подир друг, тя не беше в нито един от тях” (Ролан Барт, *Фрагменти на любовния дискурс*, С., 2005, изд. Изток-Запад, стр. 25).

Затова отсъствието е **началото** на един нов, различен свят, специфично пресътворяване или по-точно предефиниране на света от неговия хоризонт. Някой внезапно си е тръгнал от света, но не просто едно от нещата, а с него нещо си е тръгнало от всичко и от всяко нещо поотделно, оставяйки там отсъствието и като вътрешна **празнота**, и като външна **изразителност**, като физиогномика на съществуващото. Сякаш нещо **същностно** отсъства от всички неща, сякаш от тях е изтеглена собствената им жизненост или субстанциалност. Отсъствието смислово ги е поразило и те излъчват ноуменална празнота, особена призрачност и чуждост в голата фактичност или чистата функционалност на тяхното наличие. Очевидно отсъствието има по-осезаемо, „по-тежко” битие от битието на присъстващите неща и прониквайки в тях, тази тежест олекотява и минимализира тежестта на тяхното присъствие. В неговата атмосфера съществуването е зареяно в битийна безтегловност, която прави нещата да изглеждат оставени сами на себе си, излъчващи особена неуместност на позите, на разпространеността си в пространството, **неуместност** на самото присъствие. Тук отсъствието е дадено като **десубстанциализация** на нещата, като вътрешна из-не-мощност, като без-основност на присъствието. Светът се намира в състояние на особена непохватност, зашеметеност на присъствието и движението, които можем да открием в държанието на някой напуснат човек, внезапно озовал се сам на себе си и сам със себе си. Това е шеметът на внезапната **осиротялост**, в която ясно проличава **измамността** на всяка солипсистка нагласа, базирана върху самотъждествеността, върху това „сам на себе си” и „сам по себе си” – върху собствената ми мощ.

Това описание на феномена на отсъствието откъм „света”, откъм „обективния” полюс на опита, се отнася, разбира се, и към субективния полюс, към това битие, което е **битие-в-света** или към Аз-а в тази структура, доколкото отсъствието засяга **целостта** на опита. Но разбира се, отсъствието се стоварва с цялата си тежест именно в този „субективен” полюс, превръщайки съществуването на човека в **топос на скръбта**, в който той се изгубва, но който не може и не иска да напусне. Без да се впускаме в подробно изследване на този сложен и важен феномен, ще отбележим само казаното от Пол Рикъор: „Колкото го загубата, разделянето като разрыв на комуникацията – мъртвият е този, който вече не отговаря – съставлява същинска ампутация на самия себе си, доколкото отношението с покойника е неотменна част от собствената идентичност. Загубата на другия е, така да се каже, загуба на себе си...”.

Уязвявайки ни в нашето съществуване, превръщайки ни в топос на скръбта, отсъствието също ни прави други, различни и дистанцирани от себе си и сякаш отсъстващи от света. В тъгата светът се **пресътворява** и придобива различна структура. Тъгата се **противопоставя** на хоризонтално-едноизмерния про-

тяжен свят. Тя се противопоставя на нас самите, доколкото оспорва говорите на разума, сраснал се с този едноизмерен свят, разум, за който самата тъга е безсмислена. Затова тя по същността си е **мета-физична**.

Тук застава въпросът: **Кой** може да се изправи така **срещу** света, срещу тоталността на съществуването, с могъществото на своето отсъствие, кой може така да го **покори** с най-голямото си безсилие, така да обезсили собствената му иманентна битийна мощ? Кой може с отсъствието си да **проблематизира** обосноваността и възможността на присъствието на съществуващото? С тези въпроси заставаме не само пред абсолютността и уникалността на отсъстващия, а и пред онтологическата **сила** на връзката, в която се чувства битийната власт на отсъстващия. Смъртта на гругия внезапно **прояснява** неговата **божественост**. Тъгата показва ясно две неща: че Бог съществува и че **Той е мъртъв**. Тук, в дебрите на тази тъга, бихме могли да усетим какво **би бил** светът, ако няма Бог. Че това е така, говори спохождащата ни понякога нарцисична съблазън да пожелаем смъртта си, та светът да сведе глава и в тези мигове на слава да признае собствената си заблуда по отношение на нашето съществуване. Една от причините да не го правим е навярно в това, че самите ние се съмняваме в собствената си божественост.

Очевидно е, че отсъствието **актуализира**, прави болезнено налична и ни гържи, нас и света, във връзката – в нейната възможност и невъзможност. И тази възможно-невъзможна **заедност** е абсолютната доминанта на преживяването. Съществуването е **положено** върху тази възможно-невъзможна връзка, по-скоро в нея и там се отнася до **собствената** си възможност, до егоизма на собственото си съществуване. Колкото повече сме насочени към гругия в преживяването, толкова повече експлицираме едно „**ние**”, защото интенцията към гругия се натъква на отсъствие, тя остава празна, а с това актуализира и невъзможността на връзката, актуалността на „**ние**”. Другият в своето отсъствие е даден като невъзможност на живата съвместност и това води до особена осъзнатост на връзката: не живее в актуалността на връзката, в която гругият е интенционалният полюс. Така неговото отсъствие прояснява самата връзка. По този начин тъгата е особена **оптика**, наше зрение, с което виждаме отсъстващия в света и отвъд него. В този трагичен порив към съвместност феноменът на отсъствието, като иманентно и като онтологическа мощ на отсъстващия, се изяснява чрез феномена на **връзката**. Това може да бъде видяно например във важния статус, който придобива спомена. Можем да кажем, че животът се потапя в спомена.

Най-напред ще споменем накратко за един по-особен вид спомняне, който можем да наречем „обективен” или „**спомен на света**”. Това е особен вариант на живот в спомена, но спомена не като наш, а спомен, който могат да излъчат предметите и местата, спомен за едно присъствие, което те прожектират пред нас като театър на сенките. **Не ние** си припомняме, а **нещата** припомнят пред нас, **не в нас** е споменът, а по **повърхността** на нещата и в извивките и дълбините на пространството, в които като в екран пробягва сянката на едно съществуване. „Споменът на света” е спомен за присъствие без особена конк-

ретност, като сянка, оставена върху нещата. В този спомен на света гругият присъства почти невидимо, призрачно, мярка се като привидение. Това навярно е свързано с факта, че ние все още не можем да отмислим отсъстващия от пейзажа на света, но това не променя обективността на тази **паметливост** на света като проява на ретенциална неговова способност, в която едно съществуване, което е отминало, продължава да присъства в настоящето и за нас има статуса почти на сетивно възприятие. Но това присъствие е спотаено, призрачно и изисква особена чувствителност. Сега то не изпълва празнотата на стола, а показва неговата празнота, но празнота като кух **отпечатък** от едно отсъстващо тяло и в него, в тази форма е възможно да се настани, да се отлее това тяло като един конкретен спомен. Паметливостта на света, ретенциалната му способност е тази **протоформа**, в която могат да се отливат, да оживяват нашите спомени.

Очевидно всичко това е възможно благодарение на отминалото вече телесно присъствие на отсъстващия, на неговата възпътеност. В този смисъл особена паметливост могат да имат местата, където гругият никога не е бил. Те също помнят, доколкото отсъстващият никога не е бил, не е и няма да бъде там. Тази особена **памет за небитие** изпълва всички времена и места с отсъствие и затова те са места и времена на радикалното отсъствие и като такива са универсална протоформа, **универсален отпечатък** на отсъстващия. Те са и потъжни, защото в техния спомен гругият е някак по-мъртъв.

За **попапянето** на живота в спомена говори желанието за непрекъснато припомняне на миговете от тази заедност с любимия човек, важни и неповторими или прозаични, но сега значими поради заедността в тях. Този желан живот в паметта, този пиетет към миналото, към спомена е лесно обясним, защото заедността е намираема само отвъд актуалното настояще, възможна е като минала. Възможна е като **възстановяване** на миналото на заедността. От друга страна, връзката като заедност **доминира** над миналото – тя го изпълва, става негово съдържание, негов патос и причина за неговото съществуване като сегашното на миналото – миналото съществува само защото е минало на заедността, защото тя съществува там и това съществуване го осветява. Затова то става красиво и добро, радостно и най-вече щастливо по един дълбок, светъл и същностен начин. Това е видно по особената, почти щастлива озареност на съкрушения човек, който си спомня – върху лицето му е този светъл отблясък, идващ от миналото. Но всъщност една актуална среща с отсъстващия е възможна не толкова в спомена, а по-скоро в съня. И тъй като срещата е актуална в съня, то и животът се реализира в спомена като едно **желание за сънуване**. Това безспорно е връщане към началото, в това **изначално време**, в което всичко е започнало и което поради тази причина носи чертите на съвършенството, на загубения рай.

Но тези мигове са кратки, защото миналото ни припомня и своята отминалост, тоест самото себе си и тази отминалост се връзва в настоящето, прекъсвайки континуалността на времето, изпразвайки настоящето от миналото, оставяйки го в жестоката празнота на едно „сега“, което не отминава. В настоящето се

спуска сянката от „черното крило на безвъзвратното“, която възвестява отсъствието и прогонва светлината на миналото в самото минало: „Как да изразя мимолетната като светкавица мисъл, че мама я няма *завинаги*; нещо като черно крило (на безвъзвратното) минава над мен и ме оставя без гръх“ (Ролан Барт, *Дневник на скръбта*, изд. Агата, София, 2010, стр. 190).

Но сега именно отсъствието ни **гържи** във връзката, в тази негативна заедност, която откриваме в черната сянка над света и неизбродимостта на тъгата. Следователно, **полагайки изцяло** съществуването във връзката и превръщайки се в нейно съдържание и същност, отсъствието поставя времената, пространствата и нещата в нейния хоризонт и описаното досега е част от формите, в които тя е дадена като отсъствие. Тази онтологична сила на връзката придава – мисля, че коректно можем да употребим този термин – **религиозност** на опита, защото тя престава да бъде една от (връзките, макар и най-важната), един от (модусите на нашето съществуване), едно от (нещата, с които се занимаваме), едно от (нещата, които имаме или обичаме) и т.н. Тя се превръща в това, в което всичко съществува, и там то съществува по определен начин. Всъщност сега става ясно, че тя само е съществувала така, като „**едно от...**“, а всъщност е имала битието ни по много по-различен начин. Защото иначе загубата би била на „едно от нещата“ от света и не би поразила така целостта на опита.

Това може да бъде разбрано, ако ние внимателно вникнем в спецификата на връзката, в спецификата на нейната **форма**. Самият термин „връзка“, както и изрази от типа на употребения по-горе от Пол Рикьор: „прекъсване на комуникацията“, създават **представата** за връзката като нещо, което притежава **линейна** структура. На единия полюс стои Аз-ът, на другия – Другият, а между тези две „точки“ тече информация, диалог, т.е. осъществява се връзка. В тази представа винаги съществува дистанция между двете точки. В тази структура Аз-ът и Другият са крайните точки, те се намират в двата края на тази права, която ги свързва и така „**обхващат**“ връзката. Те са краят и началото, а връзката е „между“ и като граници в тях тя започва, но и изчезва. Те са във връзката, но и извън нея. Именно този **топос на края**, на граничната точка, в която са разположени Аз-ът и Другият, задава тази линейна форма на връзката, както и нейната плътност – в интуицията ни тази връзка е винаги нещо „**тънко**“. В простотата на тази структура се крие и нейната лъжа. Разбира се, тя описва може би по-голяма част от нашите общувания, но нейната форма не съответства на същността на връзката, за която говорим тук, и следователно не може да изобрази феномена на загубата. Но именно загубата, полагайки съществуването единствено в модуса на битие-с-другия, който отсъства, и превръщайки това отношение в тежка, единствена и изгаряща страст, именно загубата, видяна откъм света, разкрива колко **различна** е формата, а оттук и същността на връзката. Скръбта от загубата обагря съществуващото и показва като лакмус съвсем различна картина на заедността. В нея преди всичко са променени топосите на крайността. Най-общо можем да кажем, че линейната структура между Аз-а и Другия в случая се явява някакъв абстракт от реалността на връзката. Два са термините, с които ще се опитаме да опишем тази

ситуация – **обгърнатост** и **изпълненост**. С „обгърнатост“ изразяваме това, което Башлар прекрасно описва като „**представата за вътре**“. Тази представа ще разкрие начина на взаимна раз-положеност на Аз-а и Другия. Да чуем Башлар:

„Но една цялостна метафизика, включваща съзнателното и несъзнателното, трябва да разглежда иманентно стойностите на **представата за вътре**. Вътре в битието, в самата субстанция на вътрешното, човешкото създание е прието и обгърнато от топлина. То господства в един своеобразен земен рай на материята. Сяло се е с мекотата на една адекватна субстанция. Като че ли в този материален рай човешкото съществуване е обградено отвсякъде с храна, задоволено е с всички съществуващи блага.

Когато виждаме в бляновете си своя роден дом, някъде много дълбоко в мечтанието се приобщаваме към тази начална топлина, към укротената материя на вещественния рай. Там именно живеят съществата-закрилници” (Гастон Башлар, *Поетика на пространството*, София, 1988 г., стр. 43).

Макар че говори за къщата и дома, за вещественния рай, е ясно, че домът е преди всичко „**бащиният**“, „**майчиният**“ дом, че чрез него, чрез „укротената материя“ сме **обгърнати** именно от майката и бащата, от нашите близки. При това в случая сме обгърнати по особен начин, не непосредствено, а **чрез дома** – като една **ласкава конфигурация на света**. Затова и домът (бащиният и майчиният, на детството, на близките, бленувания дом) е един от най-ярките **изразители** на отсъствието. Във внезапната пустота и студенина на неговото пространство, в самотата на вещите, става ясно, че си е отишъл този, който е слепял суровите елементи в топло цяло, който се е грижил за това те гостоприемно да се сключват около нас, да бъдат основание на живота. Той е създавал това, което наричаме атмосфера, дух, гуша, които по гумите на Башлар са „укротявали материята“, и с тази магичност Другият ни е обхващал като една **животосъздаваща възможност**.

Така че във връзката ние сме **положени** в Другия като една **животосъздаваща възможност**. В случая **самият свят** е положен като такава – тя е дадена в дома чрез вълшебството на укротените стихии, защото в своята непосредственост те носят по-скоро обратните възможности. Ние сме в **центъра** на един свят, който гругия **поставя** укротен в краката ни – светът на нашето **господство**. В него Другият се явява като **Бога-слуга**, като великолепно съчетание на **Божественост** и **робство** – в дома и тъгата и носталгията разкриват това.

Парадоксално, противно на очакванията, отсъствието такова, каквото **тъгата** ни го разкрива, е край на нашето господство, но това господство не произтича от нашата сила, а произхожда от нашата **слабост** и следователно е възможно спрямо **милостта** на една превъзхождаща ни сила, на едно господство, което **робува**. Отсъствието, полагайки божествеността на Другия, оголва нашата слабост и **условността** на нашето съществуване. Обгръщането като животосъздаваща възможност и следователно възможност на **начало**, на **роденост**,

полагайки господството чрез слабостта и чрез робуващата Божественост, полага и нищожността, то е господство, имащо като едно от своите основания собствената **нищожност** и с това разкрива една от тайните на своя **произход**. Тази битийна мощ, която ни заобикаля, прави съществуването ни безгрижно – тук не сме докоснати от остротата на Хайдегеровата грижа и това е така, защото сме в **грижата** на Другия, в милостивата му сила. За тази милост ще си спомняме винаги, когато си даваме сметка за истината, че въпреки собствената си сила, въпреки успехите си никога не можем да се погрижим за себе си достатъчно, и тогава ще пожелаем близостта на съществата – закрилници.

Домът е само една от животосъздаващите възможности, но добре отразява принципа на обгърнатостта. Разбира се, той е особена възможност, носи в себе си принципа на началото и там нашето съществуване е дадено в Другия като в една **изначална възможност**. Затова неговото присъствие в света е винаги **топос на изначалната възможност**, „нулева точка на отчет“, както я нарича Шюти, и ни позволява да бъдем носталгични, а носталгията носи в себе си копнежа, а може би и надеждата, че едно вечно завръщане е възможно. Отсъствието на Другия прави невъзможна тази носталгична жажда, но без да я прекратява, и празният дом, от който Другият си е отишъл, носи покрусата, която изпитваме при вида на пресъхналите извори. В отсъствието битието ни **ожаднява** и оттук идва пустинната унилоост на неговия пейзаж.

Но ако в гумите на Башлар живеутвърждаващата възможност на обхващането от Другия е дадена чрез мястото, ние можем да я открием и тогава, когато сме далеч от него, далеч от Другия. В това, което можем да наречем възможност **на пътя**. Без да се впускаме в подробности, ще се спрем на една от неговите форми – **съвета** или **напътствието**. То е начинът, по който Другият ни извежда от дома и ни съпровожда в света.

Съветът или напътствието конституира света като жизненовъзможен, като жизненовъзможно **движение**. Както в приказките те ни дават вълшебните гуми и предмети, вълшебните начини, с които да покоряваме и да укротяваме стихии, с които да отваряме врати, да прекосяваме гори и планини, отварят ни просеки в света – **възможността на пътя**. Напътствието ни следва, но едновременно с това ни проправя пътя. В напътствието Другият, който е останал **зад нас**, е минал **пред нас**, ние вървим в стъпките му, тъй като напътствието е следата от Другия, която следваме. В напътствието Другият, който е останал назад, ни обгръща и се простира пред нас като път и този път тръгва от напътствието като вътрешен глас, като винаги тревожен шепот, който коригира нашите стъпки, който ни гържи „в пътя“. Отсъствието прави тези следи по-видими, по-образцови, този глас по-чуваем и ни кара на им бъдем верни. Но ние не ценим Другия само защото ни е дал ценен съвет, напътствие и ни е изпратил с него в света. Ние го ценим и без да ни е дал нищо. Ние можем да вземем съвет и от случайни хора, непознати могат да ни покажат пътя. Следователно не ценим Другия само защото ни е дал всички средства и ни е изпратил в света. Той може да го е направил, за да му се „махнем от главата“. В този общо разпространен израз обаче се крие нещо важно. Ние ценим Другия

преди всичко именно защото сме „**в главата**” му, защото сме „**в мислите му**”, независимо дали сме близо или далеч. Има някой, който не ни забравя, който „**ни мисли**” винаги, и в тези мисли нашето съществуване е обгърнато и положено по грижовен начин. Много различно имаме нашето съществуване, по съвсем различен начин е обазрено то, когато е имано в мисълта на Другия. Разбира се, тук не става въпрос за това, че нашето съществуване е станало **обект** на чужда мисъл, че ние сме в нея като в паноптикума на Фуко. Става въпрос за това, че тази мисъл във всеки акт на своето случване изначално полага **правото** на съществуване, изначално приема съществуването ни **без основание**. Затова в тази мисъл винаги се съдържа онтологична **радост**, радост от съществуването ни, независимо от неспокойното, тревожно лице, което тя обикновено притежава – тази мисъл, въпреки разочарованието, което може да носи, винаги празнува **факта** на нашата роженост. Това не е мисъл, която мисли **себе си**, нито мисъл, която мисли този, **който я мисли**. Тя също така не е мисъл, която мисли **нещо друго** и затова е друга очевидността ѝ. В тази тройна **самоотреченост** друго в нея е ясно и отчетливо. Затова тя е мисъл, която **тъгува** и в нас е намерила себе си. Помисляйки така мисълта, която ни мисли, ние не се изправяме горделиво в себе си, а притихваме в нея, в една онтологична утешеност.

Дори при Декарт, където Аз-ът е положен в своята очевидност чрез собственото си мислене, този Аз е получен чрез рефлексивна филтрация, почистен е от миналото си, от детството си, от сетивността си, от цялата си вътрешна съдържателност, от конкретността на присъствието и живеенето. Другият е неререфлектируем **предразсъдък**, настанил се в нас поради нашето невнимание и невинност, зъл демон, който ни маме. Той е проникнал във вътрешността на нашата крепост под маската на загрижени съвети и поради детската си наивност не сме го разпознали. Това коварно същество е много различно от съществата-закрилници на Башлар, но в тази методическа процедура на почистването, която ни демонстрира Декарт, става ясно, че обхващането, за което говорихме досега, може да бъде **вътрешно**, да ме изпълва отвътре. Ние сме обхванати отвътре, както казва Казанзакис: „Понякога чувам нощем как гедите гращят вътре в мен”. Затова атмосферата, в която Другият ни обхваща, не е просто средата, която е обитаема и в която обитаваме. Тя не е мислима само чрез категориите на **външното**, а е уловима по-скоро в ритъма на дишането – това външно, което **интериоризираме** в себе си, за да живеем. Ние сме положени в присъствието на Другия като човешко същество и чрез вдишването на тази човешка атмосфера интериоризираме човешкото по мярата, по която присъстващия го задава. Така обгръщането е и вътрешно **изпълване** и това е друго начало, друга, **различна** от биологичната животосъздаваща възможност.

Навярно не е трудно да забележим, че различните прояви на отсъствието, както и формата на връзката, за която говорихме досега, имат общо основание и то се състои в това, че Другият, отсъстващият, е бил изцяло **въплътен**. В опита ни, в живота ни Другият ни е даден винаги като въплътен, съществуването му, както и съвместността са дадени в тялото и чрез него. Затова отсъствието е **раз-въплътеност**. Малко е утешението от това, което той е „оставил” след себе си, това отчуждение във външното, във вещното. Този, който е жив за нас

само чрез нещата, чрез това е и мъртъв, и те, които са живели чрез него, сега чрез себе си са мъртви.

Но бидейки битие в света, бидейки въплътен, Другият реализира това „да сме в мислите му” и **чрез света**, чрез предметността му, доколкото я изважда от суровата ѝ наличност и тя придобива специфичен живот в неговата орбита, специфична очовечена същност. В този смисъл отсъствието е **разпад на предметността** – на вътрешната субстанциалност на нещата и на тяхната цялост, доколко е изчезнал реферативния им център. Ние виждаме как, оставени **сами на себе си**, те умират от собствената си тежест.

Горните разсъждения се опитаха да разкрият феномена на загубата и отсъствието чрез същността на **връзката**, тъй като те полагат съществуването в нея и всички те стават видими във взаимното си оглеждане. Връзката, от своя страна, бе разкрита чрез „**представата за вътре**”, за „обгръщането” и „изпълването” като нейна форма. В тази форма съществуването е дадено като **жизнеутвърждаваща възможност** и следователно във връзката ние имаме Другия като възможност да се полага някакво **начало**, животът да започва и да се утвърждава в него, тоест имаме възможността и ценността на **битието си**. Очевидно е, че не става въпрос (само) за биологичен, родов произход, тези възможности и начала могат да бъдат **най-разнообразни**, да започват в различни етапи от нашия живот. Тук нямаме възможност да се спрем по-подробно на тези въпроси, а ще отбележим само някои съществени моменти. Ние добре знаем от опит, че родителят, този, който обгръща, също е положен, също е **обгърнат** от детското, че не просто е обхванат, а направо е погълнат от детскостта, че тя е особено жизнеутвърждаващо начало, което ни **поставя** над самите извори на **битието**. Тази **взаимност** на пораждането особено личи във връзки, в които има **обратно съответствие** – приятелството и любовта, за която Хегел казва, че е взаимно полагане на свободата в другия.

Тук трябва да припомним, че връзката не е просто отношение между две части, а нещо „**трето**”, това „ние”, което обхваща и синтезира, цялото, което е повече от частите и т.н., така че всяка връзка носи в себе си идеята за това „трето”, за тази цялост като трансцендентално **условие** за своята възможност. Следователно във всяка такава връзка се преодолява нумерическата **изолiranост**, битието се издига в това „трето”, без да загубва себе си, и така се **универсализира**. Имайки предвид, че във връзката като пораждане Другият ангажира и себе си, и света, то пораждането като жизнеутвърждаваща възможност се отнася не само до изолiranостта, отгелността на съществуването ни, а е пораждане като овъзможностяване на универсалността и следователно трансцендиране в „**ние**” и в „**света**”. С това ние сме **спасени** от самозатворената **монадичност** и аутистичност на съществуването, ако то изобщо е възможно като такова – по-скоро като такова то само може да бъде мислено. Когато обаче се преживява като такива, усещаме самото съществуване като невъзможно, като не-съществуване и изпадаме в някоя от фигурите на **отчаянието** на Киркегор.

Разбира се, жизнеутвърждаващата възможност и порогеността, която ни поставя обективно в някакво начало спрямо самите себе си, с празнуването на рогеността ни полага **нас самите** като начало и следователно ни **еманципира** като начало, мисли ни като тази метаморфоза на духа на Ницше.

Казваме това, за да не се изпадне в заблудата, че във връзката, във формата на обгръщането се **загубва** възможността за самополагането и следователно свободата. Не че това е изключено, но във феномена на тъгата се разкрива не само недостатъчността на самополагането, горчивината на онова „сега вече сам на себе си трябва да съм си майка” на Ролан Барт, но и фактът, че самото самополагане изглежда **невъзможно** в хоризонта на отсъствието. Мъчителното поемане на началото чрез самите себе си изисква продължителност на времето (времето лекува) и отслабването на тъгата – тъй наречената работа на траура. Това се дължи на факта, че тъгата, в чиито структури е дадено отсъствието, има **свои свят**, със свои структури, в които съществуването притежава своите възможности, и част от тях очертахме досега.

Оттук можем да изведем две важни следствия. Най-напред отсъствието засяга нашето битие в **рогеността му**. Но тъгата, този модус на нашето съществуване, в които отсъствието е дадено, **оголва** съществуването, полагайки го в божествената сянка на отсъстващия. Остава само на себе си, то изглежда лишено от жизнеутвърждаващите си възможности и начала. Затова отсъствието актуализира рогеността, през него се извършва времеви скок в началото и смъртта на близкия човек ни полага не откъм края, а откъм началото. В този **удар** в рогеността, във възможността на началото, отеква краят, неговата възможност, това се чувства в изоставеността, в този шемет на осиротялостта, в които се потапя съществуването.

Начинът, по който светът се структурира в тъгата, начинът, по който нашето съществуване става възможно в него, ни показва друго важно нещо. Тъгата ни разкрива една внезапна божественост в нейния край. В тъгата се разкрива не само божествеността на отсъстващия, но и неговата смърт. Отсъствието е мигът на тяхното раждане и техния синтез. Следователно в **тъгата** ни е дадена, в една или друга форма, **смъртта** на Бога, тя винаги е някакъв **опит** за смъртта на Бога. Това е нейното дълбоко основание, без което **не би могло** да се тъгува.

Затова тя е **опит**, обратен на нихилистичния, и утвърждава ценността през отсъствието, но да се тъгува е **човешко**, твърде човешко. В нетъгуващия по загубата човек има нещо странно, нещо нечовешко, някаква **нечовешка веселост**. В този **отказ** от тъгата, тази свръхчовешка веселост, в която животът започва да се самообосновава, ни показва, че тази веселост има **произхода** си в тъгата, защото внезапната наша човешка тъга ни разкрива в един миг, че боговете умират, и самообосноваването, това желание да бъдем като Бог, има един от корените си в тъгата, в страха, който тя носи. Затова свръх-човешкото започва със **забрана за тъгуване**, защото тъгата не само разкри другия като обгръщаща ни, жизнеутвърждаваща възможност, но в нея ние го съпровож-

гаме отвъд, в отсъствието му и оттам сега се спускат корените на нашата невъзможност¹.

Гробът е такова място, което **събира** нашето отсъствие от всички други места, за да го съсредоточи в себе си. Той синтезира радикалното отсъствие на човека – с течение на времето събира това, което бе останало от него в света – негово отсъствие. Постепенно, с течение на времето нещата започват да сочат и изговарят само себе си, времената и пространствата се изпълват само **с присъствие**, светът сякаш изгонва отсъствието и гробът го приема от света като негов единствен дом. Атеистичната криза, която тъгата предизвиква, е преодолена и съществуването отново се потапя в атеизма на всекидневното погрижване. И както отсъствието не е просто „нещо от света“, така и гробът не е нищо, а **въплътено отсъствие**. То е тежката плът на отсъствието, а то е плътно и тежачо, толкова плътно, че дори можем да си го представим като някакво съществуване, но съществуване различно, някак обратно, носещо края в себе си.

Приемайки отсъствието, гробът е в собствения смисъл на думата **последно място**, но то е не просто вместилище, а **сила** и ние с покруса съдействаме на дейността му, която реализира финалната сцена на някаква наша съдба като полагаме мъртвото тяло в тази работилница на отсъствието, в плътотъжната ѝ ненаситност. Гробът е перманентна работа по утвърждаване на отсъствието, това „неподвижно движение на гроба“ по израза на Арис Диктеос (Арис Диктеос, *Богът-цар, Гръцка поезия*, София, 1978 г., стр. 262). След хищническият му период следва тази **подвижност на неподвижното** – съхраняването на отсъствието. По този начин гробът синтезира и осъществява всички отсъствия, но не само това. Преди всичко той полага едно **отношение** между битието и края. Същностно, субстанциално той е **въплътеният край**, той носи края в себе си. Но като край той е края на едно битие и затова може да **посочва** едно **битие**, но битие, което е достигнало своя край. Така той имплицира края в битието като осъществена „най-собствена възможност“ (Хайдегер) и едно битие, субстанциално уязвено от края си, осъществило **печала на крайността**, става видимо през края си, разгръща се от края си, от гроба един живот започва да се разгръща на обратно към своето начало.

Гробът утвърждава отсъствието, но то имплицира битие, то е отсъствие на нещо, което е било, и това е **проникване** на битието в отсъствието и именно затова траенето на края може да поражда свят на отвъдността.

По този начин, бидейки топос на края, той е **безвремето**, което прераства и към времето, и към вечността.

По същия начин гробът полага отношение между **видимост** и **невидимост**. От

¹ Отсъствието може да не е дадено в структурите на тъгата и тогава светът и нашето съществуване се конструират по различен начин.

една страна, той ни прави невидими – трансцендентни – за другите, за публичността, за света, навярно и за самите себе си, скрива ни от нас самите и затова е най-самотното място. От друга страна, той е мястото, където можем да бъдем видени като мъртви. Той е трансцендентно на света място, но оттам можем да бъдем видени като отсъстващи и оттам да разпространим отсъствието си в света. Така той става условието за възможността на отсъствието ни в света. От гроба отсъствието извира и се препраща в света – анонимно или се възкресява в нечий спомен или нечие сърце – местата, където все още се тъгува. И в това е парадоксът: събирайки и осъществявайки отсъствието, гробът го показва, връща го, натрапва го на света и така той не може да заличи отсъствието, а в него ние не сме изличени окончателно. Ние изчезваме окончателно само когато **изчезне** и нашето отсъствие (страхът да нямаш гроб е страхът да изчезне и твоето отсъствие). Колкото повече се конституира мястото като гроб, толкова повече се утвърждава отсъствието, но с това се трансцендира и гробът. Отричайки, гробът се **самоотрича**, защото не може да отрече отсъствието. В това е и неговата слабост, от която ние се възползваме и имаме слабата надежда – възможността да бъдем **съзрени**. Но той е преди всичко **безнадежност**, защото гробовете също умират и с това осъществяват своята ентелехия. Така той разрешава собственото си противоречие – да е парадоксално място на присъствието и отсъствието. Той реализира същността си – да е работилница на отсъствието – като заличава и самото отсъствие чрез собствената си смърт, чрез собственото си заличаване. Неговата смърт е и неговият триумф. С нея той приключва сметките си с времето и се обръща към вечността.

С това гробът ни изяснява, че трябва да бъдем съзирани през него, независимо от него, отвъд него, в безпамятния пейзаж на света, съзирани в абсолютната тоталност на отсъствието – отвъд заличените гробове и замлъкналите сърца, съзирани с имената и лицата си от нечия **дълбока тъга**, която стои отвъд времето. Сега вече, в тази смърт на гроба, може да ни се стори, че той се превръща в място на едно дълго и тихо **очакване**, че самото **Отсъствие** е името на една чудна страна на очакването.

Добрин Тодоров е доктор на философските науки, професор по история на философията в МГУ „Св. Иван Рилски“. Интересите му са в областите на историята на тоталитарните философски култури от XX век и философската антропология. Автор е на монографиите *Съветската философска култура – типологичен анализ* (1999), *Пролегомени към историята на българската философска култура от тоталитарната епоха в огледалото на сп. Философска мисъл* (2002), *Философската публичност в тоталитарна и посттоталитарна България* (2009), *Специализираният философски печат в България* (2009), на сборника *Студии върху българската философска култура* (2012), на учебното помагало *Човекът в европейската философия* (2004), както и на публицистичните книги *Между другото* (2005), *Попътно* (2009) и *Напомняне* (2011).

Добрин Тодоров

ЧОВЕШКИТЕ СИТУАЦИИ

Настоящото изложение е посветено на един фундаментален проблем във философското човекознание – за изменчивостта и неизменността в човешкото битие. По своя замисъл то е опит да се очертаят контурите на едно разбиране, което да обяснява както видимата с просто око постоянна промяна в живота на хората, така и не толкова явната му константна рамка. В началото ще маркирам съвсем схематично търсенията на статичното и динамичното разглеждане на човека като противоположни направления. Основната част от анализа посвещавам на възможността тези мисловни насоки да бъдат непротиворечиво съчетани през призмата на понятието човешка ситуация. Във връзка с това правя опит за разграничаване както на основните типове ситуации, в които протича животът на хората, така и на ключовите въпроси, възникващи при осмисляне на универсалната човешка ситуация.

Повече от две хилядолетия усилията на поколения мислители са били насочени към постигане на споделена цел – даване на *същностно* определение на човека, т.е. отговор на въпроса „Какво е човекът?“. Самото поставяне на питането по този начин вече предполага допускането на единство, цялост и постоянство на човешкото битие. Дефинициите от този вид е следвало да съдържат неговите основополагащи и винаги налични признаци. Стремешът към изработване на по-добър тип определения е свързан с разбирането, че е нужно да бъдат открити ключови белези, чрез които да се даде просто и окончателно знание за природата на човека. Така обобщеното питане относно човешката същност често се разпада на по-конкретни въпроси: за „материала“, от който е изграден човек; за съставните му „елементи“ и дали те са равностойни, както и доколко образува-

ното от тях цяло е монолитно; за видовете дейности, които човек извършва; за най-важните му заложби и пр. В резултат от тези търсения се появила поредица учения, в които човекът се определял като *нееднородно същество* с превес на едно или друго негово начало – най-често материалното или духовното. Друг кръг схващания определял човека посредством посочване на негови същностни характеристики, обикновено *способности*, присъщи на неговия гух: разум, вяра, воля, интуиция, въображение и др. Паралелно с тях се развивали и възгледи, търсещи уникалността на човешкото битие не в някоя от духовните сили на хората, а в специфичните им *дейности* – на първо място труд, но също комуникация, игра и пр. Разбира се, тези възгледи не отричали духовното начало у човека, но поставяли ударението върху човешката активност. Друга важна насока във философското човекознание съсредоточава вниманието си върху *начина на живот*, като природата на човека се търси в неговите типични и неизменни елементи, например в съвместното му съществуване със себеподобните. От посочените видове определения с най-голяма популярност се ползват тези, че човекът е „изградено от тяло и гуша“, „мислещо“, „трудова“, „социално“ и пр. същество. Въпреки съществените различия в посоките, по които са вървели философите в желанието си да постигнат най-дълбинните особености на човешкото битие, те споделят обща предпоставка: в основата си това битие е неподвластно на времето, винаги едно и също.

Диренията на антропологически константи не са напразни. В опитите да се разпознаят най-важните особености на човешкото битие и да се разбере коя или кои от тях са базови спрямо останалите, мислителите постигат важни резултати, непренебрежими и понастоящем. Така например при „дисекцията“ на човешкия гух са обособени и анализирани поотделно и във взаимовръзка редица основни способности: сетивност, разсъдък, разум, интуиция, въображение и др. Никои днес не би оспорил фундаменталната значимост на общностния живот на човека с неговите институции, роли и правила. Безусловно ценно е и направеното още в древността откритие, че вербалният език е изключително важна характеристика на човека, което го отличава принципно от останалите земни обитатели.

Изброяването на ключови характеристики на човешкото битие може да продължи, но във връзка с тях възниква сериозен проблем. Обичайното за недалечното минало свеждане във визирания тип учения на множеството човешки особености до една – изчерпваща същността на човека, едва ли би могло да се възприеме безкритично днес. Мнозинството съвременни изследователи на човека не биха се солидаризирали с разбирането, че конкретните белези на реалните хора могат да бъдат пренебрегнати, с оглед вярното разбиране на „Човека“ като такъв. Те със сигурност ще се противопоставят на схващането, че задълбоченото познание на човешкото битие предполага надмозване на конкретните му проявления и съсредоточаване само върху неговите най-обща черти. Накратко казано, биха отхвърлили перспективата за постигането му през призмата на *абстрактния човек*, човека изобщо.

Поради различни причини – най-вече открития в сферата на науката, през XIX

Век статичната гледна точка към света и човека е подложена на атака и сериозно разкламена. Това е столетието, в което на преген план излиза *историческият* подход към действителността, в това число и към човека. Въвеждането на времевото измерение в разглеждането на човешкото битие означава, че промените, които то търпи, престават да бъдат пренебрегвани. Нещо повече, изменението се превръща в основна негова характеристика. Разглеждането на човека в перспективата на историчността има важни последици: на преген план излизат променливите обстоятелства в живота на хората, като същевременно назад са изтласкани възпроизвеждащите се моменти. Някои мислители започват да търсят закономерности в историческото съществуване на човешкия род, подобни на тези, действащи в природния свят, като по такъв начин се опитват да обяснят и овладеят промените в него. Ходът на реалната история обаче опроверга предвижданията им, базирани върху претенцията, че са открили необходимостта в развитието на човечеството. Свободните човешки действия не се вписват в схемите, по които се предполага, че протича глобалната човешка история, и ги обезсмислят. От това мнозина мислители от ХХ век правят извода, че следва да бъдат загърбени всякакви опити да се предвижда в широк хоризонт бъдещето на човечеството, като вниманието се пренасочи към краткосрочно проектиране на живота на отделния човек или на ограничени групи от хора. Съществуването на хората се съсредоточава в настоящето и се изчерпва с решаване на текущите проблеми в ежедневието.

Абсолютизирането на динамичното разглеждане на човешкото битие има за резултат отхвърляне на каквото и да е постоянство в него. То изглежда изцяло подвластно на конюнктурните обстоятелства от социокултурния контекст, като престава да има трайна определеност. Конкретният човек се превръща в същество без определен облик, люшкащо се в противоположни посоки под влиянието на превъзхождащи го по мощ сили: било на други човешки същества – отделни или обединени в групи, било на сътворени от хората институции. Така прекомерното оценностяване на текущите събития в живота на хората води до опасни последици както за запазване на собствената им физиономия, така и за съхраняване на тяхната способност да действат от позицията на притежаващи достойнство свободни личности. С други думи казано, преувеличаването ролята на променливия характер на човешкото битие е не по-малко погрешно от фаворизирането на трайните му черти.

Да се пледира днес за връщане към метафизическия поглед към човека, акцентиращ върху непроменливите му особености, е не само неприемливо предвид развитието през последните два века на философското човекознание, но и непродуктивно. Историчността на човешкото съществуване не подлежи на съмнение, а нуждата от съобразяване с изискванията на променящата се социокултурна среда е безспорна. Същевременно обаче пълната забрава на неподвластното на времето измерение в човешкото битие заплашва с разпад целостта на личността до поредица от несвързани помежду си постъпки, съобразени само с моментните изисквания на средата и нетрайния индивидуален интерес – стремежа към постигане на конюнктурни ползи и мимолетни успехи. Как да бъде решен тогава проблемът за съчетаване на променливото и трайното в конституцията на

човека? Постижимо ли е изобщо намирането на подходящи мащаб и хоризонт за установяване на подобен баланс?

Струва ми се, че солидно решение на поставения проблем може да бъде открито в ученията на няколко мислители от ХХ с екзистенциална нагласа, които обръщат внимание върху ситуативния характер на човешкото съществуване. Книгата си *Човешката ситуация* Х. Арен започва с една банална, но безспорна констатация: хората са „обусловени същества”. Те са винаги зависими от определени обстоятелства, влиянието на които не могат да пренебрегнат. Тази определеност на човешкото битие от редица условия не предполага непременно пасивно отношение към тях просто като към дадености с едноръчно въздействие. Обстоятелствата влияят върху човешкото поведение само когато се включат сред неговите предпоставки. Така дори природата сама по себе си не е абсолютно условие за дейностите на хората, а става такъв фактор, когато е въввлечена в осъществяването им. Зависимостта на хората от конкретните условия не е от вида на пълното подчинение, т.е. заробване, а гонуска – и нещо повече – предполага свобода в постъпването. Според Х. Арен всичко, до което хората „се докосват, незабавно се превръща в условие на тяхното съществуване” (Арен 1997: 32). Иначе казано, хората до голяма степен сами формират средата, в която пребивават.

Взаимодействието между хората и тяхната среда за обитаване правят човешката обусловеност принципно отличаваща се от тази, в която се намират всички други живи същества на Земята. За разлика от животинските видове представителите на човешкия род не са само подчинени на природните закони и поведението им не е само предопределено. Те не просто въздействат върху околната среда с присъствието си, но могат съзнателно да я променят. Тази човешка активност се осъществява под формата на уникални събития, в които участват конкретни хора. Животът им протича под формата на поредица от неповторими случки със своя последователност. Ако се погледне отстрани на този общ за всички хора процесуален характер на техния живот – намиращ израз в сменящи се едно друго събития, би могло да се заключи, че човешкото битие е не просто исторично, но и *събитийно*. Хората постоянно участват в някакви събития, които придават смисъл на тяхното съществуване, т.е. извън събитията човешкото битие не е възможно.

Разглеждането на човешкия живот като последователност от събития предполага да се анализират обстоятелствата, при които те се осъществяват. Тогава логично се стига до нуждата да се осмислят параметрите на ситуацията, в които хората действат. По този начин се осъзнава *ситуативният*, а не само историчният и събитийен характер на човешкото битие. Възприемането на факта, че всеки човек е ситуиран, т.е. разположен в конкретна среда, става в сравнително ранна фаза от индивидуалното му развитие. Още в детска възраст отделните човешки индивиди разбират, че са заобиколени от различни от тях форми на съществуване, като в хода на своя живот те постепенно ги подреждат в свързана картина на действителността. Може да се каже, че промяването на особеностите на ситуацията, в които пребивават хората, е една

от основните задачи в техният живот. Този процес на ориентация в заобикалящия свят и опипване на границите му става при постоянната им потопеност в определени ситуации. Постепенно задачата на човешкото съществуване се допълва от изучаване на чертите – елементи и правила на функциониране, към овладяване и поставяне под контрол на обитаваната действителност. Нещо повече, хората не само се съобразяват с изискванията на средата, но полагат усилия за трансформиране на заварените от тях условия, като се стремят да реализират свободата си. Тази съпротива срещу даденостите има най-ярък израз в човешкия стремеж за отиване отвъд рамките на обективните обстоятелства. Надмозването или поне отместването на границите, в които е заключено човешкото съществуване, с течение на времето се е превърнало в главна цел за голяма част от представителите на човешкия род. Опитите за отиване отвъд тези граници не отменят обаче осъзнаването на факта от зрелия човек, че винаги е вкоренен в общия природен ред и вписан в конкретна социокултурна среда.

Разглеждането на човешкия живот през призмата на поредицата от ситуации, под чиято форма протича, изисква те да се типологизират, като се установят както спецификите, така и съотношенията им. Това произтича от обстоятелството, че не е възможно да бъде разгледана поотделно всяка от тях. Заг огромния брой конкретни ситуации, в които са въвлечени милиардите хора на Земята, следва да бъдат отчленени тези с повтарящи се и принципно сходни характеристики. Критериите за разграничение на човешките ситуации могат да бъдат различни. Най-очевидният е свързан с тяхната *реалност*, като прилагането му води до определянето им като действителни или въображаеми. Също толкова разбираемо е делението на ситуацияите според *актуалността* им, като от тази перспектива те биват налични и отминали.

Според *характера на присъствието* им в човешкия живот ситуацияите могат да бъдат наречени обичайни или извънредни. Обичайните са свързани с ежедневието на хората, като освен че са практически неизброими, те протичат и с голямо многообразие. Ежедневните ситуации са свързани с неповторими характеристики на средата – природна и социокултурна, която обитават хората. Поради това техните параметри се отличават с висока степен на променливост и случайност, а следователно и непредвидимост. Реализират се по уникален начин и образуват фона, на който се открояват събитията с по-ясно отчленени и дълготрайни последици за живота на личността. В ежедневните ситуации се решават практически проблеми, в огромната част от случаите по рутинен начин. Конкретните обстоятелства при тяхното протичане не заслужават специално разглеждане, тъй като засягат само повърхността на човешкото съществуване. Посочените ситуации не предизвикват катаклизми с последващи ефекти в живота на хората. Те образуват потока на прозаичния живот, поради което хората не ги считат за достойни за отбелязване и бързо ги забравят.

Към категорията на обичайните може да се отнесе още една група възпроизвеждащи се ситуации, които имат по-трайно влияние върху човешкия живот. Те се отнасят до характерни случки и повтарящи се душевни състояния, свързани с

тях. Имам предвид казуси, често възникващи при взаимодействия между хората, като обидата и очакваното извинение, престъплението и наказанието или грехът и покаянието. Друга форма за проявление на такива неизкореними ситуации в ежедневието на човека са успехът или провалът, респ. победата или загубата, и свързаните с тях радост и печал. В поредицата на познати на всеки човек обичайни екзистенциални състояния, възникващи по конкретни поводи в ежедневието, могат да се добавят омерзението от неприемливи действия на себеполюбните, достигащо понякога до отвращение и погнуса. Няма човек, който да не познава унието, прерастващо понякога в печал. Всеки е изпитвал скука, отегчение и досада от чужди действия, към които не проявява интерес, но е принуден да понася. Не на последно място в тази поредица от общочовешки екзистенциални състояния, провокирани от повтарящи се ситуации в ежедневието, следва да отбележим приятните чувства от изпитаните удоволствия, но и пресищането от прекомерните наслади.

Освен в обичайни, хората участват и в друг вид ситуации – *извънредни*, които нарушават рутинния ритъм на ежедневието. Те се отнасят до ключови събития в човешкия живот и понякога се превръщат в негови повратни моменти. Имам предвид както ситуации, символно бележещи настъпването на нови етапи в биологичното съзряване на човешките индивиди – детство, юношество, младост, зрялост и старост, така и такива, представляващи стъпки в социалното им приобщаване. Пример за първия вид представлява връчването на свидетелство за зрелост на младежа, а за втория тип – заемане на ръководна длъжност, водеща до нова статусна позиция в обществото. Тези ситуации отбелязват важни моменти в обичайната траектория на човешкия живот, като постъпване и завършване на училище, женитба и евентуално развод, започване и приключване на професионалния път, тежки заболявания, лични грами или трагедии, запомнящи се пътувания, изтърпяване последиците от природни катаклизми и пр. Колкото и да излизат извън прозаичния ход на живота, тези ситуации не са принципно непознати и непредвидими. В редица случаи освен очаквани, те са и желани.

Съществено различни по същината си от извънредните ситуации са един друг тип, наречени от К. Ясперс *гранични*. Подобно на първите, те се проявяват рядко и имат трайно влияние върху живота на отделния човек, но приликите се изчерпват с това. Граничните ситуации се отличават с изключителност на преживяването и се запечатват дълбоко в паметта му. Спецификата им идва от характера на влиянието, което оказват върху личността – по правило то е разтърсващо и обичайно води до преосмисляне на дотогавашния начин на съществуване. Най-ярък пример за подобна ситуация е сблъсъкът със смъртта при кончината на близък човек, но и при тежко собствено заболяване, поставило личността на ръба на оцеляването. Чрез нея на човека се напомня както окончателната загуба на незаменим роднина или приятел, така и неотвратимостта на собствения му край. В тази ситуация всеки осъзнава непреодолимото обстоятелство, че от тук насетне ще бъде по-самотен и няма да разчита на подкрепата на разбиращ и добронамерен човек. Благодарение на чуждата смърт хората разбират безсилието си да се противопоставят на своята, задаваща се с необходимостта на неумолима съдба. Преборването с тежка болест пък

показва само, че финалът е отложен, но не и отменен.

Към категорията на граничните ситуации К. Ясперс отнася поредица от крайни *екзистенциални състояния* на човека с голям емоционален интензитет: страдание, вина и безсилие, произтичащи от осъзнаването му на случайността, несигурността и незащитеността на собственото битие в света. Имат се предвид не мимолетни чувства и настроения на отделни личности, а трайни духовни нагласи на всички хора, които присъстват като скрит фон в живота им. Непосредствените поводи за изявяване на въпросните състояния са конкретни случки, които изваждат хората от равновесие. Понякога събитията, предизвикващи прозрението за изконния характер на болката, угризението на съвестта, слабостта и пр. на човека, го поставят на предела на съществуването му и го тласкат до отчаяние. За да избегнат пречупването и „сломването“ си, водещи понякога и до порив към самоубийство, хората се опитват да загърбят посочените ситуации. Единият от способите за това е съзнателното им пренебрегване чрез опит за забравя, а другият – наложено бягство на мисълта от тях. И двата са начини за прикриване на отказа да им се влияе. Те обаче не могат да премахнат неотвратимото присъствие на посочените състояния, като понякога правят тяхното проявление особено граматично. Съществува обаче и друг подход за справяне с проблема. Възможно е въпросните ситуации да се приемат като даденост и да се положат усилия за тяхното овладяване. Според К. Ясперс този акт на „реконструиране“ на ситуацията е възможен посредством „преобразуване на нашето съзнание за битието“ (Ясперс 1994: 14). Вследствие от него хората доброволно търпят ефектите им в своя живот. Иначе казано, приемат ги с мъдрост и готовност за действие съобразно с тях – това има предвид Ясперс, когато пише, че човек така отново намира себе си (нак там).

Изброяването на широко разпространени и постоянно възпроизвеждащи се ситуации в човешкия живот, които преминават незабелязано или слагат по-траен отпечатък върху него, може да продължи, но и споменатите досега са достатъчни, за да се убедим в значимостта им за хората. Общото за тях е както неизбежността им, така и относително лесно постижимото съгласие за важността от тяхното осмисляне. Не така стои въпросът с най-дълбокото равнище на ситуативност на човешкото битие. Съществува такова негово измерение, което остава скрито или недостатъчно прояснено за мнозинството представители на човешкия род. Имам предвид този пласт в човешкия живот, който се явява негова основа и същевременно удържа непроменливото в облика на човека. Това битийно ниво е назовавано от редица автори с думата „ситуация“, като пред нея те поставят различен предикат: *човешка* (Арендт 1997), *фундаментална* (Сартр 1994: 55), *обща* (Ясперс 1996: 6), *изначална* (Лиотар 1996: 92). С обособяването на това най-дълбинно проявление на ситуативността на човешкото битие се акцентира върху изключително важното му влияние върху живота на хората, макар и то често да остава неосъзнато. От друга страна, чрез неговото ясно разпознаване мисълта се насочва към първичната основа на човешкото поведение, представлявана от най-общите „условия на човешкото съществуване“ (Фром 1996: 140).

Универсалната човешка ситуация не е тъждествена на човешка природа, разбира се като набор от константни характеристики. Но тя съдържа предпоставките и очертава пределите на човешкото битие. Тези предпоставки включват както „условията, при които животът е бил даден на човека”, така и създадените от самите хора „условия, които, въпреки човешкия си произход и изменчивостта си, притежават същата обуславяща сила като естествените предмети” (Арендт 1997: 32). Съвкупността от заварени и произведени условия – природни и социокултурни, задава границите на човешкото съществуване. Тези граници присъстват за хората като „анонимна сила” (Ясперс 1996: 31), с която те са принудени да се съобразяват. Те са принудени да се съобразяват с изначалната си потопеност в универсалната човешка ситуация, макар невинаги да приемат нейните параметри като неизбежни ориентири в поведението си и понякога да се бунтуват срещу тях.

Фундаменталната човешка ситуация позволява съизмеримост в поведението на хората от различни епохи. Благодарение на нея те са в състояние да проумяват, че са изправени пред неизбежно повтарящи се проблеми, а следователно трябва да правят съпоставими избори и да намират еднотипни решения. Така разбират, че натрупаният от предходниците опит се превръща в значимо наследство, традицията придобива ценност. За да се стигне до това прозрение обаче, е нужна смяна на перспективата в мисленето за себе си и за себеподобните. Това „превключване” на съзнанието предполага увеличаване на пространствения мащаб и уголжаване на времевия хоризонт. То изисква пренасочване на вниманието от текущите грижи на ежедневието към най-важните дадености за човека, очертаващи рамките на неговото поведение. Тогава собственият живот се вижда в нов ракурс, разглежда се от *общочовешка* перспектива. Това води до преоценка значимостта на индивидуалните ценности, цели и намерения. Разбира се, възприемането гледната точка на всеобщата човешка ситуация не означава премахване на нейното различно преживяване от реалните хора. Никой човек не е в състояние да попадне в положението на напълно необусловено от обстоятелствата съществуване, т.е. на бог, който съзрява света от страни и е неподвластен на ограниченията му.

Чрез издигането до възгледа за пребиваване в обща за всички хора ситуация отделните личности установяват както неизбежната си зависимост от неотстраними обстоятелства, така и споделеността на еднакви за всички хора *пределни основания* на битието им. Нещо повече, всеки човек е в състояние да разбере и правилно да изтълкува смисъла на постъпки, които са извършени от негови събратя, съвременници или живели в други времена при специфични условия. Тази разбираемост на стореното от себеподобните дава на хората от всяко поколение известна увереност, че и тяхното дело ще бъде правилно изтълкувано, ще получи признание от следващите поколения. Не на последно място, причастността на дадено човешко съществуване към всеобщата човешка ситуация му гарантира сродяване с всички хора, т.е. създава му чувство за принадлежност към човечеството и му осигурява родова идентичност. А това го прави по-добре вписан в изглеждащия понякога разпокъсан и хаотичен свят, който обитава, създава му сигурност в универсалната човешка общност, въпреки

честите сблъсъци с отделни нейни представители.

Освен посочване на най-общите ефекти от влиянието на универсалната човешка ситуация върху мисленето и поведението на хората, анализът ѝ предполага да се отчленят повтарящите се първостепенни проблеми, с които те се сблъскват, пребивавайки в нея. Усилията да се разпознаят и сведат до краен брой неизбежните питання относно човешкото съществуване занимават мислителите от хилядолетия. Съответно съревнованието между различните предложения е ожесточено. Струва ми се, че с оглед очертаване най-общите параметри на фундаменталната човешка ситуация най-продуктивно е решението, което предлага Жан-Пол Сартр. Той разглежда като постоянни дадености на човека, респ. проблеми за осмисляне, „необходимостта да бъде в света и в него да се труди, да е сред другите и да бъде смъртен” (Сартр 1994: 55). С това той набляга върху ограничен брой фактори с основополагаща роля в човешкия живот: вписването му в природната и социалната среда, неговата активност за осигуряване на прехрана и реализация на собствените дарби, крайността на съществуването му. Разбира се, конкретните форми за тяхното проявление са уникални и неизброими. Реалното влияние на всеки от тях върху живота на отделните хора зависи от конфигурацията на специфични обстоятелства и се проявява в поредица от ежедневни ситуации.

Посочените от Сартр реалности, с които хората неизбежно се сблъскват, поражат поредица от по-конкретни въпроси. Те изникват при всеки опит за позагълбочено осмисляне на тези реалности. Като се подтиква от собствените си житейски проблеми, но се абстрахира от случайните им моменти, всеки човек рано или късно се сблъсква с нуждата да отговори на няколко питання, отнасящи се до базовите характеристики на неговото съществуване. Към тези въпроси той пристъпва в различни фази от живота си, като понякога се връща към тях, незадоволен от отговорите, които им е дал по-рано. Тези основни въпроси могат да се обособят в няколко групи. Първата е свързана с изясняване *генезиса* на човека, т.е. неговия произход в миналото („Откъде идвам?”), разположението му в настоящето („Къде съм сега?”) и посоката на собственото му развитие („Къде отивам?”). Втората се отнася до *определителите* в човешкото съществуване („От какво съм зависим?”), като те могат да бъдат външни и неподвластни на влияние на хората дадености: физически (природа), правила на поведение – морални или правни („Какво съм длъжен да върша?”), културни продукти (например произведения на изкуството), естествени нужди (подслон, храна, облекло), екзистенциални потребности (например участие или признание) и пр. Третата група „проклети” питання се отнася до правилния избор на *начин на живот* („Как да живея добре?”), като тук всеки човек се ангажира с определена форма на съществуване (дейна или съзерцателна), ценностни ориентири (истина, добро, справедливост, дълг, красота или богатство, власт, слава), житейска стратегия (например конформизъм, реформизъм, бунтарство), модус на съществуване (например „да имаш” или „да бъдеш”). Към неизбежните и често мъчително преживявани въпроси принадлежи и този за *смисъла на живота* („За какво да живея?”), като тук възможните посоки на търсене зависят от предпочитанията към постигане на индивидуални цели („Към какво да се стрема

аз?“) или отгаването на реализацията на колективни идеали („Какво искаме да постигнем ние?“). Най-мъчителният и поради това най-често отбягван проблем, изникващ пред който и да е човек, е този за собствената му *смърт* („Кога и как ще умра?“) и евентуално за надеждата тя да бъде избегната („На какво мога да се надявам?“), както и за начините, по които да се постигне безсмъртие („Как да надмогна крайността си?“). След като достигне до шо-годе задоволително решение на тези питання, човек се изправя пред най-трудния проблем, чието отговор обикновено е нееднозначен и неокончателен. Имам предвид въпроса за неговата *идентичност* („Кой съм аз?“), чието решение предполага акцент върху уникалността спрямо себеподобните (например чрез притежание на изключителни заложби) или върху доброволно избрана принадлежност към някоя тяхна общност (пол, раса, етнос, нация, религия, партия и т.н.).

Решаването на човешките проблеми, включително произтичащите от особеностите на универсалната човешка ситуация, предполага осмисляне на *дейностите*, с които са в състояние да се занимават хората. Иначе казано, всеки човек се изправя пред въпроса за видовете активности, които е способен да осъществява („Какво мога да правя?“). Сред набора от специфично човешки дейности се открояват няколко с особено голяма значимост, на които са посветени и усилията за овладяване от хората. Първата е свързана със задоволяване на потребността от адекватно *познание* на света („Какво мога да знам?“), без което е невъзможна не само ориентацията в света, но и успешното справяне с житейските проблеми. Втората задължителна дейност е *трудовата* („Какво и как мога да създавам?“), като тя може да се изразява както в рутинна работа, така и в творческо съзидание. Сред неизбежните човешки дейности важно място заема *управленската* („На кого следва да се подчинявам или кому трябва да нареждам?“). В този кръг от постоянни човешки начинания следва да се отнесе и *играта*, която някои мислители смятат дори за придаваща собствената физиономия на човешкия род. Разбира се, хората вършат много по-широк спектър от посочените дейности, но тези със сигурност могат да се отнесат към произтичащите от изискванията за справяне с изконните проблеми, възникващи от всеобщата човешка ситуация.

Очертаването на рамките на универсалната човешка ситуация предполага задължителен преглед на *инструментите*, с които разполагат хората. Затова в кръга на неизбежно възникващите питання се открояват отнасящите се до средствата на действие („С какви способности разполагам?“). В това отношение са полагани големи усилия за идентифициране на присъщите само на човешките същества заложби. Хората упорито са търсили уникални дарби, които да им дават привилегирована позиция спрямо останалите земни обитатели. В това отношение безспорен приоритет имат познавателните способности разсъдък и разум, като особено последната по традиция се разглежда като най-важна и дори изчерпваща спецификата на човешкото битие. Разбира се, далеч не всички разглеждат мисленето като доминираща способност на човека. Негови съперници са останалите му духовни сили: вяра, воля, въображение, интуиция и пр. Не на последно място, сред отличаващите човека способности е комуникативната, т.е. притежанието на език, посредством който може да общува по качествено

различен начин от останалите живи същества.

Мисленето в перспективите на универсалната човешка ситуация предполага хората да си зададат и поредица въпроси относно *средата*, която обитават. Най-важният от тях е за цялостното устройство на света. Що се отнася до природата, осигуряваща естествената среда на човека, то при осмислянето ѝ възникват поредица от питання: за нейните *граници* („Докъде се простира?“), *произход* („Как е възникнала?“), *движеща сила* („Какво я подтиква и ръководи?“), *субстрат* („От какво е направена?“), *структура* („Какви са нейните елементи?“), *принцип на функциониране* („Има ли в нея свобода, или се подчинява на безусловна необходимост?“), *начин на съществуване* („Има ли постоянство в изменението?“). Съобразяването на личността с изкуствения човешки свят – заварената социокултурна среда за действие, но и продукт на собствените усилия на хората – също предполага отговор на редица въпроси, отнасящи се до: вида, устройството и ролята на наличните *институции* (семејство, училище, държава, Църква); заварените *разделения* (пол, възраст, раса, етнос, религия, нация, класа); предопределените *функции* (родител-дете); социалните *роли* (учител-ученик, началник-подчинен); видовете и степента на *зависимостите* (принуда-доброволност, пълна-частична); наложените *авторитети* (традиционни и новосъздадени кумири и идоли).

Всеки човек разполага с картина на света, в която трябва да определи своето *място* („Къде съм?“). При нейното самостоятелно създаване или възприемане отвън на помощ може да дойде философското човекознание, което да му помогне да изгради цялостно и непротиворечиво разбиране за устройството на действителността. Този цялостен светоглед би му послужил като координатна система както за ориентация, така и за намиране на собственото „местоположение“ в света. Всеки от основните въпроси, с които човек по необходимост се сблъсква, може да се разглежда като отделна точка в нея, а възможните отговори на тези въпроси се разполагат между неговите крайни решения. Те обикновено се явяват категории с максимална абстрактност: добро-зло, истина-неистина, красиво-грозно, справедливо-несправедливо, свобода-несвобода и пр. В крайна сметка се получава една сложна мрежа от взаимно пресичащи се оси, върху които са разположени различните варианти за решаване на изконните човешки проблеми. Така личността получава възможност да се самоопредели спрямо краен брой позиции в констелацията, съответстващи на ограничен кръг възможни отговори на въпросите, произтичащи от фундаменталната човешка ситуация.

Създаването на прояснен и организиран светоглед обаче предполага приемане на идеята за трайно устройство и относително устойчиво съществуване на заобикалящата човека реалност. В неговите рамки неизбежните промени в околната среда следва да се разглеждат от перспективата на нейните константни общи характеристики. Така осмислянето на видимо процесуалния ход на световните събития стъпва върху здрава основа, а човекът придобива твърда опорна точка при разполагането си в този процес. Тогава вече той може да пристъпи и към отговор на питането за своята *роля* в света („Какво е предназначението ми?“), като реши дали тя е периферна (подчинена), т.е. като на множеството

други елементи в него, или централна (водеща), акцентирайки върху уникалните си особености. Като резултат от това усилие човекът си изгражда разбиране за собствената значимост в света и определя възможностите за удовлетворяване на своите желания, стремежи и амбиции.

Отговорите на всички тези въпроси са предпоставка както за ориентация на индивида в универсалната човешка ситуация, така и за избор на основна *житейска цел* („Към какво да се стремя?“). Тук възможностите пред конкретния човек най-общо са две. Той може да предпочете стратегията на оцеляване, предполагаща полагане на усилия предимно за приспособяване към околната среда. Това означава да приеме изискванията на света като безусловна даденост и да се съгласи да се съобразява с тях, без да им се съпротивлява. Или да заложи на своето личностно развитие, водещо до частично обособяване от света, а понякога – и до противопоставянето му. Този бунт срещу реалността е мотивиран от стремеж за независимост и открояване в общия световен ред. Обаче, какъвто и път да поеме, той ще си остане в границите, очертани от фундаменталната човешка ситуация като неотменима даденост в неговия живот. Човек може само да избере как да гледа на тях: като на осигуряващи уютта на познат дом или като предизвикателство за надмозване на сковаващи свободния му творчески подем предели, в търсенето на един по-добър свят.

Литература

- Арент, Хана** 1997, *Човешката ситуация*, С., ИК „К&Х“.
- Лиотар, Жан-Франсоа** 1993, *Постмодерното, обяснено за деца*, С., ИК „К&Х“.
- Сартр, Жан-Пол** 1994, *Екзистенциализмът е хуманизъм*, С., ЛИК.
- Фром, Ерих** 1996, *Да имаш или да бъдеш*, С., Кибеа.
- Ясперс, Карл** 1994, *Въведение във философията*, С., ГАЛ-ИКО.
- Ясперс, Карл** 1996, *Духовната ситуация на времето*, С., ЛИК.

Галина Гончарова има защитен докторат по културология на тема: *Поколения, поколенчески дискурси и колективни времена (Употреби на генерационните деления в България през Втората половина на XIX и началото на XX век)*. Тя е главен асистент в катедра „История и теория на културата“ в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“. Била е два пъти стипендиант на Центъра за академични изследвания, София. Има публикации върху политики на поколението и социална история на медицината. В момента работи върху темата за личните идеологии на смъртта.

Галина Гончарова

ДЕХРИСТИЯНИЗАЦИЯ НА СМЪРТТА В ЕВРОПА: СЛУЧАИТЕ НА ВЕЛИКОБРИТАНИЯ, БЪЛГАРИЯ И РУМЪНИЯ

В известната си книга *Възраждане на смъртта* от 1998 г. Тони Уолтър, единственият професор в света по изследвания на смъртта (*death studies*), издига тезата, че от втората половина на XX век започва да се възвръща интересът към траурните и погребалните практики в контраст с описаното от Филип Ариес „скриване“ на мъртвите в модерните рационални общества. Според него силното развитие на палиативната грижа, „жизнеутвърждаващото погребение“ (*life-centered funeral*)¹ и консултирането на близките на покойника от погребални агенти или медицински лица подсказва сериозна промяна от световен мащаб в обществените нагласи към посрещането на края на жизнения път. Всички тях той интерпретира като появили се в резултат от търсенето на все по-разнообразни и подчертаващи личността на починалия, изрази на скръбта, което на свой ред е провокирано от „изместването на старите авторитети – Църквата, традицията и дълга – от инстанцията на индивидуалния „аз“². Въпросното „изместване“ обаче не трябва да се разбира еднопланово – като отказ от трансцендентни корективи и освобождаване от всякаква йерархичност на социалния живот, а и като обръщане към моралния закон или Бога „вътре в мен“, характерно за постмодерното критично отношение към институционализираните религии, ню ейдж духовността и последвалите сексуалната революция тихи

¹ Става въпрос за погребение, което „прославя“ живота на починалия – неговите лични и професионални успехи, връзките със семейството и приятелите, репутацията му в обществото и т.н. При него посмъртните слова се превръщат в център на тъжното събитие.

² Walter, T. *The Revival of Death*, London: Routledge, 1994, p. 27.

бунтове срещу репресивните ценности на капиталистическото общество. Така Тони Уолтър възпроизвежда общите места в дебатите върху (де)секуларизацията в полето на хуманитаристиката, които признават високите стойности на веровия опит за съвременния човек, но отчитат нарастващата тенденция към субективизация (Питър Бъргър) или „експресивен индивидуализъм“ (Чарлз Тейлър) и синкретизъм, деинституционализация и метафоризация на религиозните практики и значения (Даниеле Харви-Легер)³.

Позовавайки се на Уолтър и на създадения от него *Centre for Death and Society* към университета в Бат, нашумялата с изреча „вяра без принадлежност“ британска социоложка Грейс Дейви също откроява темата за траура като същностна за разбирането на особената динамика на (де)секуларизацията, но смята, че църковната институция все още не е изгубила значението си в настоящето и че християнското погребение, макар и да се модернизира, продължава да бъде желан вариант за оказване на почит към починалите⁴. Неин любим пример е „християнската структура“⁵ на погребалната церемония на принцеса Даяна, която е изпълнена с „множество външни на нея елементи като светска музика и възпоменателни речи“⁶. В подобни актуални ритуални форми тя разпознава тенденция към „сакрализация“ в Западна Европа, която размива границата между религиозните и светските значения на човешкият опит.

Дейви обръща внимание и на друго съществено условие за „дефинирането на параметрите на вярата в съвременна Европа“ – възобновяването на интереса към християнските ценности и ритуали в новоприсъединените страни към Европейския съюз като резултат от излизане от религиозния вакуум, наложен от атеистичния комунистически режим. Така тя издига на дневен ред нуждата от обобщаване и сравняване на „множествените модерности“ и респективно спиритуалности на Стария континент, които фрагментират научните рефлексии върху десекуларизацията. За целта британската социоложка настоява за търсене на нови подходи, които наред с такива мащабни проучвания като европейското изследване на ценностите (с неговите няколко вълни от 1981, 1990, 1999 и 2008) да направят възможно по-плътното описание на „случващото се през очите на религиозния актьор“⁷.

В диалог с изследователската програма на Дейви и в контекста на *death studies* настоящият текст поставя проблема за дехристиянизацията на опита за смъртта в Европа, като стъпва върху извадка от 60 биографични интервюта с хора над 75-годишна възраст от Великобритания, България и Румъния, проведени през 2010–2011 г. в рамките на международния проект „Отбелязване на преходу

³ По този въпрос виж например: Cipriani, R. *Sociology of Religion. An Historical Introduction*, New York: Aldine de Gruyter, 2000.

⁴ Davie, G. *The Sociology of Religion*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage 2007, p. 222-224.

⁵ Под „християнска структура“ Дейви разбира присъствието на свещеници и четенето на молитви, прекръстването, прекадяването и т.н.

⁶ Ibid, p. 242. Виж също: Davie, Grace, „Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account“, *Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology*, 47 (2), 2006, pp. 271-296.

⁷ Виж пак: Davie, G. *The Sociology of Religion...*

и смисли в жизнения път: религиозни и светски церемонии в Източна и Западна Европа”. Макар и проектът да е фокусиран върху ритуалите като „предписани образци за социално поведение, които маркират най-важните събития в съществуването на индивида, семейството и общността”⁸, той предоставя много добра възможност за проследяване на микрониво на процесите на (де)секуларизацията и по-специално на преживяването или разбирането на веровите истини за смъртта. По ред причини. Най-напред, защото от всяка страна са подбрани главно религиозни хора или поне определящи се като такива (католици, англикани, евангелисти, униати и др.), както и двама-трима нерелигиозни и атеисти, за да бъдат сравнени различните представи за отбелязването на важните събития в живота. На второ място, заради фактора възраст – от една страна, напредналите години на респондентите⁹ предполагат по-засилена рефлексия върху подготовката за края на живота, а от друга, осигуряват няколко хронологични среза на траурните практики в изследваните страни – преди и след пагането на комунизма, началото на XXI век¹⁰. На трето място, заради контрастните параметри на религиозността и ритуалността. В различни социологически проучвания Великобритания е определяна като една от най-секуларизираните страни в Западна Европа (Европейско изследване на ценностите, 2008), а Румъния и България са давани като примери за най-високи и най-ниски нива на религиозност в Източна Европа (*Eurobarometer Report*, 2006). В същото време се регистрира висок процент на хората, избиращи и предпочитат християнските ритуали за отбелязване на важните събития в живота, особено що се отнася до смъртта. Така за Великобритания той е 75,7%, за Румъния – 95,6%, и за България – 78,1%¹¹. В допълнение към статистиките, в различни изследвания върху религията в Източна Европа (в това число България и Румъния) се налага мнението, споделено и от Дейви, че в региона християнството си възвръща доверието на хората и е обект на особен интерес и внимание.

Какво остава извън едрата решетка на статистиките и сравнителните социологически изследвания? Има ли възраждане на християнската смърт в Европа, ако перифразираме думите на Тони Уолтър, или традиционните форми на траура получават нови интерпретации в полето на „експресивния индивидуализъм” и дистанцирането от социалистическото морално наследство. В рамките на настоящия текст отговорът на тези въпроси минава през опита да се улови в „погледа на религиозния актьор”, *ergo* в събраните биографични интервюта, фрагментарното и противоречиво символно пространство на новите глобални и некомунистически визии за християнството, в което тече неконтролируем обмен на социални стереотипи, лични предразсъдъци и (не)канонични предписания – едно хетерогенно пространство, което отдавна не може еднозначно да бъде мислено в категориите на (де)секуларизацията.

⁸ Виж по-подробно за проекта на: <http://www.southampton.ac.uk/mrasc/> [Посетена 22/06/2012].

⁹ В рамките на настоящия текст „респонденти” и „интервюирани” ще бъдат използвани като синоними.

¹⁰ Тук може да се добавят и спомените за времето преди и след Втората световна война, но те няма да бъдат проблематизирани в рамките на настоящия текст.

¹¹ За анализа на българския случай трябва да се вземат предвид около 9% български турци, от които предпочитаме представителна част ще предпочитат религиозното погребение.

Сблъсъкът със смъртта като екзистенциален и религиозен обрат

Как се мисли и/или говори за смъртта? Какви са опорните точки за разбирането на феномена в рамките на индивидуалния светоглед и колективните културни практики? Прекрасен пример в това отношение дава Клифън Брайънт в предговора към *Енциклопедия на смъртта и умирането*. За да въведе читателите в книгата, той разказва историята на академичните си занимания паралелно със спомените за личните си сблъсъци със смъртта – създаването на гробище за домашни любимци, за да бъде заровено там любимото куче, погребенията на далечни роднини през детството, израстването с телеграмите за загинали по времето на Втората световна война, загубата на родителите и приятелите вече в зряла възраст¹².

Ако се абстрахираме от разликите между писмената и устната реч, като цяло интервюираните артикулират по твърде схожен начин опита си за смъртта с няколко важни уточнения. Най-напред на тях им се задават точно определени въпроси, които, макар и формулирани максимално широко и свободно, оказват влияние върху подреждането на спомените и представите за радикалното събитие. Те почти съвпадат със сюжетните линии на разказа на Брайънт. Респондентите са окуражени да споделят как се подготвят за края на живота, на какви погребения са присъствали или организирали, как са понесли загубата на близки хора, какви са възгледите им за живота след смъртта. Отговорите обаче не само са различни, но в различна степен изчерпателни и последователни. Част от тях се концентрират върху погребения и гробища, други – върху интимните изрази на скръбта за близкия човек. Но само в малка част от интервютата смъртта се описва като екзистенциален обрат, който преобръща (не)религиозните представи и белязва целия жизнен цикъл. Такива са случаите на Иванка Гроздева, Флорина Кампеану и Поли Рутерфорд¹³.

Иванка е 75-годишна, пенсионирана библиотекарка от Търговище. Определя се като силно вярваща и възпитана от ранна възраст в православната традиция. Когато е на 27 години, първият ѝ съпруг умира при трудова злополука. Въпреки че след няколко години се омъжва повторно и има хубав брак с втория си съпруг, в интервюто тя изрично подчертава: „И до днес никога никои не го е заменил“. Живеейки с мисълта за голямата си любов, Иванка ежеседмично записва литургии за покойния, а след пенсионирането си се посвещава изцяло на грижа за „душите на мъртвите“ и за спасението на тези, които са близко до смъртта. Наред с литургиите, тя редовно посещава гробища, поръчва и участва в множество панихиди (за помен както на близките си, така и на приятели и дори далечни познати), оказва материална и духовна помощ на тежко болни – носи храна, чете Евангелието, принася молитви.

Флорина е 82-годишна, професор по химия, пенсионирана директорка на тех-

¹² Bryant, C. Preface: A Thanatological Odyssey. In: Bryant, C. (ed.) *Handbook of Death and Dying*. USA: Sage Publications, 2003, pp. XV–XVII.

¹³ Всички имена на интервюирани са анонимизирани, т.е. заменени с псевдоними.

ническо училище от Букурещ. Според гумите ѝ нейните родители са спазвали християнските празници, но не са били редовни посетители на църквата и не са демонстрирали интерес към въпросите на вярата. Също като тях тя спазва „религиозните обичаи“, но като нещо саморазбиращо се, което „тече в кръвта ти“. Важно място в разказа ѝ заема смъртта – на брата, бащата и съпруга. Флорина не крие травматичните си преживявания около организирането и пропускането на церемониите. Тя твърди, че ѝ се губят моменти от подготовката на самите погребения, защото е изпаднала в своеобразна „летаргия“. Все пак за това на съпруга си си спомня с подробности пренасянето на тялото до църквата и как свещениците са я карали: „да чета от едни книги, като че ли разбирам какво пише в тях“. Флорина специално обяснява, че за нея загубата на обичания човек е най-трудният момент в живота и че след нея е започнала да се моли и да разсъждава за съществуването на Бога.

Поли Рутерфорг е 79-годишна пенсионирана директорка на гимназиално училище от Лондон. Въпреки че родителите не са ѝ дали религиозно възпитание, тя решава да получи конфирмация в Англиканската църква. Смята, че по този начин ще се заяви като член на английското общество. По гумите ѝ очакването да се „случи някакво чудо“, „да почувства нещо необикновено и различно“ така и не се сбъдва и тя постепенно загубва интерес към християнството. За майка си, към която е много привързана, тя избира религиозно погребение и за пореден път преживява разочарование по отношение на опитите си да съхрани връзката си с Църквата (преди това е кръстила сина си), защото „някакви непознати свещеници говорят за човек, когото никога не са виждали“. Така смъртта на близкия човек катализира охлаждането към въпросите на вярата.

Във всички представени случаи смъртта на близкия човек е не просто изпитание за чувствата и разума, а събитие, което изцяло променя смисловия хоризонт на опита, и то във връзка с отхвърлянето или придобиването на религиозна идентичност. При Иванка мисълта за починалия/те изцяло обсебва „делата на вярата“ и я превръща в нещо като експерт по умирането. Контактното лице споделя, че целият град се консултира с нея за опела или панихиди. Жизнените светове на Елена и Поли също претърпяват сериозна метаморфоза. Егната открива, а другата изгубва вярата в Бога, като Елена дори започва да проявява подчертан интерес към ритуалните форми на скръбта (паленето на свещичката).

Доколко обаче описаната радикална личностна промяна може да се мисли в контекста на едно евентуално възраждане на размисъла върху християнската или секуларната смърт в Европа? Как разказаното от трите жени кореспондира с регионалните специфики на траурните практики? Сравнимо ли е то с визиите за края на живота и на другите респонденти. Как съвременността асистира или възпрепятства разглежданите екзистенциални и религиозни обрати?

Новата публичност на християнската почит към мъртвите

Според една от популярните логики на критиките към теорията на секуляризацията, след отхвърлянето на тоталитарната опека на „научния атеизъм“ Източна Европа реабилитира репресираните от комунистическата власт християнски образци и преживява истинско спиритуално обновление, което опровергава представата за отмиращата роля на религията в съвременния свят. Тази логика получава подкрепа и от наблюдения на местни изследователи. Така Миклос Томка говори за небивал „религиозен ренесанс“ в Румъния¹⁴, а Славка Гребенарова за „връщане към религиозни практики като ходене на църква или участие в църковни обреди“ в България „в унисон с изконните християнски ценности и семейната традиция“¹⁵. Как изглежда това завръщане в локалните публични образи на скръбта по починалите? Дори и един най-повърхностен поглед към погребалните практики в двете страни е в състояние да регистрира либерализацията на християнските ритуали, в това число и свързаните със смъртта. Така опелото на румънския патриарх Теоктист от 4 август 2007 г. в църквата „Възкресение Христово“ е широко отразено от международните медии. На него са поканени да присъстват представители на 150 поместни православни църкви, както и на Католическата, Англиканската църква и на големите протестантски общности, като в продължение на два часа се произнасят речи за починалия. Всеки, който не може да присъства на заупокойната служба в катедралата, получава възможността да следи събитието от огромни екрани отвън. Президентът на страната Траян Бъсеску, който присъства на службата, награждава посмъртно патриарха със „Звездата на Румъния“. Четвърти август е обявен за ден на национален траур и християните са призовани в продължение на 40 дни да палят свещ за починалия¹⁶.

Подчертано пищна и тържествена е и погребалната церемония на известния поет Агриан Паунеску, един от писачите на оги за Чаушеску. Ковчегът с тялото е изложен в зала на Румънския съюз на писателите, а над него чете заупокойни молитви православен свещеник в обкръжението на многочислена публика¹⁷. В каква степен придържането към християнската традиция е важно в румънски контекст показват и качените в *Youtube* клипчета с оплаквания или погребални процесии – не по-малко впечатляващи и тържествени от извършваните в памет на видни обществени фигури¹⁸.

Макар и в по-скромнен мащаб, православният израз на скръбта също присъства

¹⁴ Tomka, Miklos, 'Is Conventional Sociology of Religious able to Deal with Differences between Eastern and Weastern European Developments', *Social Compass*, 53 (2006): 251-256.

¹⁵ Гребенарова, С. *Българинът в криза – езичник, християнин или неверник*. Достъпно на: <http://litenet.bg/publish5/sgrebenarova/kriza.htm> [Посетена 22/06/2012].

¹⁶ Виж на: <http://aresurrectionearyou.blogspot.com/2007/08/n-peace.html> [Посетена 20/06/2012]. Виж също на: <http://dveri.bg/kpw4p> [Посетена 20/06/2012].

¹⁷ Виж на: <http://www.washingtontimes.com/multimedia/collection/thousands-gather-for-funeral-of-romanian-poet/> [Посетена 20/06/2012].

¹⁸ Виж например: <http://www.youtube.com/watch?v=3uljgbyDpC8> [Посетена 20/06/2012]

отчетливо в публичното пространство в България. Още от средата на 90-те буквално нашумяват многолюдните процесии с кръстове и запалени свещи, опела с няколко свещеници в централни градски храмове и огромно число опечалени, съпровождащи „последния път“ на най-известните босове на „подземния елит“. Например такава е погребението на Васил Илиев през 1995 г., което събира около пет хиляди души¹⁹. Истински бум се наблюдава и в развитието на погребалните услуги като естествено следствие на прехода от планирана към пазарна икономика и отпадането на държавния (социалистически) монопол върху „сетния път“. Някогашните ритуални лица и общинските власти, отговарящи за подготовката и извършването на безплатните граждански погребения, са заменени/изместени от частните агенции, предлагащи „достойно изпращане до последния дом“²⁰. От началото на 90-те до 2005 г. само на територията на София са създадени около 150 агенции. Сайтовете на най-големите от тях са ориентирани предимно към християнски образи на смъртта. Така от общо 43, 30 агенции рекламират своята дейност посредством християнски символи – разпятия, икони, ангели, статуи на Исус Христос и др. Техните имена на свой ред демонстрират известна религиозна „чувствителност“ – „Св. Лука“, „Св. София“, „Христос“, „Саваот“, „Успение Богородично“. Като своеобразно доказателство за нарасналата консумация на религиозни визии може да се приеме и създаването на първия частен *православен* (курс. мой) гробищен парк „Св. Архангел Михаил“ в Бояна, на чието осветяване присъства кметицата на София в обкръжението на видни духовници, и гр²¹.

В сравнение с Румъния и България случаят на Великобритания е по-сложен и труден за описание. Смело може да се каже, че страната има силно развита индустрия на траура, която покрива най-разнообразни изисквания и представи за погребението и съхраняването на паметта за починалия – от традиционното християнско погребение през светски церемонии до т.нар. зелено погребение. Още след Втората световна война, когато транспортирането на мъртвото тяло започва да се извършва не с помощта на колесница с коне, а с добре познатата моторизирана катафалка, се налага устойчива тенденция към модернизирани или дори отхвърляне на старите ритуални форми²². Един от най-арките примери в това отношение е вече цитираното погребение на принцеса Даяна, което Грейс Дейви определя като „смесен тип“ икономика на смъртта заради запълването с ново съдържание на „християнската структура“. В английската

¹⁹ За погребенията на „босовете“ виж например Николов, Т. *Кървавият живот на младите пичове! Тихият плач от погребенията на мутрите!* Достъпно на: http://mishenabg.blogspot.com/2010/02/blog-post_5146.html [Посетена 20/06/2012]. Въпреки афишираната несериозност на медията, в която е публикуван текстът на Николов – „електронен таблоид“, и отвъд използвания цветист език, фактите около погребенията са сравнително коректно представени.

²⁰ По въпроса за гражданското погребение в България най-представителни и изключително изчерпателни са статиите на Иван Еленков и Анастасия Пашова: Еленков, Е. *Към въпроса за въвеждането на траурния ритуал и социалистическата празнично-обредна система у нас – 1969–1971 г.* – Във: *Християнство и култура*, 42 (2009), 88 – 99; Пашова, А. *Днес остана празно едно работно място (Нова идеология за смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм в България от 50-те – 70-те години на XX век)*, – Във: *Балканистичен форум*, кн. 1-2-3 (2006): 319-340.

²¹ За парка виж: <http://boyanapark.com/> [Посетена 20/06/2012].

²² Виж по този въпрос: Parsons, B. *The Funeral and the Funeral Industry the United Kingdom*. In: Braynt, C. (ed.) *Handbook of Death and Dying*. USA: Sage Publications, 2003, pp. 614-618.

преса и интернет въпросната икономика е обект на множество дискусии и коментари. Така сайтът *My Last Song* отделя специално внимание на „модерното британско погребение“, характеризирайки го по следния начин: „смесица от светска и религиозна музика и четива; активно участие на семейството и приятелите в четенето на слова за починалия, най-вече написани за целта поеми, в подготвянето на жива музика или запис; неформален греског и цветни екологични ковчези; голяма посещаемост от страна на представители на групи вероизповедания или атеисти”²³. Вестник *Daily Telegraph* посвещава специална статия на замяната на традиционните погребални химни с песни като *What A Wonderful World* (Луис Амстронг) или *Start Me Up* (Ролинг Стоунс)²⁴.

Паралелно с осъвременяването на християнското погребение, във Великобритания набира все по-голяма скорост каузата на т.нар светски хуманисти, които оспорват ритуалната власт на Църквата над жизнения цикъл, защитавайки универсалните човешки ценности и еманципацията от религиозния морал. Те популяризират светските церемонии, водени от представители на движението или от близки роднини, в които акцентът е поставен върху личността и нейните емоционални или социални обвързаности. Тяхната асоциация, създадена още през 1896 г., за момента наброява над 28 хиляди души и има около 90 клона. Една от най-известните им брошури носи красноречивото заглавие *Погребение без Бог*²⁵.

Ако се върнем към интервюта, очакванията на английските респонденти за погребалната церемония и за общоприетите норми на траура изцяло се вписват в гореописаните тенденции. Така Рита Гарднър иска да чуе „хубави думи“, когато я погребват, а Кейт Осбърн (вярваща англиканка) е запомнила изпращането на съпруга си до сетния му път най-вече, ако не и изцяло, с прекрасните речи на внуците за техния дяло. Матилда Хестингс, органистка в англиканска църква с предстоятел жена свещеник, е напълно съгласна със своята „лейди“, че „хората трябва да се насърчават да избират музикални парчета, които чувстват близки на своята душевност”. Тя споделя, че с особено удоволствие изпълнява *My Way* (Франк Синатра) на погребална служба.

Каузата на хуманистите също прозвучава в интервюта. Например Поли Рутърфорд им симпатизира, защото както самата казва: „вярвах в хората и в това, че те са най-важното нещо”. Друг респондент, Луис Фароу, бивш учител в колеж, получил католическо възпитание, който посещава сбирките на асоциацията, но не се обвързва официално с нея, споделя, че крайно се отблъсква от „обиждащите неговата интелигентност” приказки на свещениците по погребения за срещата на съпрузи или близки „на небесата”. Именно с такива аргументи привържениците на светските церемонии в Англия се опитват да пропагандират и наложат „жизнеутвърждаващото погребение”, в което утехата за загубата идва от постиженията на починалия, а не от надеждата за вечността на него-

²³ Виж <http://www.mylastsong.com> [Посетена 19/06/2012].

²⁴ Виж на: <http://blog.mylastsong.com/tag/daily-telegraph/> [Посетена 19/06/2012].

²⁵ А целите и кампаниите на организацията виж на <http://www.humanism.org.uk/home>. [Посетена 21/06/2012]. Виж също на: <http://www.secularhumanism.org/index.php?page=what§ion=main> [Посетена 21/06/2012].

Вата личност.

Румънските и българските интервюта също артикулират актуални обществени нагласи, макар и да се наблюдава разлика в концепциите за подобаващото погребение. С изключение на един, никой от румънските респонденти не е присъствал и съответно не предвижда за себе си граждански ритуал. Нещо повече, никой от тях не си спомня той да е бил промотиран от социалистическата власт и дори не може да си представи алтернатива на православния обичай. Докато кръщенето и венчавката могат да бъдат negliжирани и пропуснати, заупокойната служба носи силен елемент на задължителност и представителност. На въпроса как иска да бъде погребана, Мирела Динеску, вдовица, шивачка, отговаря: „Рогена съм православна и ще умра православна“. В сходен дух съпругата на един от интервюираните (Мирон Попеску, 86-годишен, от Букурещ) не може да си представи по-естествено нещо от опелото:

– Същото ли беше с религиозните погребения (като с венчавките и кръщенетата – бел. моя) през комунистическия период?

– Добре де, моята майка не умря ли? А баща ми? Не го ли направихме със свещеник, с всичко необходимо? Не можеш да не направиш погребение... Те се правят със свещеник и всичко останало; никой не може да се откаже от традиционната религиозна служба... Добре, че попита, ние не ходехме на сватби, на кръщенета и тям подобни... Но ходехме на погребения, а и аз, между другото, много обичам жито.

Сходно мнение изказва и самият Мирон. Той извежда на преден план ролята на познавачите на религиозните традиции, които помагат със съветите си за правилната подготовка и организация на погребението:

– Например, ако се случи нещо, ще отида и ще питам приятеля си от църквата... Ходил съм няколко пъти на погребение и очевидно никой не знае какво точно трябва да се направи. Имам предвид, че старите мъже и жени, прабабите са наясно с традицията и знаят какво трябва да се направи... Обикновените неща – някой подготвя и умива мъртвия човек. Обикновено семейството.

За румънските интервюирани да умреш означава да бъдеш опят от свещеник, независимо дали си (силно) религиозен или не, дали живееш по време или след комунизма, а в българските интервюта рефлексията се насочва към постсоциалистическия контекст и ритуалната принадлежност към веровата общност. Като цяло в тях често се прокрадва неодобрение и негодувание към тоталитарния контрол върху обредността в разкази за малки и големи репресии върху знаците на вярата. За това как другарка къса от врата кръстчето на младеж, кандидатстващ за служба, как са спирани хората да ходят на великденската служба, колко наложително (именно от страх от наказания) е било кръщенетата и венчавките да се извършват по манастирите, вкъщи или в чужди градове и т.н. Макар и опелото да не влиза в такива сюжети, напрежението между близкото минало и настоящето слага своя отпечатък върху края на (пост)социалистиче-

ските биографии. Така Таня Тенева няколко пъти повтаря, че мрази комунистите, защото е вярваща, и използва нецензури гуми за роднините си – партийни функционери, които избират гражданското погребение, за да почетат починалите близки. Подобно на Йорданка, която се проявява като експерт по отношение на православните предписания за грижа за мъртвите, и тя демонстрира своята компетентност, намеквайки за накърнената памет за религиозните образци:

– Преди 9 септември бяха ли различни погребенията от сега?

– Нямаше опело без свещеник, без това... Правеха се девет дни, три дни, всичките тези третици, четиридесет дни, равнение на гроба, всичко това се спазваше. И тука (разб. сега – бел. моя) се спазва, който си го знае.

Димана Димова, 92-годишна, също като типична църковна баба назидателно изброява необходимите дейности и „аксесоари” около православното погребение, за което старателно се подготвя:

– Аз съм всичко написала какво да се прави. И тамянт, и свещите, и как трябва да се изкъпе тялото. И да се мине с вино и босилек. Слага се едно бяло парче, отзад и отпред до коленете. На Страшния съд така се явява човек. И с вино се помазва тогава. Така тялото.

– Тогава минава се с вино и босилек. Тогава се обличат другите грехи, ама да е прекадено, всичко трябва да е прекадено: грехи, които се обличат, чаршафи, дето слагат. Всичко трябва да е прекадено. Ковчегът да се прекади. Така сме учили от баби, от майки сме запомнили. Свекърва ми беше много религиозна.

Това, което обединява румънските и българските интервюта по отношение на сблъсъка със смъртта, е фигурата на експерта по правилното изпълнение на обичаите. Тя не би била възможна или поне видима без новата публичност на християнското погребение, в която търсенето на повече тържественост, на ноу-хау за оказването на по-дълбока почит на починалия, прибягването към и даването на съвети компенсират отнеманата по време на социализма утеха от приобщаването на мъртвите към вечността на религиозните традиции.

Умирането без Христос преди и сега

На пръв поглед гореописаната картина потвърждава тезата за „възраждането” на интереса към смъртта и към християнските ценности. Но доколко то е свързано с преоткриването на Христос като личностен Бог и респективно с очакването на срещата с него извън пределите на тукашния живот? Анализът на съдържанието (било то мистично или не), което се влага в опелото, панихидите, запалването на свещ за мъртвите и т.н., позволява конструирането на съвсем различна изследователска перспектива. В българските интервюта то почти не се коментира, за сметка на обилието от подробности относно физическите и материални параметри на умирането – медицинската диагноза, агонията на тялото, момента на „издъхването”, обличането на мъртвеца, закупуването на

ковчег и т.н. Проекциите на отвъдната участ са не по-малко отдалечени от православното разбиране за живота след смъртта – те варират от „не знам“, „никой не може да бъде сигурен“, „не съм се замислял“ до среща със свети Петър пред портите на рая или желание за кремация заради страх от червеи. Идентична е интерпретативната ситуация в румънските интервюта. Също както не разбира какво пише в книгите, които свещениците са я карали да чете по време на заупокойната служба за съпруга ѝ, Флорина редовно ходи на гробища и пали свещи за своите близки, без да може да разтълкува смисъла на своите действия:

– Знаеш ли, ако не го правя, се чувствам неспокойна. Някак си ми е съвестно. И в същото време го имам като задължение. Като знак на уважение, като доказателство, че не ги забравям, нещо такова.

Но ако колебанията и луфтовете в религиозния размисъл на Флорина могат да се обяснят с плахостта на първите стъпки към Бога – тя изрично казва на няколко места в интервюто, че не може да се определи като вярваща или невярваща, че не знае и не разбира много неща, защото не е минала през курс по вероучение в детството, то визиите на някои групи нейни сънародници силно озадачават със своята оригиналност и неправославен дух. Така Дан, който в контраст с нея се смята за истински религиозен, участва в поклоннически пътувания и църковни настоятелства, моли се редовно и др., след смъртта на жена си започва да посещава гружество за изучаване на ангелите и да изповядва възгледите на Раймон Мууги, включително да поддържа теорията за прераждането.

Но не са интересни толкова противоречията, колкото пълното пренебрегване на покаяния пласт на християнския опит и неспоменаването дори името на „победителя на смъртта“ – *Христос*, както в румънските, така и в българските интервюта в цялост. Нуждата от овладяване (гледката) на мъртвото тяло, от приемане на веществената реалност на края на съществуването напълно изтласква грижата за „спасението на душата“. Най-важно се оказва да имаш „достойно погребение“, да запазиш достойнство в смъртта. На Страшния съд да се явиш с „бяло парче до коленете“ (да си спомним гумите на баба Димана). Тинка „отдавна“ си е приготвила „одеяло, възглавница, грехи, обувки, бельо, калъфки, чаршафи“, като че ли за срещата с Издъхналия с една препаска на кръста е необходимо да си облечен в „цялата си слава“ от материалния живот. Така най-напрегнато е предвиждането на очакванията на живите за представителност на мъртвото тяло, а не явяването пред живия Бог. Не трябва обаче да се забравя, че освен социални побуди зад него стои екзистенциалното безпокойство от противоестествеността на смъртта, на което се противопоставя „живото“, отличително присъствие на починалия в погребението.

Тревогата за натоварването на близките с грижите за един умиращ или с разходите по надгробни плочи и т.н. също надделява над нуждата от покаяние и мисълта за отвъдното. Таня иска, но не може да помоли сина и снахата си да я заведат да вземе последно причастие, защото са много заети и ще ги притесни. Нина Ганева, която вярва в рая и ада, но отказва да разсъждава какво я чака там, се страхува най-много, че няма да има „кой да ѝ сложи цветя на гроба“ или че ци-

гани разрушават паметници, на които поправката изисква голяма сума. Икономиката на смъртта поглъща и „обезценява“ преживяването на трансцендентното.

След като Христос „се скрива“ от очите на умиращите/мъртвите зад „фасадата“ на „достойното погребение“ също както смъртта от погледа на живите в Западна Европа през XIX век (да цитираме отново Филип Ариес), защо опелото и панахидите в съвременна България и Румъния си остават предпочитаният израз на скръбта по близките? В българските интервюта отговорът на това питане минава, от една страна, през усилието за излизане от социалистическия режим на гражданските ритуали, през тъжеството на „вярвам и мразя комунистите“, а от друга, през грижата за представителността и икономическата рентабилност на смъртта. Нито едно от тях обаче по същество не проблематизира смисъла или популярността на християнските траурни практики. За разлика от българските румънските респонденти ясно артикулират тяхното значение. И „вярващите“, и „невярващите“ говорят за „силата на традицията“ в подготовката както на/за погребението, така и в отбелязването на другите важни събития в живота. За Елена ритуалите се научават в семейството и се предават през поколенията, „нещото, което „тече в кръвта ти“. Маргарета Калинеску, инженер, убедена атеистка, набляга на факта, че „спазва обичаите“ и че в църквата се кръсти, за да не се отличава от останалите. Нещо повече, след като подробно е разказала как 19-годишна е загубила вярата си в Бога след смъртта на майка си, към края на интервюто тя заявява: „Смятам се за православна, през целия си живот съм била православна“, защото винаги е имала уважение към ритуалите. По парадоксален начин нейната позиция кореспондира с тази на Мирон, който утвърждава: „Вярвам, че религията и християнският морал са абсолютно задължителни за всички“.

Именно *вярата в традициите*, разбирани в широкия смисъл на социални конвенции, поддържани от семейството и обществото, или като маркери за национална идентичност, обяснява ненакърнения континуитет на християнската обредност в Румъния. Освен че измества вярата в Христос²⁶, тя създава съборност без въцърковеност, в която трансцендиращата същност на тайнствата и молитвите е подменена с обединяващата функция на знанието за националното или родовото минало, богочовешката общност с въображаемата общност на „традиционно православните“. Оттук напълно логично опелото не е въпрос на екзистенциален избор, а задължение, произтичащо от верността към общоприетите морални норми и стереотипи.

Така описаната съборност е до голяма степен наследство от социализма. Тя имплицитно присъства в идеологията на управляващата преди 89-а комунистическа партия. Както известният секретар на партията Георге Георгиу-Деж и първият министър-председател на Република Румъния Петру Гроза през 60-те,

²⁶ Както е добре известно, от гледна точка на съвременната християнска теологична мисъл „превръщането на православието в неразделна част от националното съзнание“ е отклонение от вярата, филетизъм, защото: „Църковните канони в действителност отхвърлят „националните“ църкви: те само изискват всяка една област на същностното Единство на Църквата да бъде видимо осъществена, така че когато изповядваме: „Вярвам в една свята, съборна и апостолска църква“, това да не бъдат празни думи“. (Майендорф, Й. *Националност и църква*. Достъпно на: http://www.pravoslavieto.com/docs/nacionalnosti_tsarkva.htm [Посетена 20/06/2012])

така и Чаушеску след тях прокламират близкото сътрудничество между Православната църква и държавата, основано на идеята за Църквата като неразделна част от националната традиция²⁷. Последните дъма демонстрират особена почит към християнските ритуали. На опелото на Гроза през 1958 г. присъства цялото висше духовенство, а Чаушеску погребва родителите си с пищни шестивия с кръстове и икони (и също с опела), които по нищо не се различават от коментираните по-горе погребения на видни румънски обществени фигури след 89-а година²⁸.

Доколкото в България от 70-те години насетне държавните елити полагат системни усилия за въвеждането на граждански ритуали и съответно за утвърждаването на едно естетически пригодно за идеологията на научния атеизъм погребение на достойния за възхвала „социалистически труженник“, завръщането към опелото идва като естествено следствие от дистанцирането от режима и *вярата в традицията* действа по различен начин – като възстановяване на семейната памет за празниците и погребенията отпреди 9 септември. Придържането към църковните предписания и ритуали се смесва с изобличаването на комунистическия строй.

Но ако румънските респонденти не си дават сметка за възпроизвеждането на политическите платформи и реторическите конструкти на тоталитарната власт, то българските също не осъзнават „пропиването“ на социалистическия манталитет в личното преживяване на подготовката за смъртта. В един доклад от 1970 г. на председателя на Държавния комитет за битови услуги при Министерския съвет за „подобряване услугите на населението при извършване на погребения на починали лица“ основният акцент е поставен върху социално-психологическите и материалните параметри на грижата за мъртвия – облекчаването на гражданите в разходите по погребението, набавянето на „потребите“ (ковчег, превоз, кръст и гр.) и справянето с „неугледния вид“ на гробищата, защото липсата им „поражда лоши настроения сред населението и създава благоприятни условия за религиозно влияние“²⁹. Така волята за представителност и икономическата рентабилност на погребението е еднакво споделена между някогашните противници и настоящите привърженици на достойната християнска смърт. Главният патос на отговорните за популяризирането на гражданските ритуали е ориентиран към постигането на споделено пространство на видимото в своята празничност колективно (телесно) съществуване. Дори силно вярващата Иванка се страхува да не бъде в тежест на близките си, ако се разболее сериозно, и се вълнува за златния пръстен, който трябва да остави на

²⁷ За платформата на румънския традиционализъм виж Bucur, Maria. Church and State Relations under the Communist Regime. The Case of Romania, in Cimdina, Ausma (ed.), In: Religion and Political Change in Europe: Past and Presentq Universita di Piza: Edizioni PLUS, 2003.

²⁸ За погребенията на румънските комунистически лидери виж Stan, Lavinia & Lucian Turcescu, 'The Romanian orthodox Church and Post-Communist democratization', *Europe-Asia Studies*, 52 (2000): 1467-1488.

²⁹ ЦДА, ф. 136, оп. 51, а.е. 321, Доклад от Атанас Димитров, председател на Държавния комитет за битови услуги при МС, и Младен Костов, началник-отдел „Народни съвети“ при Президиума на Народното събрание, относно подобряване услугите на граждани при погребения на починали лица. Същия доклад цитира Иван Еленков в подкрепа на тезата си за „превърщането на мъртвия човек в реквизит на идеологията“ и „плоската, рационалистка и прагматична“ употреба на смъртта в живота от социалистическия режим (*Нова идеология за смъртта и погребалната обредност на държавния социализъм...*).

внучката си. Тя очаква с нетърпение срещата с първия си съпруг във вечността, но за да се изправи спокойно пред него, води гражданско дело за смяна на фамилията (т.е. да приеме отново неговата фамилия), потвърждавайки по този начин нуждата от светско признание на венчанието с любимия човек.

Любовта към личността отвъд смъртта

Със слепването на секуларната и религиозната биография в желанието за връщане на името на първия си съпруг Йорданка насочва вниманието към проблема за индивидуализацията на смъртта и свързаните с нея ритуали, които с особена острота се поставя в английските интервюта. Осъзнаването на невъзможността да бъде в Църквата при Поли достига своята кулминация не толкова заради силно разочарование от конкретни християнски догми или предписания за живот, колкото заради „отблъскващата“ анонимност на извършената над майка ѝ заупокойна служба. Като контрапункт на това негативно преживяване тя иска да бъде кремирана и да бъде положена в рециклиран ковчег в съответствие с екологичния си начин на живот. Кейт също мечтае освен за хубави речи, за много цветя и музика, които да разведрят мрачната атмосфера на бъдещото ѝ собствено погребение. Още по-оригинално е желанието на Дженифър Ренуик (нерелигиозна, пенсионирана учителка) да бъде погребана в гробище за домашни любимци. Но най-интересен е случаят на Харолд Стивънсън от Саутхемптън, учител, бивш съветник по въпросите на средното образование. На три години той е почти осиновен от две религиозни жени, принадлежащи към Англиканската църква, които го карат да ходи редовно в храма и да се моли на колене всяка вечер. Вече по-голям, той посещава католическо училище, квакерско училище и е активен участник в студентското християнско движение в Англия. На 55 години той напълно се дистанцира от християнството и започва да „вярва“ в еволюционната теория на Дарвин. Като причина за преобръщането си Харолд посочва травмата от англиканското погребение на своите осиновителки, където е бил свидетел на „мърморенето на молитви и липсата на каквато и да била идея какво са направили или постигнали починалите в своя живот“. От тук нататък той изцяло се отръпва от Църквата и се превръща в активен поддръжник на каузата на хуманистите. След пенсионирането си в продължение на дълъг период Харолд води светски церемонии, като особено се вълнува от прощаването с мъртвите. За него е най-важно създаването на „усещане за личността“ (a *flavor of person*), което превръща погребението в „празник на живота“. Той подробно разпитва близките за характера, навиците, любимите занимания на починалия, за да предаде въпросното усещане. Негова особена гордост е срещата със свещеник в крематориума, който пожелава да обмени опит за извършването на „хуманистични“ церемонии.

Както вече споменахме, подобни нагласи към грижата за паметта на починалите отхвърлят самата идея за трансцендентен коректив на уникалните жизнени траектории и универсалната общност на вярващите се проектира като заплаха за суверенността на човешкото съществуване, а не като „съборност“ на личностите в „Тялото и Кръвта Христови“. Любопитно е, че едно от първите съмнения на Харолд в съществуването на Бога се появява, когато учител

свещеник изказва неодобрение за опитите му да анализира в лаборатория и под микроскоп раздаването в църквата причастие.

Казаното дотук не трябва да оставя впечатлението, че в английските интервюта най-силен е секуларният и хуманистичен патос. Просто той е най-критичен и респективно най-рефлексивен спрямо трансцендентната реалност на смъртта. Могат да се дадат поне няколко примера за придържането към „канонични“ версии за „земния край“ – покаянието за греховете, взимането на последно причастие, очакването на Страшния съд, но като цяло отношението към веровите истини е пасивно и надделява съзнанието, че „близките“ или „свещениците“ са отговорни (и ще извършат подготовката) за смъртта – за настаняването в болница или за организирането на погребението. Ако се позовем на една актуална провокативна теза на Грейс Дейви, както във Великобритания, така и в други страни от Западна Европа се наблюдава феноменът на „делегиранията религия“ – отчуждаването на грижата по трансцендирането на важните събития в живота и „делегиранията“ ѝ на служителите на Църквата, които да „вярват“ от/в името на мнозинството. Именно този феномен според нея обяснява защо свещенството продължава да получава признание в публичността за ролята си на пазител на моралния и социалния ред, мирно съ-съществувайки с различни „аз-спиритуалности“³⁰.

Докато в английски контекст индивидуализацията на смъртта се мисли в опозиция или в диалог с християнските траурни практики, в България тя се извършва на полето на „религиозния ренесанс“. Един от интервюираните споделя, че майка му е поускала да бъде погребана с трима свещеници и той се чувства щастлив, че е успял да изпълни заръката ѝ. Валентина Василева, клисарка и певица в църква, изказва удовлетворение от факта, че е изпълнила най-важното условие за изпращането на съпруга си и свекъра си към последния им дом – да заколи овен и да направи курбан. „Парчето до коленете“ на баба Димана също подказва богато въображение по отношение на „православната“ традиция. Специален подвид индивидуализации са и „неортодоксалните“ проекции на откъснатата участ – гореспоменатите срещи със свети Петър и гр. от този вид. Всички те са неотделима част от съвременната свободна, неограничена и неотговорна пред църковните или богословски авторитети свръхинтерпретация на християнските значения на службите. Погребенията на „босовете на мафията“ могат да започват с опело, но завършват с масонски ритуали или популярни чалга хитове³¹, а на уебсайта на първия православен гробищен парк може да се прочете: „Задължително е в гроба на покойника да се слагат пари. По този начин той може да се откупва на онзи свят, или иначе казано, „да плаща борчове“³². Така, ако от птичия поглед на социологическите изследвания в Източна Европа текаат процеси на десекуларизация, то след намаляването на мащаба с анализа на представените интервюта се открива дехристиянизацията на смъртта в съвременността.

³⁰ Davie, Grace, *Religion in Europe in the 21st Century...*

³¹ Например погребенията на Иво Карамнски и Илия Павлов.

³² Виж на: <http://boyanapark.com/content/view/31/397/> [Посетена 20/06/2012].

Обозримо ли е завръщането към (идеята) за личностен Бог в контекста на постсоциалистическите и хуманистични изрази на скръбта и търсенето на социално признание за мъртвите? Колкото и да се различават в ценностните си нагласи едни от други и да „се лишават“ от образа на Христос, в по-голямата си част интервюираните се оказват напълно солидарни в едно – тъгата по изгубените родители, съпрузи, приятели и т.н., която отключва и мотивира както индивидуализациите, така и намирането на опора в традицията. Независимо дали става въпрос за опело или светска церемония, за личен или колективен ритуал, базисно е желанието да се прекрачи границата между живите и мъртвите, да се отстоят връзките на любовта отвъд смъртта, а с тях и възможността за среща с Христовата любов.

Проф. д-р Атanas Стаматов е преподавател по история на българската философска култура. Научните му интереси са в областта на историята на философията, културната антропология, историографията и философията на историята. Автор е на книгите Европейски проекции върху българската философска култура (1996); Тетрагра incognita на ранната българска история (1997); Идеи за историята в българската културфилософска книжнина (2000) и др. Последният ръководен от него научен проект е колективното изследване Философският XX век в България, т. I. Философската публичност; т. II. Диалогични полета (2008).

Атанас Стаматов

БЕЛЕЖКИ КЪМ ЕТИЧЕСКИТЕ ПЛАТФОРМИ НА БЪЛГАРСКИТЕ ПРЕХОДИ

Социалното, психологическо и морално бреме, което тегне върху плещите и съзнанието на българина, е осезаемо. В началото на демократичните промени ни събуди надеждата – сега ни приспива отчаянието. Разпнати в оценките си между спомена за миналото и желаното бъдеще, сякаш забравяхме настоящето. Случваше се и обратното – вторачени в злободневието, да губим от погледа си миналото и бъдещето. И в двата случая изчезва органичното ни усещане за време, което съпътства пълнотата на човешкото съществуване. Решението на конфликта между опитите да се канонизира миналото и необходимостта да се неутрализират химерите за бъдещето минава през трудността да се живее с истината за настоящето.

Преходът за много от нас протича инфарктно – често в буквалния смисъл на думата. Част от сънародниците ни решиха, че експериментът не си струва един човешки живот, и заминаха... Започваме сякаш да свикваме с вбесяващата упоритост на факта, че сме най-бедните, най-болните, най-песимистично настроените „европейци“. Превърнахме себеокайването в общонационално занимание. Чувстваме, че нещо в нас се е поломило, и се молим да не е безвъзвратно. Обществото ни се държи като организъм, чиято имунна защита е почти рухнала. Не е необходимо човек професионално да се занимава с етика, социална философия, социология или аксиология, за да схване, че иде реч за *ценностната система*, система, която филтрира въздействията на средата върху всеки един от нас и определя отношението ни, включително и практическо, към света.

Нека се опитаме да проумеем случилото се през „съдбата“, която има в образователната ни система ценностноформирацият цикъл учебни дисциплини.

Възраждането – това е епохата, към която се обръщаме винаги, колчем изгубим вяра в собствените си сили и възможности да спрем „чудовището на хаоса“, опустошаващо ежедневно живота ни; епоха, белязана от социалния конструктивизъм на вярата и духовността. Възрожденската ни интелигенция задава ясно и разбираемо ценностите и целите, които стоят пред народа ни, факторите за неговия напредък. Д-р Иван Селимински (1798–1867) сочи щастието като цел на човешкото съществуване. Страданията и удоволствията – според него – тласкат човека по пътя на щастието, а философията следва да освети този път¹. *Просветата и нравственото възпитание* са условията за развитието на народа ни – уверява българина д-р Селимински. Този път на успеха вижда и Васил Друмев (1841–1901). *Просвещението, трудолюбието и честността* са добродетелите, водещи ни към нравствения идеал – „добър и щастлив живот“. Те са верният ориентир към напредъка. Васил Друмев не пренебрегва и материалните условия на живот като източник за умствен и нравствен напредък и дори използва самобитното понятие „доброчестиня“ (честно благополучие), за да изрази убеждението си, че колкото един народ е по-извисен нравствено, толкова по-успешни и честити ще са делата му. Чрез серия статии в сп. *Читалище*² Марко Балабанов осведомява възрожденския българин за различните гледни точки в европейския дебат относно проблема за прогреса. Според него типологично те могат да бъдат сведени до три, застъпвани съответно от *богословската, философската* и *историческата* школа в разбирането за напредъка. Всяка една от тях залага на един основен фактор: богословската на нравствеността; философската на разума; историческата на стопанско-институционалното усъвършенстване. Българският напредък следва да се положи върху синтеза на трите фактора, подредени по значимостта на ролята, която имат за цивилизационните промени, така: умственият развой, „вечният закон на нравствеността“ и подобряване ежедневиите условия на живот чрез стопанско и институционално усъвършенстване. Той също вижда ключа към българския напредък във вече познатата формула – *просвета, нравствено възпитание, трудолюбие*; и българинът следва посочените му „приоритети“ не на гуми, а на дело – дели от залъка си и строи училища и църкви, изписва книги и учебни пособия от странство, стреми се да наеме най-добрите и доказали се гаскали за чедата си... Как тогава току прождащата новобългарска просвета е споявала *патриархалните добродетели с общочовешките ценности на евангелския морал?*

Почти всички ценностноформиращи дисциплини пряко или косвено водят началото си от преподавания още в килийното училище *Закон Божий и правоучение*. Християнските добродетели и дължности са били излагани чрез наустницата,

¹ Селимински, Ив. Библиотека. Кн. XIV, С., 1931 г., с. 4.

² Виж Балабанов, М. *Напредъкът*. – Читалище, № 1/1870 г.; *В що се състои напредъкът*. – Читалище, № 2/1870 г.; *Климатът и човешкият напредък*. – Читалище, № 5/1870 г.; *Трите школи и напредъкът*. – Читалище, № 6/1870 г.; *Българският напредок*. – Читалище, №№ 11, 12/1871 г.

псалтира и с беседи върху животописанията на библейски персонажи. От 1830 година в светските училища започва да се преподава „практическа етика” чрез примери, коментари и насърчения в посока на християнското разбиране за добродетелен живот. Това е ставало с къси „поучителни” изречения в букварчетата и читанките на учениците – напр. в *Рибния буквар* (1824) на г-р Петър Берон; *Взаимоучителните таблици* (1835) на Неофит Рилски; *Буквар и читанка* (1835) на Неофит Бозвели и др. За нуждите на нравственото обучение и възпитание Райно Попович превежда от гръцки и публикува книгата *Христоития* (1837). Учителят в ломското светско училище Кръстьо Пишурка от 1848 г. разгръща преподаването на *Закон Божий и нравоучение* в дисциплините *Свещена история*, *Катехизис* и *Псалтикия*. През следващата учебна година Емануил Васкидович включва в програмата на плевенското народно училище и дисциплината *Етика*. Христо Зл. Михайлов последвал примера на колегите си и въвежда изучаването на *Нравствена философия* в шуменските общи училища и пр. Така още през Възраждането около предмета *Закон Божий и нравоучение* се оформя набор от ценностноформиращи дисциплини, които допълват нормативизма на евангелския морал и запазват нравствения имунитет на нацията. *Просвещение, нравствено издържано поведение, пословично трудолюбие* – това са трите опорни точки на българския социален идеал през Възраждането, и то до степен да се приемат за етноидентифициращи българското характеристики. „И ако ме попита некой школский человек – заявява Йордан Хаджиконстантинов – ли си или не си българин? Аз полноотведам: българин сам. Че не е честно на моето словено-българство да творим зло и лукавство, прави българин не лажи, не завидуе, не денгубуе, не лицемерствуе, за печена кокошка верата си не разменуе...”³

Изграждането на образователната система след Освобождението (1878) стъпва върху вече натрупания опит през епохата на Възраждането. Тя е положена върху ценностноформиращия цикъл учебни дисциплини – *Закон Божий и нравоучение*, *Вероучение*, *Етика*, *Естетика*, *Граждански науки*. Първата дисциплина е била преподавана в отделенията. Освен някои молитви, учениците са изучавали възлови библейски събития, от които са били извлечени нравоучителни примери. Последните са били подкрепяни със случки из училищния и извънучилищен живот. *Вероучението* е влизало в учебните програми на прогимназиите и първите два гимназиални класа. Преподавали са се Старият и Нов завет с оглед на „събития и личности, които могат да упражняват нравствено-религиозно влияние върху учениците”. Предмет на специално разглеждане е бил Декалогът. В гимназиалните класове вниманието на обучаемите е било насочено към историята на Църквата и нейната културна мисия в обществото. Поетапно обучението е включвало и ценностноформиращите дисциплини от цикъла „Философска пропедевтика”. Предметът *Етика* е бил преподаван в два дяла – *теоретична* и *практическа* етика. Теоретичният раздел е бил посветен на проблемите за предмета, методите и структурата на етическото знание, запознаването с основните етически

³ Цариградски вестник, 21.VII.1851 г.

учения, моралния закон и неговата санкция, ценността на моралните действия и пр. Практическата етика е включвала запознаване с индивидуалните дължности (към тялото и душата) и със социалните дължности (към семейството, между съпрузите и в отношението родители-деца; към създаваните в обществото духовни и материални ценности; към държавата и нейните институции и т.н.). *Естетиката* е била излагана накъсо чрез основните ѝ принципи и категории, а *Гражданските науки* са третирали въпросите за: фамилията, отечеството, народа, територията, политическата организация и парламентарния режим, законодателна, изпълнителна и съдебна власт, граждански и политически права и отговорности на личността и пр.). За целите на обучението има единомислие между различните специалисти. Те са били свеждани до *развитие на нравствено-то съзнание у погростащите и подпомагане на волята им в склонността ѝ към добро*. Дискусии за отношението между вероучението и нравоучението, разбира се, е имало. Н. Ванков⁴ убедително аргументира тезата, че целите, преследвани в преподаването на двете учебни дисциплини, не си противоречат и е нормално взаимно да се подпомагат, но всяка една има и своите особености и не е целесъобразно те да бъдат сливани. Институциите, които в най-голяма степен носят отговорност за нравственото обучение и възпитание на погростащите са семейството, училището и Църквата. Така изградената система и днес впечатлява с дълбочината, обхвата и балансираността на формите и методите за моралното формиране на личността в духа на общочовешките ценности. Тя издържа проверката на размирното време от първата половина на миналия век, въпреки преживените от народа ни войни, граждански конфликти, национални катастрофи, които мобилизират волята, но снижават прага на нравствената чувствителност в обществото.

Демонтирането на тази система е първата и решаваща крачка за успеха на „социалистическата културна революция“ след 9.IX.1944 г. Марксисткият проект за бъдещето вижда в религията исторически преходно явление и се стремеше да ѝ помогне, за да „преходи“ по-бързо в небитието. *Вероучението* с неговите общочовешки морални послания тутакси е изхвърлено от учебните планове. В речта си от 26.V.1946 г. при честването на 1000-годишнината на св. Иван Рилски в Рилския манастир Г. Димитров посочва мястото на Църквата и религията в изграждащата се нова „социалистическа организация на обществото“. Религиозната вяра се обявява за отживелица и заблуда, но на Църквата като институция се признават някакви исторически заслуги за „съхраняването на българщината“, а действията ѝ основно се обясняват през политически цели, мотиви и средства. Така на Църквата като институция се предлагат чисто декоративни функции в новото общество⁵. Що се отнася до религиозната вяра – всяка вяра има поне два задължителни компонента: *концептуално-догматичен* и *култово-обреден*. С *Вероучението* е ликвидирано и педагогическото средство, чрез което в продължение на десетилетия концептуално-догматично е бил запазен евангелският

⁴ Ванков, Н. *Нравоучението в първоначалното училище*. – Просвета, № 4/1935 г., с. 428-435.

⁵ По-подр. виж Методиев, М. *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989)*. С., 2010 г.

морал в масовото съзнание на българина, а осиротялата култово-обредна страна постепенно се битовизира до степен да изгуби дори смисъла си. Резултатът от всяко пряко политизиране на религията според Стоян Михайловски винаги е бил един: „Горе – заслепена съвест, долу – помрачен разум”. Така сянката на помрачената съвест и сляпото суеверие ляга върху духовността на българина. Политико-идеологически мотивираната образователна „реформа” засяга и *етиката* – другата основна ценностноформираща дисциплина в българското училище. Още през пролетта на 1945 г. с решение на комисията към Висшия учебен съвет *етиката* е заличена като самостоятелна дисциплина в учебните планове. Решението дословно гласи: „Комисията реши също така премахването на етиката като специален предмет поради следните съображения. Доколкото преподаването на етиката цели нравственото възпитание на младежта, целта не се постига както поради бърканицата от често най-противоречиви етични схващания на различните философи, така и поради факта, че нравственото поведение на индивида се явява като резултат от неговото обществено битие в средата, която го оръждава, а не на морални проповеди. Всяка епоха има своята нравственост и доколкото най-ярките етични учения в историята представляват културен интерес, най-целесъобразно е те да се изложат при изучаване на дадена епоха в историята. Там те най-добре биха били разбрани”⁶. Учителската колегия в страната не приема безмълвно решението⁷. Ако не другите, то поне специалистите са били наясно какво се случва. При застъпената в доклада позиция и гума не може да става за автономност на нравствената воля, за приоритет на дължимото спрямо съществуващото с оглед на общочовешките ценности. Напротив, предпоставя се приоритетът на съществуващото, и то видяно в доктриналното огледало на марксистката философия на историята, щом проблемите на нравствеността е трябвало да се изучават чрез етико-дескриптивни фрагменти в часовете по история, а работата върху макета на първата марксистка *История на България* вече е била в ход. Към този момент политическата опозиция още не е ликвидирана напълно. „Мероприятията на народната власт” по премахването на частната собственост чрез конфискации, национализиране и коопериране едва са започвали. Физическата разправа с инакомислещите обаче вече е вземала застрашителни размери. От края на декември 1944 г. до началото на април 1945 г. са инсценирани 135 масови процеса с около 9550 произнесени присъди, от които 2730 смъртни. През януари 1945 г. е открито първото Трудово-възпитателно общежитие (ТВО) край гара Св. Врач (гр. Сангански). Отечественофронтовската „образователна реформа” унищожава градената столетия система, възпроизвеждала общочовешките нравствени ценности сред народа ни, за да го превърне отпосле в „социално тесто”, подвластно на комунистическите доктринери. В евангелската нравственост те виждат единствено идеологическо средство, използвано от господстващите класи, за да държат в подчинение и смирение „експлоатираните народни маси”. Що се отнася до етичските учения, които са положени върху нормативността на общочовешките ценности, те страдали от един неизлечим недъг – безжизнената абстрактност, която в целите си не

⁶ Драмалиев, К. *Просветната реформа на Отебествения фронт. Доклад, прочетен на тържественото заседание при откриването на Висшия учебен съвет в Народния театър на 28 май 1945 г.* – Училищен преглед, № 3-4/1945 г., с. 181.

⁷ Виж напр. Енчев, Ил. *В защита на етиката като учебен предмет.* – Училищен преглед, № 5-6/1945 г.

отивала отвъд „голото морализуване“. Така пътят към безостатъчното контекстуализиране, а следователно и релативиране на нравствените норми е радикално открит. Етиката се схваща като „погведомствено“ подчинена на историческия материализъм наука. Марксисткият проект за бъдещето сочи следните принципи на новата социалистическа нравственост: преданост към делото на социализма и комунизма – висш принцип на комунистическата нравственост; принципа на социалистическия колективизъм; принципа на пролетарския интернационализъм и социалистически патриотизъм; принципа на социалистическото отношение към труда и обществената собственост; принципа на социалистическия хуманизъм⁸. По-късно, изложена през цитираните принципи, етиката е върната в университетските учебни програми, но вече като марксистко-ленинска етика и е включена в цикъла „идеологически дисциплини“. В средното училище етиката започва отново да се преподава като обособен предмет под название *Морал и право* едва от учебната 1980/81 г. Марксистко-ленинска етика се изучава също и в звената на партийната, комсомолската, профсъюзната и пр. учебни структури на масовите общественно-политически организации⁹. Лениновото указание, че „в основата на комунистическата нравственост лежи борбата за укрепване и пълното осъществяване на комунизма“, е пътеводен ориентир в работата на водещите етици у нас по онова време¹⁰. Теорията и практиката на „реалния социализъм“ постулира като върховен нравствен авторитет „Партията“, която е „вдъхновител, организатор и ръководител“ на тази борба. Вървяжена с марксистко-ленинското учение, тя била непогрешима.

Между 2 и 7.VI.1958 г. се провежда VII конгрес на БКП. Конгресът влиза в партийните архиви като „конгрес на победилния социализъм“, тъй като е отчетена „пълна победа на социалистическите производствени отношения“¹¹. Дискусиите в марксистката литература около съдържанието на понятието „обществено битие“ не засягат тезата, че негово ядро и същност са господстващият тип производствени отношения. Основа на марксисткия социален модел е постулатът, че общественото битие в крайна сметка определя общественото съзнание, базата определя надстройката. От тук следва, че в новите условия (при

⁸ Принципите на комунистическия морал цитираме по *Марксистко-ленинска етика* (1975), тъй като този учебник за системата на партийната просвета е може би най-тиражираното помагало по етика в годините на социализма. Генетично в ретроспективен план те се свързват с нравствените принципи на тесния социализъм, а именно: преданост към делото на пролетариата; пролетарски колективизъм; пролетарски патриотизъм и интернационализъм; пролетарски хуманизъм (Драмалиев, Л. *Комунистическата нравственост в теорията и практиката на тесния социализъм*. С., 1968 г., с. 40-77). Любопитно е да се отбележи, че след Февруарския пленум на ЦК на БКП по идеологическата работа (1974) в учебните помагала по педагогика темата за принципите на нравственото възпитание се подменя с тема за принципите на комунистическото възпитание. Промяната е продиктувана от тезата, че „ръководна роля при комунистическото възпитание има нравствено-политическото формиране на личността и то определя характерните черти на възпитателния процес в социалистическото общество“ (Караиванова, Сп. *Принципи на комунистическото възпитание*. – В: Теория на възпитанието, С., 1974 г., с. 119). Струва ми се, че в случая се размива спецификата на нравственото възпитание в политико-идеологическите цели, форми и средства за комунистическо възпитание на подрастващите. След като на своя XXII конгрес КПСС приема Морален кодекс на строителя на комунизма, примерът ѝ е последван и от БКП. Моралният кодекс на строителя на комунизма е замислен като венец на комунистическата нравственост. Натрапчиво идва сравнението с Декалога и въпросът – чи повели днес са съхранили валидността си?

⁹ По-подр. виж Тодоров, Д. *Философията – „идеологическа дисциплина“*. – Във: *Философският ХХ век в България*, т. I. *Философската публичност*, С., 2008 г., с. 29-52.

¹⁰ Момов, В. *Морал и възпитание*. С., 1972 г., с. 178.

¹¹ *История на БКП*. С., 1984 г., с. 537.

вече победили социалистически производствени отношения) рецидивите на масовото съзнание от миналото би трябвало да се проявяват само като отживелици. Оказва се, че най-масабно и упорито те се възпроизвеждат в областта на религията и едва ли е случайно, че първото национално социологическо изследване у нас, поръчано от новата власт, е посветено на религиозността и нейното преодоляване. На пръв поглед резултатите са насърчителни за марксистката пропаганда, но... не съвсем! Сред представителите на отделните етнически групи в българското общество като вярващи се декларират: 29,17% от евреите; 32,76% от българите; 38,58% от арменците; 44,65% от циганите; 67,02% от турците. В графата „силно вярващи“ попадат само 5,76% от гражданите¹². В същото време – както отбелязва М. Методиев – по сухи статистически данни на самата Българска православна църква – 36,11% от гражданите са сключвали църковен брак; 52,42% от родителите са кръщавали децата си в църква; 80% погребват близките си с църковен ритуал. Партийната административно-пропагандна машина посяга и на последното убежище на духовността сред българите – тайнствата. Като тяхна алтернатива се замисля, старателно разработва и внедрява цяла система от „социалистически граждански ритуали“. Изглежда това е последната крачка към окончателното социално капсулиране на Църквата и пълното обездуховностяване на житието българско. Така Църквата е изолирана, а семейството и училището са превърнати в трансмисии на партийната визия и воля относно нравственото възпитание на погростащите.

Стопанският колапс, обхванал от 80^{-те} години на миналия век страните на социализма, показва, че дните на този социален експеримент са преброени. „Върховният нравствен авторитет“ в лицето на Партията-държава, наедно с изградената система от санкции, рухна. Цинизмът на партюкратичната върхушка се оказа безграничен. Начинът, по който осъществи олигархизирането си, на практика довърши отдавна поетия курс към деморализация на нацията. Стратегиата на „ежедневната лъжа“ стопи и последния социален ресурс – надеждата за позитивна промяна. Животът на типичното българско семейство бе затворен в тегобите на ежедневието. Обществото ни превърна училището в предизвестения „виновник“ за всички проблеми, неуспехи и разочарования на погростащите. Църквата продължава да се занимава със себе си, забравила сякаш пастирския си дълг. Не беше ли време да се напомни, че „добро е онова богатство, в което няма грях“ (Сир. 13:30); че „навред ходят нечестивци, когато нищожните измежду синовете човешки се издигат“ (Пс. 11:9)? Е, добре, ще каже някой, та нали за българина пътят към европейските ценности вече беше открит? Разбира се, но с манталитет, акуширан от идеологемите на марксизма, него го интересува повече „келепира“ от европейските фондове! Почти без изключение приоритетите на властимащите следват „логиката на автоматизма“ по една отдавна пренебрегвана от самия марксизъм негова схема. През двете десетилетия преход би трябвало вече да сме се убедили, че дори успешното решаване на икономическите проблеми няма как автоматично да ражда и нови ценности

¹² Виж по-подр. Процесът на преодоляване на религията в България. Социологическо изследване. С., 1968 г.

нагласи. По-скоро последните остойносттават нашите цели, мотиви, средства, резултати и докато не осъзнаем това, както казва не съвсем на шега един мой познат, ще продължим да строим „социалистически капитализъм“ за децата си. Може би това е една от причините, дала основание на покойния Асен Игнатов да прегрече, че „България ще изсърба комунизма до дъно!“¹³.

От няколко години в университетите вече влизат „децата на прехода“. Ценностните им нагласи показват, че за това поколение основен педагогически агент са били медиите. Тепърва ще регистрираме пораженията върху манталитета на българина, нанесени от „блъсковизацията“ на медиите в страната. Давахме ли си сметка, че случващото се е напълно подвластно на „теоремата на Томас“, а именно че „ако хората определят дадени ситуации като реални, то те са реални в своите последици“. Това ще рече, че публичните дефиниции на дадена ситуация стават част от нея и влияят върху реалния ход на събитията. Ето защо и манипулираните фикции на масовото съзнание вече не би трябвало да ни изглеждат така безобидни във възможността си да станат реален, действителен фактор в социалния процес. Достатъчно е да вземете произволно месечно течение на някой от най-тиражираните вестници у нас и закуп да изчетете заглавията на уводните им статии, за да се убедите в сериозността на проблема. Предупреждението на пророка сякаш казва всичко: „Отгледвахте нечестие – жънете беззаконие, ядете плода на лъжата“ (Ос. 10:13).

Искаме ли да авансираме надеждно бъдещето си, следва да преосмислим и заявим като дух и действие нравствения си облик в регистъра на общочовешките ценности. Съзнавам, че решаването на този проблем не ще да е лесно, нито бързо. То едва ли се крие просто в реанимиране на старата досоциалистическа система, но има защо да се вгледаме в собствения си опит. Нима днес е несвоевременна положената от просветителите ни формула за напрежка – просвета, нравствено възпитание, трудолюбие? Готови ли сме безрезервно да съдействаме като гражданско общество, държавни институции, медии и пр. на семейството, училището, Църквата, за да си върнат ролята на основни ценностноформиращи фактори? Измежду тях като специализирана институция и пресечна точка практически на всички възпитателни въздействия училището има особен статут. То унифицира и задава ценностните нагласи в мащаба на общовалидните норми. Какви нагласи са желани? Как да ги заложим като цел и средство в съдържанието и набора на ценностноформиращите учебни дисциплини в процеса на обучение? Посочените, а и всички свързани с тях проблеми предполагат един професионално издържан, смислен дебат, който да прокара пътя към решения, взети и прилагани с консенсус. Струва си да опитаме, тъй като това е единствено отговорната пред бъдещето алтернатива на тотално проялата ежедневието ни „чалгизация“ на живота.

¹³ Едноименният текст на Ас. Игнатов е публикуван във в-к „Литературен форум“, VI, № 14 от 3.IX.1996 г.

Проф. д-р Божидар Кунчев е преподавател във Факултета по славянски филологии на СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на редица книги в областта на литературната критика и история. По-известните от тях са монографиите му върху творчеството на Иван Пейчев, Александър Вутимски, Александър Геров и Радои Ралин. През 2003 г. бе издаден научният му труд *Човешката участ в творчеството на Атанас Далчев, Александър Вутимски и Александър Геров*. Сътрудничи на демократичните медии с публицистика и есеистика върху проблеми на нашата съвременност. Член е на Сдружението на българските писатели.

Божидар Кунчев

„ЖИВЕИ КАТО ПТИЦА, УМРИ КАТО КУЧЕ!“

Бих казал, че и *Сляпото куче* е един „вик в тишината“, в мъртвата тишина на онова окаяно и застинало време с абсурдните му форми на живот. Имитиращо смисъл, справедливост и посока, то бе време на тотален разпад, на несвършващо угнетение, на една всекидневна трагичност. Повестта на Борис Христов е вик на протест и радикално противопоставяне на света, на онзи демоничен проект, редуцирал човека до пасивен поданик, до жалката му имитация на свобода, идентичност и права. Един вик срещу безопорното съществуване, срещу страха и забраните, вик пред Стената, заради която човешкият живот не бе „отиване“ и „завръщане“, а само обреченост и път към Нищото. В този вик са болката заради потъпканата хуманност и жестоките последствия от тоталния контрол на идеологията и гържавата, бунтът на съвестта заради погмяната на човешкото и многообразието на живота с мимикрията и безсмислието. В този вик е също истината, утвърждаваща смисъла на нормалното, на това, което трябва да бъде човешкото съществуване. Затова и реализмът на поета е като реализма, за който Далчев пише, че той е „по-скоро етическо, отколкото естетическо понятие. Той предполага сила да видиш истината и смелост да я кажеш“.

Повестта и другите белетристични творби на Борис Христов са в съзвучие с основните внушения на неговата поезия. Тя доказва, че написаното от него като стих и проза е органично цяло, пълнокръвен и богат на идеи, образи и чувства свят, неразривно свързан с личната му съдба и с грамата на времето като мъчително безпокойство на съзнанието му. В *Сляпото куче* е все същият творец с неизменното в същината му на непокорен дух, съдбовно обвързан с една проблематика, която и днес, макар да е друго времето, пак въздейства със своята актуалност и значимост. В тази повест е живата, потвърдена и от вечното в иначе постоянно променящия се живот философия на действията и

дълбоко съдържателен критически хуманизъм. Това е философията на един трагически, но пронизан от непримиримост и надежда стоицизъм, която ни зарежда с енергия за живот и смисъл въпреки смъртта и спохождащата ни понякога мисъл за безсмислието. Това е философия, която в поезията на Борис Христов апелира с граматизма и виталността в неговите максими, че „трябва да хванем нашата пеперуда”, че „няма за човека – земният работник, / по-сладко от калта под собствените нокти”, че „не бих натиснал никога внезапната спирачка”. И разбира се, с онова паметно тристишие, където се казва:

*човекът в ъгъла е днес единственото важно нещо.
Той иска сам да е камшик и кон във своята двуколка,
да счупи сам черупката на своя лешник...*

С това предисловие към текста ми за *Сляпото куче* давам израз и на моята почит и благодарност към Борис Христов. В книгата си, посветена на творчеството му (*Смърт не може да има*), Иван Станков споделя, че чрез неговата поезия той и приятелите му са станали „зрящи” и че „чрез нея са формирали „литературните си вкусове”. Убеден съм, че същото биха казали и мнозина други, защото поетът бе от малцината, които показваха, че и през годините на безименната пустота, както ги нарече Далчев, можеше да се живее и твори по друг начин, така че гишането и словото да станат Съдба. За Борис Христов поезията беше и остана „страдание и вик сред океана”. Самият той бе и продължава да е „една оголена, подвижна рана”.

Ясперс казва, че „За да бъде самият себе си, човек се нуждае от един позитивно изпълнен свят”. И в стиховете на поета, и в *Сляпото куче* е открит ярък проблемът за това дали е възможна човешката идентичност в условията на принудата и нивелирането, погубващи мисленето и чувствителността на човека. Авторът разкрива нравствената задъненост, до която човекът стига, когато е принуден да обитава един опустошен свят, една действителност без необходимото чувство за общност с истински ценности. Изображенията в *Сляпото куче* свят не притежава позитивност. Това е безобразен, деформиран свят, отблъскваща гротеска, капсулирана реалност без възможности за изход, без правото за избор, свят на обективирания човек, на когото не е позволено „да бъде самият себе си”. Още Бенжамен Констан твърди, че свободата е „триумф на индивидуалността”. Тъкмо липсата на тази свобода обуславя мрачната тоналност в *Сляпото куче*. Тъкмо заради нея човекът, какъвто са го прекроили, за да стане един к о л е к т и в е н човек, няма никакво значение. Такива са карикатурните образи на редица от персонажите като служителите, организиращи погребенията, такива са съдията и професорът, такъв е дори и попът, както и човекът, ръководещ провежданото в гробището учение на Гражданска отбрана. Те са верен образ на изкоренената нормалност в поразеното общество. Авторът можеше да разшири кръга на тези нищожни съществувания, но и те са му били достатъчни, за да покаже вездесъщото в колективизирания живот, в който никой не е такъв, какъвто трябва да е. Посредством тях пред погледа ни се откроява сумрачното видение на човешка реалност без добродетели и съкровение, без наличието на качествено и самобитно в индивида, поради което той не представлява л и ч н о с т. Тези далечни подобия на нормалното и възприетото като етическа

състоятелност говорят за израждане на човека и обществото. Привидно живи, всъщност човекът и обществото са мъртви. И тяхната смърт е показател за разрушителната енергия на огържавения и напълно идеологизиран живот, в който абсолютно всичко е предпоставено и обусловено, за да налага тълкуването му само с отрицателни категории. Затова и повестта, прицелваща се в негъгавото и сломеното, е диагностика на живота като безсмислие, на един конкретен свят от недалечното минало, когато ценностната система на хуманизма беше банкрутирала. Защото тоталитарният свят се изражда според формулата „Всичко в гържавата, нищо срещу гържавата, нищо извън гържавата” (Мусолини) и при тези обстоятелства банкрутът на човешкото е неизбежен. Всичко това можеше да предизвика само безпределна ненавист към съгбата. И тя се чувства осезателно в повестта, написаното в нея е като онази „оголена, подвижна рана”, незараснала в гушата на поета. Защото са ликвидирани стойностите на разноликия живот, а обичайно човешкото, това, което е според повелите на сърцето и разума, е принижено, атрофирало е, било е сменено от анемичното и оргдинерното. На този свят, който ни стъписва и ужасява, поетът противопоставя етиката на отрицанието, утвърждаваща индивидуалността и човечността. На него той противопоставя своята нравствена и художествена чувствителност, а замисълът му структурира така повествованието, че не само топосите и персонажите, но и по-незначителните жестове и детайли притежават значимостта на общото, цялостното идейно внушение. Представил ни живота и човешката съгба, когато те са насилствено формулирани „според някакъв идеал” (Ясперс), Борис Христов разкрива многостранните, предизвикващи потрес последствия, които отбелязвам с гумите нехуманност, поквара, деградация и нихилизъм. Насилствено премахнал значенията на живота, без които той няма смисъл, този добре познат ни „идеал” поразява смъртоносно съществуването, обезличава го, превръща го в аморфност. Така порядъкът, какъвто и да е бил той, е подменен с безпорядъчност. Жестове и ритуали, езикът на общуването, смъртта на човека, вярата, неотменимото право на избор и спонтанност, диалогът и зачитането на човешкото достойнство – всичко това престава да бъде смислозадаваща реалност. Убито е от безпардонния примитивизъм, присвоил си правото да се разпорежда с човешката участ. Така настъпва крушението, предизвикало появата на много от творбите на поета, включително и на гвустиишето от *Сърдечен удар*, с което той констатира: „И няма път и влак, а като камъче отронен / стоиш и стискаш стръкчето отскубано до корен”. Така човекът и животът, похитени от изстъпленията и безумствата, стават незначителни реторични фигури в пропагандното празнословие. Животът заприличва на една „зла измислица” (Далчев). Затова и Графа, от чието име се разказва историята в *Сляпото куче*, представя героите като „окаяни и мълчаливи корабкрушенци на потънал кораб”. За това, че животът бе наистина потънал, пише неведнъж и Александър Геров. Ето редове от дневника му, потвърждаващи правотата на онази етика, с която и Борис Христов отрича гуха на стагнирания живот: „По дяволите всички идеологически и гържавни философии”, „Закостенелите норми и догми спъваха и изродиха човека”, „Нашето общество е изродено и ако не се очовечи, то няма никакво бъдеще”... Да напомня, че споделеното е от поет, който беше вярвал в споменатите философии, но и той, и авторът на *Сляпото куче*, различни като човешка и творческа

съдба, стигат до еднакви изводи. В конкретния случай ги прави съмишленици и огромното им омерзение. Изповяданото от Геров се отнася до 60-те години, подобни мисли той споделя в дневника си и през 70-те, но поводът за него остава същият и през 80-те, в началото на които е написана повестта. Геров и Борис Христов, в чиято мисъл е вкоренен поривът им за истинно познание, отричат без уговорки негодността на онази софистика и приложението ѝ в живота, всичко онова, разрушило самия фундамент на моралността и духовността, което вярващите наричат богоизоставеност. В контекста на твърдението ми са думите на Лазар Вехтошаря, ключов персонаж в повестта, който казва, че „Не можахме да събудим Божията милост у човека (...)”. Но да цитирам и думите му: „Изкачва се човекът по житейското гърбо и чупи ноктите си, докато пълзи по неговия ствол – свети там на края божествения плод и той протяга ръка да го откъсне... Но излиза, че това е лъскавото и омазнено капаче на кофата за смет...”. Вместо пълнотата на онази истина, която би ни пробудила и възродила, е капачето на кофата, сиреч нежеланието или слепотата и безсилието да видим и достигнем плода. Вместо Истината онази пошлост, вулгарност и утилитарност на псевдосъществуването. Защото е такава битието на убогия поп Дошо, на похотливата жена, която прави букетите от амбалажна хартия. За същината му говори и сцената с голите тела, преминаващи покрай Графа, отишъл да урежда погребението на Лазар, и клишето в думите на чиновника, според които „Жестоката смърт прекъсна неговия живот, но човек не трябва да унива...”. Ето ги проявление на вездесъщата безчувственост, на тази непълноценност на съществуването, в което няма и капчица истина, простодушие и задушевност. Един живот без истини и тайни, напълно десакрализирана човешка реалност. И всичко, подчинено на грубата и брутална иманентност. Черквата на поп Дошо е склад на Гражданска отбрана. „Обърнал кръста откъм опаката му страна, той беше отворил широко портите на черковния двор, за да влязат в него свинете”. Самото кръстене по време на погребалния ритуал е забранено. Погребана е самата идея за трансцендентното, за живота на тялото и духа в посоката на най-интимното и съкровено, на това, което думите не могат да изразят. Самата линия на човешкия живот е като железопътната линия в повестта. „Погребана отгавна” от железопътните власти, от нея е запазена само „една десетметрова железна отсечка” с двата буфера, между които се намира старият конски вагон на Лазар Вехтошаря. Десет метра и буферите като метафора на невъзможността за излаз, за път към света. И вагонът, станал дом на Лазар, и човекът въобще, каквито са внушенията на повестта, нямат правото и на път. Вместо правото е задължението да бъдеш завинаги пред Стената, отвъд която е свободата. Тази ситуация напомня за човешкия живот, какъвто поетът го представя в поезията си. В *Тъга* е изпълненият с много скръб въпрос: „Къде да отидем, къде да се скрием / в тоя град, в тая лятна чакалня”. В *Самолетът закъснява* са мрежите, разделящи ни от „съседните летища”. А *Вик в тишината* сякаш обобщава цялата безнадеждност и статика на съществуването, в което „Някъде животът шавне. И побърза да заспи”. Няма ги събитията, движението, посоките и хоризонтът. Това е свят на границите, на малкото, нищожното и крайното. По железопътната линия, на която е вагонът на Лазар, отгавна не минават влакове. Малката кръчма, където се събират героите от повестта, се намира в някогашната ча-

калня, един образ на маргиналността, на ситуацията, в която никои нищо не очаква. Разказвачът изрично отбелязва, че този свят е „запустялото гръно на един краен квартал”, че това е „Странно място, населявано от странни хора...”. В този свят на човешкото съществуване нищо не напомня за „чудото на задните дъворове”, за които писа Далчев. Тъкмо обратното. Има нещо в емоционалната атмосфера на цялата повест, напомнящо за Далчевото стихотворение *Грешният квартал*, доколкото и то, както голяма част от творбите на Борис Христов, отрича с откровена категоричност някогашната българска действителност. Но „странните хора” в тази повест, дори и да са грешни, са далеч по-нормални от другите, уж нормалните, поддали се безропотно на парализата, обхванала живота, в който всичко е норма и постановление. Те са така непривични като присъствие в прозата на онези години, патетично осмисляни като епоха на възторг и неспирна съзидателност. Тях не ги уловя схемата за положителното или отрицателното в психиката на съвременника. С достойнства и недостатъци, такива или онакива, те са преди всичко „странни”, защото обитават сенчестата страна на една действителност, тъкмо онази, в която казионният писател няма какво да открие. Но истините бяха точно там, защото в непогравеното, дори и да е греховно, се открояват не аспектите на фалша и общоприетото, а образите на това, което не е абстракция. Борис Христов затова и прибягва до „странните хора”, направил ги герои на повестта си. И защото, както го изтъква основателно в книгата си Иван Станков, „Върху снижените до минимум представители на живота битието се проявява по-осезаемо и по-индивидуализирано”. Както и защото, пак според него, „При по-малките размери на света силите на живота нагнетяват по-високи напрежения, по-ясно се долавят и най-малките неравновесия”. Основателна е също и мисълта на Станков, че „При тия малки пространства и ниски скорости човекът по-лесно може да бъде изведен извън бита и битието, поетът може да надзърне в бездните му, които са същите всякога и навсякъде”. Но „странното” го има и другде. Без да е типично, авторът ще представи и неговото своеобразие, за да добави още един тон в мрачната тоналност на повествованието, където е отредено госта място за гротескното. Сега имам предвид началния епизод с изнасилването на умрялото момиче в болничната морга. Тук е вече изпълнението на ужасното и абсурдното, на това, което е светотатство. Да си представим пак онази „бетонна стая”, приличаща на „затворен отвсякъде бункер”, и подкованите обуца на санитаря, на онзи „получовек”, извършил поруганието над мъртвото тяло. Напомням и за детайла с ръката на мъртвия Лазар, в която санитарят е „тръскал цигарата си”. Като знаем замисъла на творбата, нейния сюжет, онава, което се отрича и утвърждава, ще намерим за уместен начина, по който авторът ни въвежда в разказваната история. Той сякаш бърза да ни предупреди, че много пъти ще говори за поруганието над човека, жив или мъртъв. Ами какво да кажем за букета от амбалажна хартия, за погребалното бюро, което се намира в градската баня, за печатницата, бълваща некролозите с еднотипно съдържание, което е пак форма на поругание. Бих отбелязал и записания на магнетофонна лента плач, съпровождащ ритуала с погребението, който е пак пример за фалша и цинизма на институциите. Ще посоча и словото на чиновника по време на Лазаровото погребение, платената утешителка, предупреждаваща опечалените приятели на Лазар да не казват

„Бог да прости“, а „вечна му памет“. Ще спомена и за съдията, който по време на процеса за спора между двамата братя близнаци чул „еден костелив орех“, за да го изяде. И ще завърша, без да съм изчерпал примерите в това отношение, с учението на Гражданска отбрана, което се провежда, когато Лазар трябва да го погребат. Това е истината за света, в който живяхме доскоро. Саркастичен, съчетал умело трагичното с комичното, поет и в прозата си, с умението да нарисира разказаното с мъдрост и метафоричност, авторът придава на повестта си голяма познавателна стойност. Тя е драматичен разказ за една действителност, погубваща, но и самата тя обречена на гибел. Разбира се, съвсем друго е мнението на ретроградната критика, заклеила повестта като упадъчно и песимистично произведение. Ще цитирам гуми от доклада, чийто автор е Богомил Райнов. Той е поместен в *Литературен фронт* през май 1983 година. Райнов твърди, че автори като Борис Христов „подменят красивия и тревожен свят, в който живеем, с някакъв отблъскващ свят на изолация и безпътница“. Той упреква и критиците, открили в *Честен кръст* белези на безизходица, но не са благоволили „да забележат споменатата повест, където безизходицата и песимизмът са изразени съвсем напращиво“. Основното за Райнов е, че в *Сляпото куче* е „нелепата и нечиста картина на живота, гротеската на безсмислието“. Тези упреци и възражения са напълно в духа на мисленето, цензуриращо литературата. Тяхната логика е безупречна, защото няма как да не се осъди повестта, написана според логиката на реалния живот и в духа на честното творчество. Райнов реагира остро, защото повестта не разказва за „красивия и тревожен свят“, както го разбира той, а за „еден свят на изолация и безпътница“. Възмутеният идеолог, за да бъде още по-разобличаващ, споменава и това, че мотивът в повестта е „доста амортизиран“ и напомня за *Тортила Флет* и *Улица Консервна* на Стайнбек. Излишно е да казвам, че *Сляпото куче* е творба, различна като мотив и внушения от тези книги на американския нобелист. Докладът на Райнов е озаглавен „Да издигнем литературната критика на нивото на партийните изисквания“. Изрично и с неприязън критикуван в него, Борис Христов действително не отговаряше на споменатите изисквания. Творбата му бе според изискванията само на собствената му съвест.

Райнов характеризира героите на Христов като „паразити“. Но те не са герои от неговите криминални романи, а живи образи, сътворени с въображението и хуманизма на поета. Самият той, както го посочих, ги нарича „странни хора“. Те са „пенсионирани несретници, полунтелигенти с цигански души, някогашни работяги и търсачи на пари, самотници...“. Най-забележителният между тях е Лазар Вехтошаря, който е „една проповед за това, колко малко е необходимо на човека в неговото кратко пребиваване под слънцето“. В „истинския негов вид, казва ни го повестта, имаше нещо величествено и толкова различно от другите, че човек изпитваше желание да спре и да го погледа, да поговори с него и дори да го докосне“. Но може ли един „паразит“ да предизвика у нас подобно желание? Назовал героите „паразити“, Райнов сигурно има предвид и Лазар. Излъгал е. Каквито и да са героите му, да не говорим за Лазар, натоварен като образ с основното послание на творбата, между тях няма „подли богомолки и бодливи свинчета, носорози и кръвожадни скорпиони“. Те са аутсайдери, отпаднали по някаква причина от нормирания живот. Те не говорят с езика на официалния свят, приели са осъзнато

или не съдбата си на странни, но не и обезличени индивиди. Дори прякорите им говорят за това, а да посоча, че освен попа, останалите персонажи, които според Райнов не би трябвало да са „паразити”, нямат имена. И това никак не е случайно. Точно те са анонимното мнозинство в живота, което не печели симпатиите на автора. „Институцията”, на която са подчинили до голяма степен всекидневието си, е кръчмата „Старият вагон”, събираща ги на чашка и приказки. Малкият им свят не изобилства с мъдрословия. Примирени с участието си, когато се наложи и защото не са изгубили истинката си за истината, те са способни да негодуват и протестират, както е при сблъсъка им с чиновника от погребалната комисия, когото наричат едно „нищо”. Присъствието им в сюжета идва да покаже и това, че изборът на лична съдба, каквато и да е тя, е неопровержимо право на човека. Че дори и да се е случила без свободен избор, тя е самостоятелност с правото да бъде различна от моделите на „голямата правда”. Колкото до тази „правда”, поетът представя същността ѝ с гумите от погребалния ритуал, че „Покойникът за нас е най-важният човек” и погребалният ритуал е „пропаганда на идеи”. „Странни хора”, героите на Борис Христов са извън модела на тоталитарната действителност. Те олицетворяват модела на друго съществуване – нелепо и маргинално, но по свой начин независимо. Те са там, в „този тъмен и забравен от човечеството ъгъл на света”. Лазар е като човека в ъгъла от едноименното стихотворение. Замисълът на творбата ми налага да спра специално вниманието си на него.

Лазар Вехтошаря е „единственото важно нещо”, защото с излъчването и морала си, с натрупаната мъдрост, с жестовете си, израз на отстояването достойнство в реалност, където не се зачита въобще човешкото достойнство, той е ч о в е к. „Когато даваше пари на заем, Лазар не обичаше да гледа просителя в лицето, за да не вижда в него падението на човека”. Дори ако авторът бе споменал само това за героя си, пак щяхме да почувстваме идеята, според която е сътворил образа му. Проумял докрая участието си, залостена от буфери, той няма никога да осъществи мечтата си за околосветско пътешествие. Няма „да тръгне по света и да не спира...”, но всъщност Лазар е „направил” вече своето пътешествие, само че в един груг свят – далеч по-голям от огромните пространства на света. Лазар е извървял мъчителния път в света на познанието за човека. Той е разбрал, че в действителност като тази, в която ще свърши животът му, „от ден на ден хората стават по-малки”. Разбрал е също, че „Човекът, който нарекохме нов, не съжителствува добре със себе си” и че „не се разбира със себе си”. Натрупаното познание, скърбите и разочарованията нямат да отнемат нищо от благородството и нравствения заряд в неговата личност. Обикновен човек, беден като библийския сиромас Лазар, когото ангелите са отвели заради бедността му в лоното Авраамово, той всъщност притежава богатствата, до които няма да се добере ординерният човек с неговото стадно мислене. А те не са му и нужни. Те са били винаги потребност само за добрите хора като Лазар Вехтошаря. Негово богатство са прозренията му за грамата на човешкото същество, раздвоено и непостоянно, не безгрешно, но и способно за полет в небето на Истината, Красотата и Доброто. Богатство е също неговото прозрение, че каквото и да се случи, каквито и да са изпитанията в немилостивото царство на необходимостта, човек трябва да съхрани вярата си, своите добродетели, знанието си за съдбовната необходимост от достойнство, вътрешна свобода и

нравствен стоицизъм. Ще се позова на разговора на Лазар със стария професор. Срещата между тях се превръща в сблъсък на две различни жизнени позиции, на съхранената у Лазар суверенност на духа с нравствената безхарактерност и вътрешна опустошеност на професора. Това са две визии за възможните начини на съществуване – едната – в свободата, заплатена с бедност и самота. И другата – в подчинение на необходимостта, където благополучието се гарантира от компромисите и нагаждащата се разумност. Отказал се от себе си, защото изменя на предишните си идеи, професорът погубва собствената си вяра. Затова Лазар, иначе така сгържан, не овладява гнева си и казва на професора, че е „нешащник“. И ще продължи все така гневно: „Защото на колана ти виси една убита птица. Твоята вяра!“. Оказва се наистина, че не сме могли „да събудим божията милост у човека“, че не сме пробудени за Истината. И щом милостта я няма у човека, Лазар ще опита с животните – „може да се крие там“. Затова той съблюдава, както се изразява, една птица, имайки предвид циганското петле, което пази дома му. Обръщайки се към него, докато се прибира в своя конски вагон, той ще каже нещо, в което има толкова болка и мъдрост: „Виждаш ли, мили мой, как се поврежда човекът от много ходене по земята“. „Но и да летиш в небето, ползата не е голяма“. Никои, продължава Лазар, „досега не е видял небето от обратната страна...“. Думите му предизвикват много размисъл. Те ни карат да почувстваме пак Лазаровата мъдрост, чиито корени са още в бездната на отминалите времена, когато човекът е узнал, че познанието е мъка, че бидейки земна и несъвършена твар, той ще търси и открива, само че колкото и далеч да напредне в познанието, неизбежно ще стигне до Стената, до тайната на битието. Не му е дадено да види „обратната страна“ на небето. Оттласнал се от пределите на иманентното, той ще проумее с печал, че има невъзможни неща. Наистина „малкият човек не знае/ къде е ключа, с който този свят да разгадае“ (*Честен кръст*). От ходенето по земята и полета в небето „ползата не е голяма“, но с това „не“ Лазар не отрича смисъла да вървим и летим. Въпросът е в посоката, в отправната точка, предполагащи самопостигането ни като духовност. В гумите на съхранилия своята духовност Лазар като че ли няма нищо утешително. Но как да има, след като истините на човека в повечето случаи са тъжни. Това са истините и на сиромаша Лазар, на някогашния шивач, а сега вехтошар, чийто девиз е „Живей като птица, умри като куче!“. Платените утешители от погребалния ритуал, инжектирани с пропагандния оптимизъм, ще се позоват само на първата част на девиза. Плитките им мозъци, облъчени от лозунгите и клишетата на властващата идеология, не биха разбрали дълбокия подтекст на този девиз. Но и в него е мъдростта на Лазар, прозрението му за парадоксалното в човешката участ, в която дух и материя, надежда и обреченост, живот и печален завършек, несигурност и копнеж са непрекъснато изпитание, за да бъдат заедно един въпрос, на който отговорът е неясен. Кое то пък съвсем не означава и на нашите колани, както е станало с професора, да увисне разкъсаната птица на вярата. На Лазаровия колан я няма. Той е съумял да отстои вярата си, не се е подчинил на Съдбата. Омерзен от смаления мащаб на човека, защото, ставайки колективен човек, той изгубва своята индивидуалност, Лазар иска го забравят след смъртта му. В решението си да събере от хората грехите, които някога им е ушил, в готовността да плаща на всеки, който ще забрави

казаното някога от него, той намира своето спасение в един свят, отказал се да бъде спасен. Това решение е протест срещу падението на нравите. То е мъчаливо опълчване срещу „свирачите“ от *Плаващ ресторант*, които „превърнаха човека на хармоника“. Ако поетът в *Честен кръст* се връща „към доброто време на „не зная“, / „не искам“ и „не мога“...“, разбрал като Лазар колко малко е необходимо за автентичното съществуване, героят на повестта му иска повече. „Искам да помета подир себе си и да остана на чисто с живота, когато си ида“, казва Лазар. „Все едно не съм живял, все едно не ме е имало...“. Как да разтълкуваме желанието му? Мисля, че Лазар е пожелал по този начин да потвърди в края на живота си своята неприобщеност към живота, какъвто е станал. Да потвърди правотата на жизнения си избор и на съдбата си. В ушитите от него грехи, които е тръгнал да изкупи, той е зашил живота си и своята любов „към големите думи“. Но дошло е друго време, когато идеите и думите са вече други, много чужди на сърцето му. Думите са вече малки, идеите са лъжа, хората са малки. „Новите идеи, казва той, пък искат нови шивачи“. Той не може да бъде един от тях, не желае да остане в света на колективния човек дори като спомен. Оставайки „на чисто с живота“, Лазар се прекланя пред него, пред вярата си, любовта и чистотата, на които се е уповавал. А мисля си и друго – пожелал да го забравят, той сякаш е подозирал за гротеската, в която ще превърнат погребението му служителите на ритуала. Той, който с живота си е бил „нагледна проповед“, още непогребан, е вече забравен. На няколко пъти платените утешители питат за името му, защото не са поускали да го запомнят, понеже за тях и Лазар е само един к о л е к т и в е н човек, нещо като останалите, като всички, като онова нещо, което лесно и бързо се заменя с друго, защото е същото като него. Но Лазар не е такъв, а не са такива и приятелите му, които, потресени от нелепостта на траурната церемония, ще избягат от нея с мъртвото тяло на стареца. Ще напомня за записания плач, излъчван от двете черни колони, за пулверизатора, с който озонират въздуха в залата, за словесните клишета, с които се отдава „последна почит на непрежалимия наш съгражданин“. Но абсурдът ще продължи и на гробището, когато поп Дошо, изпращайки Лазар към „небесните селения“, говори на погребението: „Но оставаме ние... Да работим, да строим мирозданието... И да участваме активно в ученията на гражданската отбрана...“. И така, докато капакът на ковчега не се отваря сам и започва да се вдига нагоре. А малкото балонче, на няколко пъти излизало от устата на мъртвеца, този път е като голям „синкав балон“. Още веднъж мъртвият Лазар иска да каже нещо и какво е то, би могло да предположим, след като сме разбрали какъв е бил и какво е пожелал да се случи след смъртта му.

„И заплаках от болка...“ – пише разказвачът, след като е преживял и словото на попа, и гледката с вдигнатия се капак над ковчега, и разбягалите се надалеч ужасени приятели. Натоварил ковчега на талигата, той отминава с нея и края на гробището, след което започва безкрайното поле.

Живял като птица, Лазар лети в невидимите пространства и на моето съзнание. И някой път го чувам да ми говори защо човекът не се разбира със себе си. И да ми казва, че въпреки всичко човекът не трябва да умре като куче. За хора като него „няма смърт – не може и да има“ (*Кост от глухарче*)...

Слава Янакиева е културолог и театровед. Изследванията ѝ са в областта на средновековния театър и празничната култура на Средновековието. Публикувала е статии на тази тема в различни научни издания. Понастоящем чете лекционен курс за магистърската програма по средновековна философия и култура в СУ „Св. Климент Охридски“ Превежда от английски и руски език (сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от VI век и византийските отци от V-VII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля*. Изследване на средновековното политическо богословие.

Слава Янакиева

ДЪРВОТО НА ЖИВОТА. ИОВОВАТА КИНОПОЕМА НА ТЕРЕНС МАЛИК

Шестдесетте. Тексаско градче. Пошалъонът звъни и носи писмо. Жената (г-жа О'Браян) го взима, отваря го и съкрушението ѝ прозвучава в мъчителен вик. Съкрушен е и мъжът (бащата, г-н О'Браян), който научава по телефона новината. Синът им е загинал. Това, оказва се, е споменът на големия брат Джак – успешен архитект от Хюстън – чиито визии за собственото му детство в провинциалния град от 50-те и бавното му съзряване от младенческа невинност го тревожен и объркан юноша съставляват сюжета на филма *Дървото на живота* на Теренс Малик. Ние виждаме самонадеяния, доминиращ, вечно поучаващ за „истините на живота“, но и дълбоко привързан към семейството си и всъщност трогателно нелеп баща с лицето на Брайан Пит. Джесика Частейн е любещата, нежна майка, чието светло-игриво присъствие внася хармония в живота на всички. Джак има двама братя, но единият от тях носи със себе си особената мекота и доброта на майката. Той очевидно е и трагично загиналият брат. Това добросъвестно, макар кратичко изложение на сюжета на филма никога не би ме завело в кинозалата.

Тези обаче, които познават работите на Теренс Малик, вече знаят, че неговите понякога лаконично прости и съвсем не изненадващи със събитийността си фил-

ми кинематографично далеч надхвърлят рамките на своите „истории“¹.

Дървото на живота обаче се различава генерално в поне едно отношение от всички предишни филми на Малик. И в четирите му по-ранни работи са налице по един или друг начин различни трагедии – дълбоки, съдбовни събития, които, ако биха били представени единствено в наратива и със средствата на конвенционалното кино, биха потресали до сълзи зрителя – злощастното разминаване на героите и смъртта на Бил в *Дни на небесата*, мнимата смърт и терзанията на прокудената Покахонтас, нейната ранна смърт от *Новия свят*, мъчителните и сякаш безсмислени жертви в битката при Гуадалканал от *Тънка червена линия* (да си припомним трогателната история на *Спасяването на редник Раян*, с който бива успоредяван филмът на Малик). В споменатите филми обаче тези смърти отминават сякаш в унес, като част от природния закон, и авторът нито цели, нито дори позволява влагата на състраганието. За да има състрагание, трябва да има и идентификация със страдащите, но авторът не дава подобна възможност. Всяка идентификация изисква специфично съсяване на разстоянието до героя, интимизация с неговите черти, жестове, тембър, обстоятелства. Маликовата камера е неспокойно око, тя не се загързва в статични кадри, не използва трафаретни ракурси. Субективната гледна точка на окото-камера (ние гледаме от погледа на друг герой) като че спонтанно става обективна (ракурсът, от който зрем ставащото, е невъзможен нито за участниците, нито за човешко същество въобще). Покахонтас и Джон Смит се докосват, но това прилича по-скоро на любовна игра на животни (да си припомним: „те [индианците] приличаха на стаго любопитни елени“) и в нея няма нищо познато-еротично, няма чувст-

¹ *Badlands* (Пустош, 1973), Martin Sheen, Sissy Spacek: Кит (Martin Sheen) и приятелката му Холи (съвсем младо момиче, Sissy Spacek) бягат, след като Кит убива бащата на момичето, който иска да попречи на „връзката“ им. Бягайки, те сякаш спонтанно извършват още множество убийства и накрая, почти в облекчение, биват хванати. Филмът следва действителен случай от края на 50-те. *Days of Heaven* (Дни на небесата, 1978), Richard Gere, Brooke Adams, Sam Shepard: Бил (Richard Gere) е работник, който извършва тежка простъпка и бяга от града заедно с любимата си Аби и малката си сестра Линда, за да търсят заедно земеделска работа в Тексас. След края на жътвата богатият и привлекателен Фермер (Sam Shepard) ги кани да останат, защото е привлечен от Аби, която се представя за сестра на Бил. Научавайки, че Фермерът е смъртно болен, Бил и Аби решават да се възползват и Аби да се омъжи за него в очакване на наследство. Болният обаче не умира така бързо, както се предвижда, и отношенията между тримата предизвикват напрежение, което резултира в това, че Бил убива Фермера и тримата избягват. Властите ги откриват и Бил е убит. Аби наследява имуществото, краят е отворен. *The Thin Red Line* (Тънка червеналиния, 1998), Jim Caviezel, Sean Penn, Nick Nolte: След трагедията при Пърл Харбър обратът в съотношението на силите на САЩ и Япония зависи от изхода от сраженията при Гуадалканал. Те биват спечелени благодарение на храбростта на малък отряд, от който остават живи малцина. На фона на решителната битка се очертават образите на няколко ярки герои. Уит (Jim Caviezel), който търси в природата наоколо отговори за отвъдното и безстрастно приема жертвена смърт, Уелш (Sean Penn), скептикът, който преживява войната като голяма лъжа, Старос, който поставя верността към подчинените си над всичко, Тол (Nick Nolte), амбициозен и деспотичен, но неуверен в себе си полковник, Бел, чийто спомен и любов към жена му го крепи в битката. *The New World* (Новият свят, 2005), Colin Farrell, Q'orianka Kilcher, Christian Bale, Christopher Plummer: На брега на новосъздадена английска колония (Вирджиния) акостира кораб с новозаселници (1607). Дружелюбните в началото отношения с индианците се изострят. Капитан Смит (Colin Farrell) бива изпратен на експедиция при местното население. Той е пленен, животът му спасява любимата дъщеря на вождя Покахонтас. Постепенно те се влюбват един в друг. Щастието им е нарушено от завръщането на капитан Смит в укреплението. Там е настъпил глад. Покахонтас спасява хората, носейки храна и разсад. През пролетта обещанието, че заселниците ще си тръгнат, не е изпълнено и племето атакува. Покахонтас е изгонена от своите за предателство и остава при заселниците. Капитан Смит заминава на нова експедиция, а Покахонтас (вече Ребека) се венчава за Джон Ролф (Christian Bale), бидейки заблудена, че любимият ѝ е мъртъв. Семейството е поканено в британския кралски двор и се радва на почести. Постепенно Покахонтас обиква съпруга си. Ражда им се дете. Ранната смърт на Покахонтас е номиналният финал на историята.

веност. Съкровните им гуми са по-скоро поетични строфи, изречени за кадър. Въобще словесността във филмите на Теренс Малик е пропорционална на всички други киносредства, с които той „разказва”. Пленници на *Юса соттила*, ние очакваме всеки момент познатия кадър епизод, например – докосване на ръка в близък план, очи – очите на другия, устни, които промълвяват нежни гуми – чертите на любимия, но вече променени от казаното, и така нататък. Това е ключът към нашето въвличане, присъединяване към любовната сцена – ние вече сме вътре. Но нищо подобно не се случва тук. Нашето очакване е постоянно абортирано и това създава специфично напрежение – трезвение спрямо изпитването.

Нека погледнем обаче как Малик ни „дава” (съзнателно избягвам „представя”) преживяването на загубата на сина от бащата и майката в *Дървото на живота*.

Виждаме само част от гърба на пощальона, из-от-голу, така сякаш „гледащото” лази по плочите пред вратата. Вече отвътре в средно близък план Джесика Частейн взима писмото. Мярваме през стъклената врата забързания жест и като че гузно-извинителното отдалечаване на пощальона. Вървим след Дж. Частейн – някъде на границата на кадърната рамка са ръцете с плика (шум от разгъване на хартия), поглед надолу. Тя върви бавно (ние след нея), отваря писмото и музиката, която е звучала още от предишния лиричен киноепизод (Джон Тауър) постепенно стихва. Непомерно се усилят „вторичните” шумове – пагането на хартията на пода, вятърът в клоните на дърветата навън, лаят на кучетата. Кадърът се сменя, но ракурсът се изменя едва забележимо (образът буквално трепва) и камерата плавно се издига („вече е друго”). Едва тогава се отпличва вик на болка. Следващият епизод започва със свръхблизък план върху Браг Пит, който се опитва да говори по телефон (силен шум от самолетни двигатели) – по устните му можем да прочетем „Какво?” (What? What?). Той се отдалечава – околото го следи в гръб (шумът от двигателите изчезва). Навежда се (покланя се?) с лице към залязващото слънце (самото слънце е закрито от крило на самолет) – с това движение почти излиза от кадър. Камбанен звън. Камерата го заобикаля в гръб. Самолет. Сега вече виждаме директно тила му на фона на залязващото слънце. Той се навежда, втори камбанен звън. Ние не разбираме дали той извършва това движение два пъти, или моментът ни се „дава” последователно два пъти в различен ракурс.

По-късно камерата следва родителите, които влизат в дома, майката преминава покрай стая – легло, китара – продължава. Камерата обаче влиза в стаята: виждаме китарата отблизо, наръч четки за рисуване (блицкадърът с дете, което държи китарата, и лицето на майката, която е легнала и го гледа отголу, още не ни казва много, ще го разберем по-сетне). Църква, съболезнования и утешения (за това ще стане дума после). Случаен кадър със сенки на деца по улицата, сякаш гледани на обратно (като от лежащата от блицкадъра).

Цялата трагедия е „разказана” за около 7 минути. Връзката между вижданото и „ставащото” се изгражда по протежение на целия гвучасов филм, изисквайки от нас своеобразна атлетика на сетивата и паметта. Но колкото и да е кратка, трагедията е налице – при това достатъчно емфазирано, за да знаем, че няма просто да отmine, да се слее с останалата събитийност на произведението.

Тя не е и неочаквана. За тази трагедия ние сме подготвени още от първия миг на филма, макар и косвено. Библейският цитат от *Книга Иов* полага самото начало на *Дървото на живота* и насочва вниманието ни към гревния страдалец и обстоятелствата на неговата трагедия. Нека се спрем за малко върху тази книга, защото тя, струва ми се, дава ключ (и в музикалния смисъл на думата) към това, за което говорим.

Книгата на Иов не прилича на останалите ветхозаветни книги – смята се, че окончателната ѝ редакция е най-късната измежду всички останали в канона на Ветхий завет. Кратките пролог (1-2 гл.) и епилог (42:7-36), написани в проза, обхващат масивна поетическа част, съдържаща разговорите на Иов с приятелите му (3-31); речта на Елиуї (32-37); словото на Господа (38-42:6), от което именно е взет надсловът на филма. В пролога се разказва за това, как сатаната убеждава Бога да му позволи да изпита верността на Иов, който се слави като особено праведен мъж (*твърд в своята непорочност*), но и е щедро възнаграден за това – с имоти и голяма домочеляг. За един ден Иов последователно загубва имота си, децата си – и накрая, като пределно изпитание, дори целостта на собственото си тяло (*кожа за кожа, а за живота си човек ще даде всичко, що има; но я простри ръка и се допри до костите му и плътта му, – ще ли Те благослови?*, 2:4-5). Трябва да си дадем сметка какво означава това в контекста на гревната поема (ок. V век. пр.Хр.). Изпитанието на Иов е особено сурово, защото то е допуснато в контекста на една теодицея на разпределителната справедливост. Праведниците биват възнаградени с добър живот – имот, деца. Неправедните, творещите зло, биват наказани с отнемане на благата им. Загубата на имота и децата, а сѐтне и здравето в очите на приятелите на Иов, а и на всички останали (в едно време преди откровяването на посмъртното въздъвание) е ясен знак за богооставеността на Иов. Единствената причина за подобно нещастие би могла да бъде някаква простѐпка спрямо Бога и Неговите разпоредби – някакъв грях. Положението на Иов е трагично именно с това, че той в сърцето си знае, че не е пре-стѐпил Божиата воля, т.е., че е праведен, невинен, а Бог, Когото Иов вярва и се доверява докрай, е допуснал нещастията, което Той иначе налага на онези, които не са му верни. Нима Бог може да върши неправда? Не. Нима може жестоко да своеволничи, обръщайки Сам закона, който е положил, нарушавайки Обета, който е дал? Това е немислимо. Но Иов знае сърцето си и не може да има съмнение за своята праведност (каквото и да означава тя в това отминало време). Иов се намира в апорично положение. То може да бъде „разсечено” само от Онзи, Които знае всяка тайна и всеки замисъл. Иов не воюва за своето достойнство, нито за своя имот, това, което го терзае, не е най-вече загубата. Иов не воюва срещу Божието допущение, а напротив, е на страната на Бога (колкото и грѐзко да звучи това). Той отказва да приеме, че Бог може да не е праведен съдия и въздател, но и знае, че Бого-оправданието може да даде само Бог. Но как ще се оправдава Бог в неизмеримото си величие – как може да се очаква подобно нещо: *Какво е човек ... кой ще Му забрани? Кой ще Му каже: какво вършиш? ... Дори и прав да бях, няма да отговарям, а ще моля моя Съдия. Да бях извикал, и Той ми отговореше, – не щях да повярвам, че е чул гласа ми Оня* (гл. 7-9). Преди тези думи Иов сам описва Божиата мощ в Сътворението. Това е своеобразна прелюдия към онова място (надсловната 38-а глава) на края на книгата, когато ще се случи немислимото – Бог е чул гласа му и отговаря.

Иов, както казахме, е пределно изпитван в загубата на най-скъпото, което за времето на написването на книгата е тялото, здравето. Неговото благополучие преди трагичното изпитание е щедро описано: *... родиха му се седем сина и три дъщери. Имотът му беше: седем хиляди овци, три хиляди камили, петстотин рала волове, петстотин ослици и твърде много слуги; и тоя човек беше най-прочут между всички синове на Изток (1: 2-3). Какво имат семейство О'Браян (ако посмеем да ги припознаем като „изпитваните“) до трагичната си загуба?*

Ние виждаме в няколко кратки епизода щастливото детство и щастливото семейство на майката – тя като малко момиче гържи в обятията си агънце (!), по-късно бащата (нейният съпруг) благославя трапезата, всички те играят под гървото в двора и през цялото време на тази щастливо-сияйна визия, дикторският глас (с гласа на майката) „определя“ в едно своеобразно изповедание благословеността на вижданото.

Човешкото сърце познава два пътя на живот.
Пътят на природата и пътят на благодатта.

(Ти сам трябваше да избереш по кой от двата да поемеш.)

Благодатта не се стреми да облажава себе си.

Тя приема да бъде пренебрегвана забравена, нехаресвана.

Тя приема оскърбления и рани.

А природата иска единствено да се самооблажава.

И иска от другите да я облажават. Обича да господства над тях.

... Всичко да бъде по нейному.

(Природата) Намира причини,
да бъде нещастна,
когато целият свят грее около нея.
А любовта се усмихва през всички неща².

Учеха ни, че никои, избрал
пътя на благодатта, не ще свърши зле.

За какво свършване става въпрос тук? Дали за Новото обетование след края на дните, или отново онова познато ни от Иов обещание за земно блаженство? „Ще Ти бъда върна... Каквото и да стане...“, шепне гласът на майката заг кагър. И то става. Веднага, още със следващия епизод (който описахме подробно). Ние

² Някои справедливо отбелязват удивителната прилика между тези думи и словата на Христос от *Подражание на Христа*, на Тома Кемпийски: „Сине мой, грижливо наблюдавай движенията на природата и на благодатта, защото те се движат по много противоположни и трудно уловими пътища. Природата... се стреми винаги към себе си... Природата не иска да бъде потискана или надмогвана. Нито би се поддала или покорила. Благодатта, напротив, се стреми да покори своето... и не желае да властва над никого... иска да се поклони смирено пред всяко човешко същество. Природата харесва да получава почести и почитание... бои се от срам и презрение. Благодатта се радва да понесе безчестие за името на Господа Исуса. Природата всичко върши за своя печалба и за свое добро. Природата обръща всички неща към себе си. Тя се кара и спори за себе си. (Благодатта не цени своето мнение пред това на другите... Природата бърза да се оплаче от лишенията и оскърбленията; (благодатта е твърда в устояване на нуждите.) Тази благодат е свръхприродна светлина, особен дар Божий“. Само че заключението, разбира се, е твърде различно – „тя (благодатта) точно е печат на избраниците и залог за вечен живот“. Тома Кемпийски, *Подражание на Христа*, 2006, София, с. 198-203.

обаче сме предупредени за това – още от първия кадър – през цялото време на „благословената визия“, чак до болезнения вик на майката звучи *Погребалната кантика* на Джон Тавънър.

Теренс Малик е роден през 1943 г. в Илинойс, но израства в Тексас, в провинциално градче, също като Уако от 50-те, което ни „представя“. Неговите спомени са в основата на сюжета и за тяхното автентично звучене свидетелстват също участниците от екипа на *Дървото на живота*, връстници на режисьора, отраснали в подобни обстоятелства³. Разказът за сем. О'Браян следователно е личен разказ на автора, личен спомен. Във филмовото повествование това, изглежда, е споменът на вече възрастния Джек – първия съвременен герой на Малик. Всички други негови произведения носят със себе си задължителното отстранение на отдалечеността във времето. Джек О'Браян е наш (негов) съвременник, населяващ стъкления урбанистичен свят на модерен Хюстън, а детството му е интимно близко до детството на автора в провинциална Америка от средата на миналия век. Всичко това съвсем не означава, че Малик се опитва да ни „излъже“, да ни „представи“ за гостоверно това, което гради във филма. Интимността на визиите е знак за идентитет и този знак има своето смислополагащо място.

Дървото на живота, иначе изцяло в традицията на Маликовия полисемантичен кинематографичен език, този път не просто ни „подава“ възможността за идентификация с героите (а значи и за състрадание), но и има тази идентификация като своя съкровена сърцевина. Идентификацията с „аз“-а на кинопоемата се превръща в условие, без което предлаганото трансцендиращо пътешествие е невъзможно. Защото то е пътешествие преди всичко на любовта (разбира се, и на прошката, и на възсъединението, и на спасението в крайна сметка), която винаги е лична, дори и когато е Божествена.

Първото „нещо“, което виждаме след встъпителните гуми от Книга Иов (гумите на Бога към Иов), е неясна и тайнствено-привлекателна разноцветна светлина, която се откроява на черния фон – пламък без източник⁴. Тя се появява неколкостранно, разсичайки „теофанично“ кинематографичния поток.

Няма да се опитвам да анализирам точното значение на „явяванията“, с които изобилства филмът – те се случват и с визията на „Дървото“ с процеждаща се през клоните му светлина, с портите, които странно изникват насред пустошта, с реката и водните стихии и т.н. Достатъчно е да се каже, че тайн-

³ Джек Фиск, неговият неизменен художник във всичките му работи, си спомня как е скачал в облаците от ДАТ при кампаниите срещу комарите в родното му място – също както децата от филма.

⁴ Тази визия е дело на датчанина Томас Уилфред (1989–1968) и представлява камера, съдържаща стъклени дискове, през които се пропуска светлина и движението ѝ проектира в камерата постоянноменящи се светлинни „флуиди“. Механизмът на тези „кутии“ е устроен така, че когато бъдат оставени на собственото си движение – една и съща комбинация от лъчи се повтаря след период, понякога по-дълъг от година. Уилфред е един от пионерите на светлинната живопис, но в основата на работата му стои амбиция от по-висок порядък – изобретяването на светлинен орган, който да има духовно въздействие върху зрителите, подобно на това на музиката (Clavilux от лат. ез. – „светлина, изпълнявана в/чрез ключ“). В началото на кариерата си Уилфред е изпълнител на ранна музика. Изкуството, което се постига само със светлина, той нарича *Lumia*. От работите му са запазени едва тридесетина – повечето собственост на семейство Ъпстейн, от които Теренс Малик взема разрешение за снимки дълго преди заснемането на *Дървото на живота*. Експозицията, използвана от него, е „Опус 161“.

ствената светлина се появява в началото и в края – обрамчвайки по този начин кинопоемата на Малик (Алфа и Омега?).

Едва след спомена за анонимната още трагедия виждаме лицето на възрастния вече „герой“ на сюжета. Протагонист той едва ли може да се нарече без известно колебание, но разпознаването на протагониста и споровете около въпроса дали това е възможно във филмите на разглеждания автор е тема, която по необходимост ще погминем. Джак (Шон Пен) живее в просторна стъклена къща, в която гървото е декоративен интериор. Лицето му е измъчено – неговото движение из този дом прилича на лутане, в което той и жената, с която живее, никога не се срещат. Джак пали свещ (отново декоративна). Ставаме свидетели на визии, в които възрастният вече герой скърби заедно с младите си още родители, визии на лутане из пустинен пейзаж – образи, които ще получат разрешение едва в края. Спомен от бъдещето. Темпоралността в повечето творби на Малик е в постоянен режим на отпласкване от линеарността. Но тук, както никъде другаде, изненадата атакува сетивата на зрителя и го застава смирено да посрещне това, което му се поднася, в надежда, че то ще получи разрешение – което го голяма степен и се случва, но не наготово, а в съпреживяването на, в опита за кинематографичното събитие.

Този опит предполага зрителят да удържа в съзнанието видяното (чутото, прочетеното) до окончателното „попълване“ на мозайката на разказа. Затова сега ми се иска да се върнем на думите от надслова от Книга Иов. Ние вече накратко споменахме за терзанията на Иов и неговото неразрешимо от гледна точка на ветхозаветната теодицея терзание. Как те се разрешават в библейската поема, става ясно едва в 38-а глава (откъдето е и филмовият цитат).

В нея, след като жената на Иов, тримата му приятели и Елиуи излагат своите привидно справедливи доводи, съответно – че Бог е жесток (жената), че Иов е извършил някакъв страшен и скрит грях, за който е наказан, защото Бог наказва само виновните – и след като Иов остава верен и не се съгласява, макар да не разбира причината за страданията си, накрая Сам Бог проговаря. Той утвърждава истинността на Иов, но не обяснява защо. Не дава аргументи. Вместо това Той задава въпрос: „Де беше ти, когато...?“. Вместо обяснение пред нас се разстила могъщият разказ за светосътворението:

Препаша сега кръста си като мъж: Аз ще те питам, и ти Ми обяснявай:
*де беше ти, когато полагах основите на земята?*⁵ – кажи, ако знаеш.
 Кои ѝ определи мярката, ако знаеш? Или кои е опъвал по нея въжетото?
 На какво са закрепени основите ѝ, или кои положи крайъгълния ѝ камък,
*при общото ликуване на утринните звезди, когато всички Божи синове
 възклицаваха от радост?*
 Кои затвори морето с врата, когато се то изтръгна, та излезе като из
 утроба,
 когато облаците направих негово облекло и мъглата – негови пелени,
 и му утвърдих Моя наредба и поставих ключалки и врата,

⁵ Курсивът отбелязва използвания в началото цитат.

и казах: готука ще гоидеш и няма да преминуваш, и тука е границата на гордите твои вълни?

Давал ли си ти някога през живота си заповед на утринта и посочвал ли си на зората мястото ѝ,

за да обгърне тя краищата на земята и да изтърси от нея нечестивците, за да се измени земята като глина под печат и да стане като разноцветно облекло,

да се отнеме от нечестивците светлината им и да се съкруши гръзката им ръка?

Слизал ли си в дълбочината морска и влизал ли си да изследваш бездната? Отваряли ли са се за тебе вратата на смъртта, и видял ли си ти вратата на смъртната сянка?

Това несравнимо с нищо величие се стоварва и върху зрителя. Изведнъж (изненадващ е по-скоро мащабът на визията) като гръмка цвелова симфония се редят „картините“ на Големия взрив, раждането на галактиките, звездите, съзвездията, планетите, сушата, която се отгеля от земята. После шеметно се смалява мащабът на зряното и ние ставаме свидетели (буквално на молекулно ниво – стремителните ДНК спирали) на възникването на живота, на „произхода на видовете“⁶. Окоето на камерата извършва чудовищни движения – под водата, на сушата, сред огън и лег, докато се стигне до... динозаврите. Това наистина е последното, което очакваме от един автор, който винаги е странял от употребата на компютърни ефекти дори там, където те отдавна вече са рутина. Трябва да признаем обаче, че макар изображенията на животните да са резултат от дигитални технологии, начинът, по който те са представени, е изцяло в традицията на документалното кино – така може да се снима рядък вид катерица например. Но защо така впечатлява този епизод? Да оставим настрана метода. Тук има история. Едро – хищно на вид животно – динозавър – пресича реката и се втурва към брега, където лежи ранено друго (друг вид, очевидно по-беззащитен). Инерцията на нападението се задържа, кракът на нападателя стъпва върху покорно и някак примирено лежащия „противник“ и в един миг се отказва, „смилява“ се над беззащитния. Историята на „първата милост“ преминава някак изцяло в ритъма на останалите визи. После метеорът пада върху земята и слага край на гревните видове.

Това бележи началото на „човешката“ история, която всъщност е историята на

⁶ Тази впечатляваща картина на творението е резултат от дълги усилия. Над нея са работили мнозина. Първоначално Теренс Малик работи над проект за възникването на живота със странното название Q. Режисьорът повежда снимачния екип на почти околосветска експедиция, заснема антарктическите ледници, планините в Непал, степите във Франция и микроскопичните медузи при Големия коралов риф в Австралия. Поради възникнали разногласия с „Парамаунт“ скъпият проект е изоставен за дълго време. Когато съзрява замисълът на *Дървото на живота*, в помощ на вече заснетото Теренс Малик кани прочутия автор на спецификите на Кубриковата *2001 Космическа Одисея* и *Тичащият по острието* на Ридли Скот – Дъглас Тръмбъл. По късно се присъединява Дан Глас (*Матрицата: Презареждане*). „Ние работехме с химикали, боя, флуоресцентни бои, дим, течности, вода, пламъци, динамика на флуидите, осветление и високоскоростна фотография, за да видим какви ефекти са възможни, научаваме от Тръмбъл. Тери нямаше никакви предварителни идеи за това как ще изглежда нещо. Ние правехме неща като да изливаме мляко през фуния в тясно корито и да снимаме с високоскоростна камера и асферични лещи, като го осветяваме внимателно, използвайки честота на кадъра, която би дала подходящите характеристики на потока, за да изглежда космически, галактически, огромен и епичен“... „Той по-скоро предпочиташе мистериозните феномени да възникват спонтанно, докато камерата снима“ (Tree of Life FX article with D. Trumbull, <http://www.cinematography.com/index.php?showtopic=51630>).

семејство О'Браян, от момента на любовта между мајката и бащата (преходът ни представя стария Джек, којто върви сред странна варовикова пустош). Свидетели сме на някаква пред-натална отвъдна визија – женска фигура (неразпознаваема), която води малки гечица, облечени в бяло (души?). Излизането от утробата е изплуване от подводна детска стая с легло и лампа и дори играчка мече, което бива следвано от родилните болки на мајката и раждането.

Няма да се спирам погробно върху историјата на семејството, а само върху неколку знакови теми и епизоди, којто не можат да бџдат отминати. Ние проследяваме появата и израстването на децата сред семејството, сред децата от улицата и преминаващите животни, през историите от четените книги (книгата се појавува още в пред-наталната сцена, има ја и в подводната стая на утробата). „Героите“ се променят (с изключение на Джек, те не се „у-плътняват“ осезаемо) играејќи, разговарајќи, карајќи се помежду си, на общата трапеза, в гората, в двора, в црквата. Отначало окоето на камерата гледа от невинната височина на проходащо дете, с неговия поглед, в којто всеки предмет е чудо. Понякога гледа през очите на рибката в аквариума (с обектива си „рибешко око“). Първите думи, научени от мајката, първото смърмяне, първите крачки с бащата и първата рана, којто мајката нежно превързва.

Отчетливо јасна става константната благословеност на мајката и на едниот брат (онзи, којто загива по-късно) – мајката тррпи спонтанните грубости на бащата и насърчава радоста. Малкиот брат никак естествено не учествува в безобразията на другите момчета, рјарко говори. Не обича да спори и да се бие – дори когаато бащата се опитува да го учи на това. Мекотата на мајката и брата притежава в голема степен изболчителната способност на светостта, при среща с којто всяка кривина и всяка простџпка изглеждат особено нелицепријатни. Малкиот брат иницира разговор само веднџж. На трапезата, когаато бащата, Брад Пит, самозабравено грубиянства и всички стојат в напрежение и ужас, момчето промџлвљава: „Замџлчи“. Без агресија, с тих глас – не „млџкни!“ или „стига си крецјал“, а „замџлчи!“⁷. Това предизвиква неугържимото избухване на бащата (гузна съвест?) и единствениот бунт на мајката в защита на момчето (поруѓаването на благословеното не може да бџде тррпиано?).

Г-н О'Браян, иначе гървенјак и самохвалко, неуспјал музикант, којто обича да господарства – да си припомним пътя на природата – всџщност има сравнително слојжно място в незримия ред на семејството. Тој е Бащата – потос-џт. Малик дава особена онтологична гълбочина на неговото място. Негова е кџщата („Кџщата си е твоя. Можеш да ме изгониш, когаато поискаш“, казва Джек в един момент), тој засајда гървото, тој се грижи за плевенето, учи Джек да пљеви и полива, тој наказва простџпките. Бащата дава закона, „Ела тук, синко. Това е мястото на Спенсър. Виждаш ли тази линија? (Линијата е невидима – дворовеите нјамат огради. Бащата ја очертава с прџчка по тревата). Не тррябва да ја прекосяваш. Разбра ли? Виждаш ли линијата? Ето тук. Върни се, синко. Върни се. Да стоим отсам“. Камерата обикаља от височината на погледа на кучето, којто

⁷ Be quiet!

си играе наоколо. Законът се усвоява и през всеприсъстващата книга – майката чете: „Сега, скъпи мои – каза старата 2-жа Рабит една сутрин, – можете да ходите в полетата и наголу по пътеката. Но не влизайте в градината на Макгрегър. Баща ви пострада там”. Заек бяга в градината. Установяването на потос-а е рамкирано от сетивото за божественото присъствие: „синьото от-въг” (дикторския глас на малкото дете) и после, буквално, майката сочи с жест, с който можеш да посочиш къщата на приятел или роднина: „Там живее Бог”. И се отприщва тържествено ликуващата симфония на Сметана – „Вълтава”.

Това базисно онтологично място на бащата като гържител на закона и затова причастен на божественото е особено красноречиво отличено в *Новият свят* (последния преди *Дървото на живота* филм на Малик). Там законопослушанието е естествено присъщо на благословените обитатели на „обетованата земя” и постоянно бива пренебрегвано в лагера на заселниците. В най-трагичния момент, когато бащата вожд съобщава на Покахонтас, че е прогонена завинаги от своето селище и племе, тя извършва ритуалното движение, с което се свидетелства покорност и почитание към бащата. Същото движение извършват и „поданиците” към нея дори когато е в немилост, дори когато е на път към земята на белите и вече „не е една от тях”. Сетивото за неизменната валидност на авторитета като своеобразно отображение на божествения закон е характерно за „до-грехопадналия” човек.

В лагера на заселниците властта се сменя с всяко изпитание – брутално, без срам. С израстването си Джек постепенно загубва сетивото за авторитета на бащата – първо го иронизира (когато го няма), после посмява да изкаже ненавистта си и накрая иска смъртта му (молитвата: „Боже, моля те, убий го. Нека умре. Да се махне веднъж завинаги”), гледайки с дълбоко колебание крика, върху който се крепи колата, под която лежи бащата. Разбира се, при един пръв поглед ситуацията е Египова *par excellence*. Чисто оптически деформираният удължен образ на бащата, прегънат под ниския таван на онази сънна горница, в която детският спомен намира уют, вече не се побира.

Срещата със смъртта, узнаването на смъртността, която е първи белег на „отпадането” от райското състояние на невинност, предизвиква освен очакваното безпокойство, също и бунт у Джек. След като семейството присъства на злощастното удавяне на момче в басейна, където всички плуват, гласът му пита зад кадър: „Беше ли [детето] лошо?”, и после: „Къде беше Ти? Ти позволи едно момче да умре... Ще се случи ли нещо? (момчето с белега на главата, огън)... Защо аз трябва да съм добър, ако Ти не си?” – по същността си Йововски въпрос – защото неизказаният смисъл гласи: „Смъртта наказание ли беше за това момче и близките му. Ами ако то не е било лошо, защо тогава го наказваш? А ако не си искал да го накажеш, защо не направи нищо, за да го спасиш? Къде Си, дай знак, че Те има!”. Бунтът е и Боготърсачество, но силно напомня на бунта срещу бащата – „Казваше да не си слагаме лактите на масата. Но той ги слагаше”. Страхът от смъртта за малкото момче не е личен, то все още не изпитва ужас пред предела на битието, за който няма никакъв опит. Това е архетипен страх от загубата на обичаните. „И ти ли ще умреш? Ти още не си толкова стара, мамо” (глас зад кадър). Джек утешава този си страх в приказ-

ната представа (единствено усвоима за него през историята от книгата) за безсмъртието – смъртта не е окончателна, тя е сън, след който е възможно пробуждането. Виждаме първо в общ, а после в близък план майката, положена в стъклен ковчег сред гората.

Музикалният план на кинематографичния език на Малик влиза в различни смислоизграждащи съчетания с визия, ситуация, гикторски глас. С определени мелодични мотиви навлизат теми, персонажности. Бащата – неуспелият музикант – достолепно и тържествено дъви пръстите си по многоредната клавиатура на църковния орган и неговата *Токата и fuga* навлиза с цялата си строга категоричност. Джак неуверено стои прав до него (достойно ли слушам?) и докато продължава отмереният ритъм, ние виждаме бащата, налагащ привидно безсмислени и прекалени наказания (затвори тихо вратата 50 пъти, оплеви, посади), които обаче има свои пороци – играта на комар – после камерата отново застава до органа. В очите, в стойката на Джак вече има промяна, пръстите му потрепват, имитирайки бащините му, като че казват „и аз ще мога така, щом ти можеш“, изражението му е почти иронично, той се отпуска и сяда на пейката до баща си.

Съвсем по друг начин звучи срещата на бащата с „благословения“ син. След нагнетеното напрежение на трапезата г-н О'Браян е пред пианото. Звучи Куперен⁸, неговата лека и безметежна мелодия се подхваща от детето, което е с сигнално с китарата на стол отвън, без никаква принуда или дисциплина. Бащата акомпанира, двамата зазвучават заедно. Момчето бърка и прекъсва, но се усмихва и после продължават. Същата тази хармония се установява всеки път когато мелодията зазвучи (подобно настроение носи и *Сицилиана* на Оторино Респиги⁹).

Отчетливата „благословеност“ на момчето се усеща от всички, той е обичан от всички, „избраността“ му обаче предизвиква и завист у Джак, като че някакво Каиново чувство. Два случая с различен развой бележат акумулацията на това чувство. И при двата ритуално се извършва изпитване, изпитване на доверието. При първия Джак предлага на брат си да бръкне с тел във фасонката на нощна лампа. Братът се колебае, но го прави. Нищо не се случва – „Аз ти вярвам“ – са едни от малкото гуми, които чуваме от този герой. При втория случай (междувременно гневът и ненавистта към бащата вече са достигнали връхна точка) момчетата си играят в гората, стрелят с въздушна пушка. Джак предизвиква брат си да сложи пръст на гулото. Братът, макар и с неохота, го прави. Джак стреля. Лицето на детето се сгърчва от болка. То заплаква и бяга. С това настъпва и обратът. Вината от всичко сторено до този момент е достигнала предела на търпимост. Джак се съкрушава. „Не това, което искам, правя, а онова, което мразя“¹⁰ – гумите на апостола звучат с неговия глас за кадър. В трогателно пестелива, изцяло жестова сцена братът прощава на наистина покаяния Джак („съжалявам, ти си ми брат“), отбелязвайки това с полагане на ръка върху

⁸ Francois Couperin, *Pièces de clavecin*, Book II 6e Ordre N°5: Les Barricades Mistérieuses

⁹ Ottorino Respighi, *Siciliana Da Antiche Danze Ed Arie Suite III*"

¹⁰ Рим. 7:15-17 – защото не това, що желая, върша, а онова, що мразя, него правя... не аз вече върша това, а грехът, който живее в мене... Тези слова са сякаш отговорът на отправените по-рано след поредната простъпка към майката:

рамото му (жест, с който майката многократно утешава геца, жест, който като че ли предава благословение). Приетото покаяние бива последвано от издигане на камерата над клоните на дървото. При Малик подобни гледни точки, отгоре, отвисоко, обичайно реферират към божественото присъствие. Това полагане на ръка върху рамото предава на свой ред Джак към „белязаното момче” непосредствено в следващата сцена, когато той за първи път сам от волята си споделя „своето” в играта. „Какво ми показва? Не знаех как да те нарека, грях. Но ще кажа, че си бил ти. Винаги си ме викал”, шепне неговият глас, а ние виждаме спокойните води на реката. Следва възсъединението с бащата, който също е съкрушен. Гласът на бащата (естествено, заг кадър) заговаря сякаш с гумите на майката: „Винаги си ме викал. Искях да бъда обичан, защото съм велик. Голям човек. Аз съм нищо. *Виж, славата около нас.* (Лицето на майката в близък план.) Дървета и птици. Живея в срам. Донесох безчестие и не забелязах славата. Бях човек неразумен”. Цехът е затворен, бащата е без работа. Това ли е неговото ивовско изпитание? „Не съм пропуснал и един ден работа. Давах десетък всяка неделя”. Ветхозаветният дух и съкрушеното покаяние се съединяват в неговия герой. Той изживява като своя вина (това прави и Джак) напускането на дома им.

Да се върнем обаче към проблема за Иов. Като се съгласим с това, че очевидно тук загубата на любимото дете (поне в качеството ѝ на просто житейска трагедия) не би могла да бъде припозната като единствена причина за всичките терзания и въпроси на героите, следва да потърсим истинската загуба, а едва след това и кинематографичния „Иов” ако това е възможно.

Майката и бащата тук са загубили особено светлото си и благодатно дете. Джак е загубил брат си. Бащата – работата си, и всички те – дома на щастливия и безгрижен живот. Раздялата с дома е граматична. Особено тежко я преживяват геца, които се опитват да се утешават взаимно. Малкият брат „погребва” в корените на дървото на техните игри своите „съкровища” – изсушлата се вече отдавна рибка от детството (онази, навярно, която го гледаше с „рибешкото си око” от аквариума).

Филмите на Малик до един са населявани от образа на „загубения рай”. В първия филм – *Пустош* – това е най-слабо забележимо. Двамата герои, Кит и Холи, си правят къщичка сред гората и живеят за кратко в игилията на дървесното си обиталище, преди да побягнат заради престъплението си. В *Дни на небесата* колите с бягащите от непосилните градски условия сезонни работници преминават през символична арка (ограда не съществува), която е поставена между два стълба по формата на житни класове. Единственото предупреждение е да не се доближава къщата на Фермера. Това обаче правят Бил и Аби и резултатът от техните простъпки води до напускането завинаги на това място на покой и ситост. *Тънка червена линия* започва самото киноповествование с невероятния покой и разтвореност в природата на селцето, където се укриват избягалите от армията герои. Единият от тях плува с геца, говори с майките и жадува за онзи покой, който не може да бъде смутен от смъртта. Войната променя всичко – дори там, където селищата не са физически унищожени, е проникнал страх, изчезнал е райският покой. *Новият свят* като цяло представлява метафора за унищожения рай на

още незавоювана Америка, невинността на чиито обитатели в тяхното единение с природата се противопоставя на лагера на завоевателите. Индианците не се оградят, не притежават сложна властова иерархия, нямат собственост, живеят под клоните на гората. Първото, което заселниците извършват в новата земя, е да изсекат гърветата, за да си направят ограда. Влизането през портите на тази ограда означава „излизане“ от обиталището на първозданната невинност.

Джак обикаля (в началото на филма) из бездушната си къща, чиито стени, макар и стъклени, създават усещане за безизходност. Сред подобните сгради на своя офис Джак като в проблясък вижда гървото от детството си – спомен за Рая. Ние виждаме, че той страда. Всеки случайно попаднал образ предизвиква друг от миналото му – лъчист, изпълнен с радост и надежда. „Братко... Майко... Те ме доведоха до Твоите двери“, казва гласът му в началото, докато съзерцаваме „светлината на сътворението“. „Как дойде при мен? В каква форма? Под каква външност? Гласът на Джак звучи на фона на многоцветен аморфен вихър (swishrap?). Следващите слова идват някак като отговор на въпросите – „Виждам детето, което бях. Виждам своя брат. Искрен. Мил“. И по-сетне (вече въвеждането на скръбната случка): „Как Те загубих? (Дървото) Скитах се. (Пустош) Забравих те“. (Бурно небе) Джак, когото виждаме да броди сред пустинни хълмове, се навежда и умива лицето си. „Намери ме“ – гласът на брат му – отдалечена фигура на морския бряг, същият онзи бряг от края на дните.

Гласът на майката проговаря при второто появяване на „светлината на сътворението“: „Не бях ли ти вярна? Господи... Защо? Къде беше Ти? – съвсем буквално иововски пита тя. – Не бях ли ти вярна?“ – сякаш: няма наруших обета, който Ти дадох (да ти бъда винаги вярна, каквото и да стане), че ме наказваш! Това са гуми на боготърсачество – те по нищо не приличат на младежкия бунт на Джак, когато момчето се угавя, те не обвиняват, а търсят оправдание. „Знаеше ли? Кои сме ние за Теб? Отговори ми“. Всичко това прозвучава заедно с изумителния трагизъм на частта *Lacrimosa* от *Реквиема* на Збигнев Прейснер и впечатляващите визии на началото на Сътворението. Доколкото не можем да заподозрем автора, че е оставил на случайността съчетаването на тези трите – нека се опитаме да изявим парагокса, който просветва тук. *Lacrimosa* е последният стих от *Dies iræ* (*Ден на гнева*), неизменна част от структурата на всеки класически реквием (заупокойна меса). Смесът ѝ сочи към Страшния съд¹¹. Но *Lacrimosa* означава още и „ридаеща“. Тоест тук е налице определено напрежение между „иововските“ въпроси – въпроси на съзнаващия невинността си страдалец и очакването на гения, когато всеки ще даде сметка за вината си. Едновременно с това ригаещата майка, която пита: „Знаеше ли (Ти, Боже, че ще го загубя толкова рано)? Кои сме ние за Теб? (Какво е човек, та толкова го цениш и обръщаш върху него вниманието Си, Иов 7:17); Отговори ми!“, при гледката на първите мигове от зараждането на вселената.

„Ние викаме към Теб. Моя гуша. Мой сине. Чуи ни. Светлина на моя живот. Аз Те търся. Домът ми. Детето ми“ – продължава по-сетне да шепне гласът на

¹¹ Плачевен ще бъде онзи ден, когато от пепелищата се въздигне виновният човек, за да бъде съден. Затова запази го, Боже.

майката. Аз-ът на питащия вече е „ние”, а адресатът така множествен, че се питаме необходимо ли е да анализираме този глас. Не може ли да го приемем като поетичен поток на съзнанието, който се излива пред сетивата ни, провокирайки у нас ново питане, без да дава отговори.

В размагьосания свят на настоящето е загубена онази благословена близост на човека с Божеството, до която се достига чрез всяка друга автентично любовна обвързаност – сина, гървото, дома. Защото веднъж придобито, благословието на тази любовна обвързаност може да бъде дарено – с докосване по рамото (лечително ръковъзлагане) – от майката на синовете, на мъжа, от брат на брата, на приятеля, и близостта, родността, която то поражда, е спасителна. В единението на тази любовна обвързаност е снета всяка загуба.

Трагедията на Иов е, че той усеща жаждата за това помежду него и Бога да има „посредник, който би сложил ръката си на нас двамата ни”. Жажда и предчувствие за обожената човешка природа.

Семейството тръгва – с особената поръка-молитва на майката. Гласът ѝ прозвучава, когато Джак полага ръка на рамото на брат си, който „посажда” в корените на гървото своите благодатни детски „спомени”. „Единственият начин да бъдеш щастлив е да обичаш. Ако не обичаш, животът ти ще премине и няма да го усетиш (очевидно поръка, която няма ясен адресат – дали към Джак са насочени последните гуми?). Твори добро за тях. Чуго. Надежда”. Това вече е отчетливо молитвената част, тя може да бъде отправена единствено нагоре към „Творящия чудеса”. Майката се превръща в благодатен посредник за децата си. „Ти ми говори чрез нея. Говори с мен от небето. Дърветата. Преди да узная, аз Те обичах... Вярвах в теб. Кога за пръв път докосна сърцето ми?” – словата са изречени с гласа на Джак (като възрастен) в самото начало на Сътворението.

Опразненият Рай на първоздания гом бива сменен от пламъка на свещта и Джак тръгва нагоре (с асансьора), но всъщност се издига от пясъчните гълбини, за да се окаже в същата онази пясъчна пустош, която нарекохме в началото условно „спомен от бъдещето”. Там той се изправя отново пред самотната врата (жизнен или земен изход? изход от света на обектността?), през която тогава той не успява или не се решава да премине, следвайки себе си. Сега, макар и колебливо, той преминава, за да се окаже в отвъдисторичната реалност на „края на дните”. Виждаме, сякаш някакъв катаклизъм се случва със слънцето и то обема, изпепелявайки земята. „Пази ни, води ни, до края на дните”. Последният залез се свършва под звуците на *Agnus Dei* от реквиема на Берлиоз¹². Отвъд вратата Джак бива поведен от детето Джак (познатата визия на моста от началото) и преведен през мъртъв град, в който обаче мъртвата невеста се вдига от ложето си. Достига до просторен морски бряг, където във водата (сякаш върху водата) е фигурата на брат му, който го викаше в началото на кинопоемата. Постепенно, също като чайките в небето, човешките фигури се събират от всички страни на брега и се реят един между друг и един към друг – всички са заедно отново: възрастният Джак и младият му баща, майка му и загиналият

¹² Berlioz: 10. *Agnus Dei* [Requiem, Op. 5 (Grande Messe des Morts)].

му брат с миловидното си детско лице, съседското дете с белега на главата.

В нова визия майката, заобиколена от фигурите на момичета (тя, като млада, и струва ми се, детската любов на Джак), отгава утешително почитание към светлината и прозвучават гумите ѝ: „Давам ти го. Отдавам ти сина си”.

Духовното пътешествие на Джак завършва със слизането на асансьора в стъклената сграда, но със завръщането от „горния свят” нещата около него вече са „други”. Всичко е добило нов смисъл – стъклените сгради пак са си там, но вече не са безжизнени. Сега небето се е огледало в тях и сякаш всичко се е запълнило с небе. Железният мост под лъчите на залязващото слънце като шията на дребен динозавър, а вечната река тече могъщо под него.

Всичко, което досега познаваме като кинематографичен изказ при Малик, го има и тук, в *Дървото на живота* – дикторски глас, който ни шепне, последователния монтаж на различни планове или ракурси на едно и също състояние, рещтата се ръчна камера (поне от последния му филм насам), неочакваните гледни точки и впечатляващия музикален план. Това, което е тъй характерно обаче за предишните му киноаративи – тяхната случайна осветеност и неясна отделеност от предполагаемия „по-голям” исторически разказ, това, че те сякаш започват с „и тогава той/тя...” и свършват с „... и така нататък” – е свършено изоставено. Дори напротив, разказът на Малик е разширен до своя представим предел, той започва сякаш с „В начало...” и завършва с „Амин”. Започва с пламъка на Сътворението и завършва с последните дни и „новата земя и ново небе” на спасените. Това поставя „сюжета” на *Дървото на Живота* в реда на класическите го-модерни (го-критико-историографски) хроники, но по един начин, нетипичен за го-модерната церемониалност на жанра – микросюжетът с детството и юношеството на Джак е органично личен (биографичен дори). Също както една средновековна хроника, отнасяща се до конкретен народ (племе), по-скоро би наченала от Агам или поне от Еней, по същия начин Малик започва с пламъка на сътворението.

ЛИТЕРАТУРА ПО ТЕМАТА

- Anderson, John, “The Creator. Terrence Malick’s ‘The Tree of Life,’” in: *America*, June 6-13
- Cavell, Stanley, *The World Viewed, Reflections on the Ontology of Film*, 1979, Cambridge, Massachusetts and London, England
- Cohen, Hubert I., “The Genesis of Days of Heaven,” in *Cinema Journal*, 42, Number 4, Summer 2003
- Feeney, F. X., “Human, All Too Human,” in: *Los Angeles Weekly*, January 15–21, 1999.
- James, Nick, Lubezki, Emmanuel, “Daze of Heaven,” in: *Sight & Sound*, Jul 2011
- Jones, Kent, “Light Years,” in: *Filmcomment* July-August 2001
- Klawans, Stuart, “Dance with the Devil,” in: *The Nation*, June 20, 2011
- Plate, S. Brent, “Visualizing the Cosmos: Terrence Malick’s Tree of Life and Other Visions of Life in the Universe,” in: *Journal of the American Academy of Religion*, Volume 80, Issue 2
- Sinnerbrink, Robert, “A Heideggerian Cinema?: On Terrence Malick’s The Thin Red Line,” in *Film-Philosophy*, 10.3, December, 2006
- Terrence Malick, Film and Philosophy*, ed. by Thomas Deane Tucker & Stuart Kendall, NY 2011
- The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Ed. by Paisley Livingston and Carl Plantinga, 2009
- The Thin Red Line*, ed. by David Davies, NY, 2009
- Vivian, Bradford, “The Question of the Cinema,” in: *The Journal of Speculative Philosophy, New Series*, Volume 19, Number 3, 2005

МЕДИЕН ОБЗОР: 2012, АПРИЛ – ЮНИ

Последната великденска проповед на Роуън Уилямс, Господнята молитва за деца, Фейсбук и Църквата и преосмислянето на Рая – това са някои от темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Великденска проповед на Роуън Уилямс

Високата вълна на „новия атеизъм“ отминава, отбелязва тази година архиепископът на Кентърбъри Роуън Уилямс, и противопоставянето на религия и атеизъм, изглежда, вече е нещо повече от „безсмислена безизходица“¹. Според Уилямс през последните години сме преживели толкова много нападки срещу „мнимите злини“ на религията, че християните почти са свикнали с тях. „Въздишахме и отминаваме, като си пожелаваме малко по-смислен дебат и по-малко истерия“. Като различава „истерията на агресивната полемика срещу вярата“ от подхода на „сериозните либерално мислещи коментатори“, архиепископ Уилямс заявява, че вярата вече не се привижда като безмозъчен угнетителен враг, а като възможен съюзник срещу „алчния и индивидуалистичен начин на живот, който става все по-безумен“. Но за християните това не е всичко; Възкресение Христово повдига още един въпрос, едновременно неудобен и неизбежен: не е ли възможно религията да се превърне просто в по-полезен инструмент от размислите и напътствията на отминаващото поколение „гурута“? Уилямс настоява, че Възкресението е факт, а не просто красива фантазия, която предлага вдъхновение на всякакви видове хора, нито пък елементарен начин да се каже, че „заветът на Иисус продължава да живее“. Затова каквато и симпатия да изразяват либерално настроените коментатори, християните са длъжни да отговорят: „Благодарим, но това, което има значение за нас, не е нашата полезност, приветливост или каквото и да е от този поряък, а Бог – решителен и действен, особено тогава, когато сме изчерпали всичките си ресурси“.

Така завършва всъщност последната великденска проповед на настоящия архиепископ на Кентърбъри – г-р Уилямс. Според оповестените му намерения към края на тази година той ще напусне служение, за да се завърне към научна работа в Кеймбридж².

¹ „Atheism v religion debate moving on from stalemate, says archbishop“, <http://www.guardian.co.uk> (8.4.2012).

² „Rowan Williams resigns as archbishop of Canterbury“, www.guardian.co.uk (16.3.2012).

Църквата във Фейсбук

За изпитанията на „най-старата социална мрежа в най-новата медия” се пита Фридрике Шрьотер в ироничен и горчив материал на страниците на *Франкфуртер Алгемайне Цайтунг*. Поводът е събитие от 8 април тази година (неделя) – първото „онлайн богослужение”, извършено от о. Дитмар Хеег в малък параклис в гр. Кьолн³. Св. Дух отива там, където пожелае, Той е и в интернет, смята о. Дитмар, който започва своята проповед не с „драги енориаши”, а с „поздравявам всички вас, потребители на Фейсбук”.

Всъщност има ли причина, поради която компютърните социални мрежи да нямат отношение към църковния живот? Авторката смята, че днес нито една организация не би могла да съществува, без да присъства в интернет, още по-малко Католическата църква, която от векове използва „по виртуозен начин всички възможни средства за осъществяване на своята мисия – продажба на индулгенции, светена вода, изображения на Иисус и Мария”, а в днешни дни – и наличните нови канали за електронна комуникация като радиото и частната телевизия. Ежеседмичното богослужение например днес е част от телевизионната програма в Германия; това обаче не е всичко: ежедневна благословия тук може да се получи във вид на подкаст, срещу 3,50 евро на месец порталът *www.kirche.tv* предлага религиозни новини, а „ваучери за вечерна молитва” и благословии при поклоннически пътувания могат да се закупят чрез изпращане на кратки текстови съобщения.

Така че Католическата църква със сигурност няма фобия от мрежовите технологии. Работещите в сферата на журналистиката и комуникациите дори имат официален небесен покровител – Франциск Салски (1567–1622), а по думите на самия Бенедикт XVI „новите технологии са истински подарък за човечеството”, който отговаря на естествената нужда на хората да се свързват един с друг. В крайна сметка обаче според Шрьотер сигурно е само едно: „виртуалистите и дигиталните проповедници” никога няма да успеят истински да се докоснат до сърцето на никого. И в потвърждение на това цитира един от коментарите на сайта на събитието от кьолнския параклис: „Не съм участвал в богослужение от години, но идеята за онлайн богослужения е страхотна и ще помогне за включване на повече млади хора в Църквата”.

Има нужда от „църковни пирати”

По какъв начин Католическата църква може да излезе от кризата, която я е обхванала? Според иезуита Фридрихелм Хенгсбах в интервю на страниците на

³ „Das Amen gibt es ganz umsonst”, <http://www.faz.net> (9.4.2012).

Цайт – като самите вярващи поемат нещата в собствените си ръце⁴. Хенгсбах е организатор на „алтернативна програма” в рамките на тазгодишния Ден на католиците в Бундесрепубликата (Манхайм, 16 май 2012 г.) за обсъждане на по-конфликтни вътрешноцърковни и политически теми. По неговите собствени думи става въпрос за достъп на жените до богослужебни чинове, „свобода на формите на живот” за всички църковни служители, не за „демократизация” на Църквата. Разбира се, такива въпроси винаги се решават в Рим, но според Хенгсбах това е главният проблем – „фосилната йерархична организационна структура”. Иисус присъства винаги там, където „двама или трима са събрани в Неговото име; това означава, че първият субект на Църквата е общността, а не папата, някой епископ или друг църковен водач”. Затова и верните трябва да вземат нещата в собствените си ръце: дори когато не разполагат със свещеник, една група от тях трябва да бъде избрана и да извърши богослужението; в краен случай те могат дори да се отделият от системата за данъчно облагане и да финансират своята общност самостоятелно. Накратко: „Това, от което се нуждаем, са един вид църковни пирати”.

Същевременно Хенгсбах твърди, че ще продължава да бъде католик, чиято крайна цел е личността и представителството на Христос на земята. „Понеже виждам, че това изначално представителство вече не е видимо, че неговият блясък вече не може да се разкрие, затова желая Църквата отново да започне да излъчва онова, което Христос е вършил и искал и за което най-сетне е бил осъден”.

Дисиденти в Австрия

Папа Бенедикт XVI осъжда остро група австрийски свещеници и миряни, които апелират за промяна на ключови положения в католицизма – най-вече относно безбрачието на свещениците и ръкополагането на жени⁵. Бенедикт заявява, че разбира загрижеността за Църквата и желанието за „драстични реформи” на дисидентите от Австрия, но не смята, че неподчинението е начинът за постигане на тези неща. При това в настоящия случай група хора се опитват да променят правилата „според собствените си предпочитания и идеи”. Папата подчертава, че тук става въпрос не за негови лични убеждения и теории, а за учението на Католическата църква, и припомня решението на Йоан-Павел II, според което Църквата не е получила власт от Господ, за да допусне ръкополагането на жени в богослужебен чин. Изявлението е от 5 април, тазгодишния Велики четвъртък на католическия свят – геня, в който традиционно свещениците подновяват обетите, дадени в деня на ръкополагането, включително и този за целомъдрие.

⁴ „Wir brauchen Kirchen-Piraten”, <http://www.zeit.de> (16.5.2012).

⁵ “Pope Benedict XVI rebukes Austrian dissident priests”, <http://www.bbc.co.uk> (5.4.2012).

Преосмисляне на Рая

Това е темата, която избират от *Тайм* за броя си от 16 април. В своя коментар носителът на „Пулицър“ Джон Миикъм отбелязва, че ако започнем да мислим за Рая като за Божие място на земята, а не отвъд нея, то животът на християнина може да се превърне в продължение на разгръщащото се дело на Христос, „Който един ден ще се завърне, за да въздаде справедливост“⁶. Ако за грамата на живота се мисли по такъв начин, хората ще започнат да отдават по-голямо значение на своето „тук и сега“ – по начин, който позволява постигане на сакрален смисъл във всичко. „Любовта на приятелите, докосването до ръката на вашата съпруга или съпруг, погледът на детето – всички тези неща се превръщат не просто в проблясък за това как ще изглежда Раят след смъртта, а за това как ще изглежда земята, когато светлината и любовта победят мрака и завистта“. Това не е дебат, който може да бъде вписан в традиционните рамки на ляво/дясно, червено/синьо или консервативно/либерално; не става въпрос и за повърхностно противопоставяне на някакъв секуларен идеал за „рай на земята“ срещу религиозното разбиране за свръхестествена реалност. Става въпрос за вярата в спасителната история на Христос – и за това дали християните мислят за земния си живот като за неразривно свързан с вечния живот, или просто като за прелюдия към едно небесно съществуване някъде другаде. Ако сте склонни да видите Рая на земята, смята Миикъм, тогава той е „реалността, която човек създава, като служи на бедните, болните и потиснатите. Това не е някакъв небесен Дисниленд, а себеотричане и любов, които довеждат благогатта и священото пространство на Бога в един счупен свят, потънал в трагедия“.

Господнята молитва и децата

И накрая отново Кентърбърийският архиепископ, който се застъпва за изучаването на Господнята молитва в училище⁷. Проблемът е, че по последни данни броят на децата в Обединеното кралство, които знаят молитвата, е намалял наполовина за последните 40 години. Същевременно се отчита два пъти по-голяма вероятност днешните деца да смятат религията за важна част от живота си в сравнение с тези, които са израснали през 70-те години на XX век. В тази връзка архиепископ Уилямс заявява в интервю за Би Би Си, че е притеснен от намаляващия брой на децата, които знаят Господнята молитва. „Искам да видя как децата се запознават с молитвата в училище и знаят, че тя е там, знаят какво означава и знаят защо има смисъл от нея“, заявява Уилямс. Според него това трябва да стане на разбираем съвременен език, така че децата просто

⁶ „Should We Bring Heaven Down to Earth?“, <http://www.ideas.time.com> (5.4.2012).

⁷ „Archbishop of Canterbury: Children should be taught the Lord's prayer“, <http://www.telegraph.co.uk> (31.03.2012).

да разберат, че „това е нещо много, много важно за много, много хора и може да промени живота им“.

Впрочем *Телеграф* отбелязва, че църковните среди в Англия все по-настойчиво се противопоставят на дискриминацията спрямо традиционните християнски общности и значително по-високата степен на толерантност към последователи на други вероизповедания. В нерелигиозните държавни училища например християнските практики са прекратени за сметка на „общите религиозни поклонения“ – въпреки наличното законодателство, което изисква „ежедневно поклонение от изцяло или основно християнски характер“ в училище. Може би в тази връзка, заключават от *Телеграф*, от 500 интервюирани 12-годишни деца едва 54% успяват да посочат, че на Великден християните честват Възкресение Христово.

Съставил: Мартин Осиковски