



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. д-р Калин Янакиев

водещ броя:
проф. д-р Калин Янакиев

редакционен екип:
проф. д-р Георги Каприев
проф. д-р Цочо Бояджиев
Николай Трейман

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2013 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 дискусийни 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 дискусийна 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“, 2013
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 от Неделиян Нешев

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XII/2013/брой 9 (86)
ЕСЕН

КУЛТУРА

Християнство и истина	5
Есхатологичният характер на раннохристиянското съзнание. Двама еона	епископ Давид (Перович)
Евхаристийните граници на Църквата	Мариян Стоядинов
Съвременната богословска теория за личността и еклисиологията на езика	Свилен Тутеков
Християнство и история	37
Ареопагитика	Джон Милтън
Възвишената проповед на Милтън	Мартин Осиковски
Еклисиологичният модел след извоюването на патриаршеско гостойнство за Руската църква	Светослав Риболов
Християнство и политика	65
Historia magistra vitae est	прот. Зоран Кръстич
Християнство и общество	75
Болестта и нейните симптоми	Димитър Бочев
Християнство и философия	91
За „правото на мнение“ и за „правото на изказване на мнение“	Марио Коев
Християнско изкуство	97
Срещата като теофания	Слава Янакиева
Медиен обзор	106

Абонамент за списание *Християнство и култура*

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

През 2014 г. списание
Християнство и култура
ще излезе в 10 броя.

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева

За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:

Онлайн на адрес

www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Ангело Ронкали”

тел. (02) 483-97-55

roncalli@abv.bg

Български пощи ЕАД

<http://www.bgpost.bg/>

тел.: 02/949 32 80 (в делнични дни: 9:00-17:30)

e-mail: info@bgpost.bg

Доби Прес ЕООД

<http://www.dobipress.bg/>

тел.: 02/963-30-81 факс: 02/963-30-93

e-mail: a.balabanova@dobipress.bg

Разпространение на печата АД

<http://razprostranenie.com/>

тел. (02) 931 80 22

e-mail: i_petrov@razprostranenie.com

За повече информация:

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

Крушевацкият епископ Давид (Перович) е роден на 17 юли 1953 г. в Джураковац (Метохия). През 1973/74 г. следва литература във Филологическия факултет в Белград, а до 1976 г. следва филмова и телевизионна режисура в Академията за театър, филми, радио и телевизия в Белград. През 1983 г. завършва Богословския факултет в Белград и през същата година приема монашество в Царската лавра във Високи Дечани. От 1989 до 1994 г. специализира в Богословския факултет в Атина, а през 1995/97 и 1999 г. специализира френска филология в Сорбоната и във Френския алианс в Париж. През 2002 г. защитава докторска дисертация на тема: „Пневматологията на св. Василий Велики“ и от същата година е редовен доцент по християнска етика в Православния богословски факултет в Белград. Автор е на множество студии и статии в областта на богословието, литературата, философията, теорията и екзегезата на филмовото и театралното изкуство. Най-новите му книги са *Мирмекология* (2011) и *Проявите на християнския етос в домостроителството на спасението чрез личността и в богословието (Стословия за христоитията като нрав по Христа и за антихристовия нрав, 2011)*. Превежда богословски текстове от гръцки, френски, английски и руски език. През 2011 г. е избран за епископ на новооснованата Крушевска епархия.

епископ Давид (Перович)

ЕСХАТОЛОГИЧНИЯТ ХАРАКТЕР НА РАННОХРИСТИЯНСКОТО СЪЗНАНИЕ. ДВАТА ЕОНА¹

(в памет на отец Николай Афанасиев)

Днес есхатологичният характер на раннохристиянското съзнание е приет от страна на всички изследователи на ранното християнство. В историята на възникването на Църквата съществуват три тясно свързани помежду си момента: Христовото обещание за съзидането на Църквата (срв. Мат. 16:18), установяването на Църквата на Тайната вечеря и нейното актуализиране в деня Петдесетница. Всички тези три момента съвпадат с началото на съществуването на Църквата в Христос. В момента на слизането на Светия Дух по време на първото евхаристийно събрание *дванадесетте* стават Църква Божия в Христос. По време на земния живот на Христос общността на *дванадесетте* не е била

¹ Настоящият текст е представен на IV международен научен семинар по систематическо богословие и християнска философия, проведен от 16 до 18 септември 2013 г. в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. В този си вид текстът представлява първа част от по-обширна студия на еп. Давид Перович, която ще бъде публикувана на сръбски език в годишника *Теологикон*, т. 3, ВТ, 2014 г. Б.пр.

Църква. Апостолите постоянно са били *с* Христос, но не са били *в* Христос, което става едва в гения на слизането на Светия Дух. Църквата е актуализирана, когато идва Той, Духът на Истината, Които ги въвежда в цялата истина (срв. Иоан. 16:13). Той действа в Христос, тъй като взема от Него (срв. Иоан. 16:14). Светият Дух слиза върху Христос при Кръщението и остава да пребивава върху Него; и отново Той слиза върху учениците в гения Петдесетница. Едва *в* Духа и *чрез* Духа те стават Църква *в* Христос.

Началото на съществуването на Църквата обозначава началото на новия еон, т.е. самият Христос открива в Себе си месианската ера в историята на Божествената икономия. Новият еон влиза в света, в личността на Христос и се актуализира в общността на християните. В първата проповед на апостол Петър след Петдесетница се изразява ясно християнското съзнание, че Църквата принадлежи на последните дни (срв. Деян. 2:17). Докато Христос още не е бил прославен, Светият Дух още не е бил изпратен на онези, които вярват в Него. *Чрез* Духа и *в* Духа вярващите стават Църква или място на действието на Светия Дух; Църквата живее *в* Него и *чрез* Него. Светият Дух пребивава върху онези, които принадлежат на новия еон, защото да бъдеш *в* Христос означава да принадлежиш на този еон, както му принадлежи и Христос. Затова самият Дух Свети е залог (ἀρραβών) на новия еон. Този залог се дава *в* Църквата, а *чрез* Църквата – на всеки, който пребивава в нея. Това означава, че Той (Светият Дух) не се дава само *в* Църквата, но и на самата Църква.

Юдейското съзнание от времето на Христос е разбирало месианската епоха като нов еон, независимо от това дали тази епоха има връзка с космическата катастрофа или не. Дори ако космическата катастрофа не би се случила, според юдейското съзнание новият еон е означавал край на стария. Парадоксалността на християнското съзнание се състояла в признаването на едновременното съществуване на двата еона. Началото на съществуването на Църквата не означава край на стария еон. Историята на човечеството се оказва твърде объркана поради съществуването на новия еон, но все пак тя е прекъсната; новият еон не съществува *извън* историята, а *в* самата история.

Съществуването на двата еона е трябвало да постави в Църквата въпроса за отношението между тях. Ако старият еон е престанал с началото на новия, този въпрос не би съществувал, точно както не е съществувал и в юдейското съзнание. Въпросът за отношението между еоните е трябвало да обуслови въпроса за самия космос, но не толкова в общ смисъл, колкото от момента на актуализирането на Църквата в света. Това не е чисто теоретичен въпрос, а въпрос за цялостния живот и поведение на християните.

Всеки, който встъпи в Църквата чрез Духа, става нова твар, а онзи, който встъпи в нея, пребивава в нея *чрез* Духа и *в* Духа. Както Църквата, така и всеки неин член принадлежи към новия еон и живее живота на този еон. Той встъпва в Църквата чрез вярата и в нея пребивава във вяра в Сина Божий. Неговото пребиваване в Църквата е служение на Бога (срв. Иоан. 4:23). Вярата и основаното на нея поклонение на Отца е възможно само чрез Сина в Духа и в истината. Вярата

та и истината са есхатологични понятия, които са възможни само в новия еон. Но все пак, като става нова твар, онзи, който вярва в Христос, продължава да пребивава в стария човек. Както Църквата, чрез която и в която той принадлежи към новия еон, така и той остава в света и не живее само в Църквата, но и в света. Парадоксалността на положението на Църквата в света е аналогична на парадоксалността на положението на всеки неин член. Християнинът не може да бъде взет извън Църквата сам по себе си, тъй като извън Църквата той би принадлежал само на света. Заради това и неговото положение в света и неговото отношение към света се определя от положението на Църквата в света.

Отношението на християнската мисъл към света

Християнската мисъл усвоява основното юдаистично отношение към света, но го приема в светлината на своето есхатологично съзнание. Новозаветното съзнание разбира съвременния свят есхатологично, докато юдейското съзнание разбира есхатологичната епоха емпирично. От геня Петдесетница, когато е актуализирана Църквата, установена от Христос на Тайната вечеря, отношението към света не е можело да бъде такова, каквото е могло да бъде преди този момент с оглед на това, че и в самия свят са станали промени.

Бидейки начало на последните дни, Църквата принадлежи на новия еон. В новозаветните писания терминът „*еон*” се среща в предишния времеви смисъл, но в църковен смисъл той означава новото състояние на света. Този нов еон, към който принадлежи Църквата, остава скрит. Скрити остават и промените, които са станали в света, но във връзка с пребиваването на новия еон в нея. Църквата очаква откриването на славата Христова, която ще бъде пълна реализация на новия еон. Този еон се предвкусва *от* Църквата и *в* Църквата, но едновременно с това той ще бъде и премахване на стария еон. Ако Църквата от първия ден на съществуването си живее под знака на бъдещото Христово пришествие, тогава светът, в който тя пребивава, живее под знака на своето унищожение. По този начин светът не може да бъде онзи свят, който е съществувал до момента, когато Логосът е станал плът. Този свят е очаквал своето спасение – спасение, което ще се извърши от Христос (срв. 2 Кор. 5:19).

Понятието помирение (καταλλαγή)

Понятието *помирение* има есхатологичен смисъл. То не е помирение със стария свят в неговото предишно състояние (юдейското съзнание), а помирение *в Христос*, в Църквата, която е *в Христос* като начало на последните дни. Преди космическата катастрофа и появата на новия еон в света светът е бил разделен на свят на Израил и свят на останалите народи. Но това разделение е преодоляно (срв. Еф. 2:14). Вместо него се появява ново разделение между Църквата и света, между новото и старото човечество. Новото човечество се намира в Църквата, в която няма разделения, а всички са един човек в Христа Иисуса (срв. Гал. 3:28). Начало и първороден на новото човечество е Христос Новият Адам, новият Първороден с Неговия неръкотворен храм – самото Тяло (срв. Иоан. 2:21; 1 Кор. 15:47).

Начало на Църквата като начало и на новия, и на стария еон

Началото на съществуването на Църквата е начало на съществуването и на новия, и на стария еон. Старият еон се появява в света, когато в него се появява новият. До появата на новия еон старият не е могъл да съществува. Този стар еон е само есхатологично идентичен със света, съществувал до Христовото идване. В порядъка на Божествената икономия светът става космос, но едновременно с това целият той представлява стария еон, тъй като Църквата е начало на последните дни. Заради това (терминологично) *сегашен еон* в новозаветните писания означава и космоса в оня вид, в който той пребивава, и стария еон, какъвто светът ще се покаже в момента на появата в Христос, когато новият еон се открие в слава. В периода на времето на Църквата светът вижда себе си като Църква чрез новото творение или като стар еон. Същевременно в същия този период в света съществуват два еона. В това е парадоксалността на съществуването на всичко след Христовото идване и тя произтича от парадоксалността на положението на Църквата. Пребивайки в света, новият еон е онтологично различен от света, докато светът, в който пребивава старият еон, е всъщност старият еон. В крайна сметка съществуването на света чрез стария еон ще се случи в последните дни, но това вече непрестанно се случва, тъй като Църквата е начало на тези дни. Затова Църквата е меч, който разделя света.

Победата над света

Победата над света става чрез Христовата смърт и Възкресение – прославяне (срв. Иоан. 16:33). Тази победа над света е поражение на дявола (срв. Лук. 10:18), чието пък изгонване и поражение имат есхатологичен смисъл. В момента на Христовото Пришествие дяволът отново ще бъде унищожен, но това унищожение още отсега се извършва в Църквата. И още, отсега то е разпространено върху света, в който Църквата пребивава и която няма да бъде победена, нито пък ще ѝ надделят портите адови. Самото съществуване на Църквата е вече поражение на дявола, а погледнато есхатологично – негово унищожение. В същото време до момента на това унищожение изгоненият архонт на този свят продължава да пребивава в него. До Христовото идване на земята юдеите са смятали, че властват над света, който е въплътен в Тората, и затова останалите народи се намират в мрак. С Неговото идване обаче истинската светлина не е вече Тората, а Той, Самият Христос. Отхвърляйки светлината, юдеите и езичниците се оказват в мрак, в областта на дявола.

Еонът на злото

Злият еон (срв. Гал. 1:4) е човешкият свят, който доброволно е възлюбил мрака. Архонтът на този свят, когато Христос е изгонил, се поддържа от волята на човеците, които доброволно се предават в негова власт. Еонът на злото се съставя от синовете на неверието (срв. Еф. 2:2). Като еон на архонта на този свят, той е еон на лъжата (срв. Иоан. 8:44). А лъжата не е само отричане на истината, а и отричане на живота, тъй като дяволът е човекоубиец. Затова

еонът на злото е еон на смъртта. Пребивавайки в света чрез стария еон, архонът на света продължава да действа в света или сам, или с помощта на множество духове (срв. Еф. 6:12). Затова *цял свят в зло лежи* (1 Иоан. 5:19), той е преимуществено зъл свят или свят на злото. Свети апостол Йоан е склонен да употребява изразите двузначно и в този смисъл ἐν τῷ Πονηρῷ може да означава *в злото* и *в Злия*. Светът в зло лежи, а старият еон лежи в дявола, в сваления архонт на този свят. Състоянието в зло прави състоянието на света преходно (срв. 1 Кор. 7:31). В света възниква старият еон като средоточие на всички сили на злото (срв. 2 Сол. 2:7), а когато настъпи краят, светът ще стане стар еон, с което ще се промени и настоящият облик на света. Този свят обаче се променя и неговият облик преминава не само по посока на стария еон, но и по посока на новия. Църквата е друг облик на света, роден *в Духа* и *чрез Духа*. Ако от гения Петдесетница светът живее под знака на унищожението, то тогава на унищожение подлежи не светът като Божие творение, а само старият или злият еон. От този ген в света ще съществуват две реалности, които нямат еднаква ценност и значение. В сравнение с реалността на Църквата реалността на света става привидна, като такава, която няма живот в себе си и която не може да получи живота си от княза на този свят. Духът е начало на живота, а светът в облика на стария еон е свят на плътта или плод на плътта. Светът не е *покварен* в Христос, а светът съществува в Христос. В Христос светът става реалност, докато извън Христос той е само илюзия. Грешката на докетизма се е състояла в твърдението, че Тялото Христово е привидение, вместо да твърди, че привидно е тялото на света извън Църквата, която е Тялото Христово, и така да не допусне грешка.

Христовата победа

Победата на Христос е възкачването Му на царския престол. Той се появява като Господ (Κύριος) (срв. Деян. 2:36; Фил. 2:9-11; 1 Кор. 24-28). Като сяда отгясно на Отца, Христос става Господ на целия помирен свят, т.е. на новия еон, чието начало е Църквата. Христос е Глава на Църквата – Неговото Тяло (срв. Еф. 1:20-23). Може да се забележи, че в новозаветните писания Христос никъде не се нарича Господ на космоса, а напротив, подчертава се, че Неговото Царство не е от този свят. Христовите думи трябва да се приемат буквално. Христовото Царство не е от този свят, не е от еона, в който светът продължава да пребивава. Христос не може да бъде Господ на света, който лежи в зло (срв. 1 Иоан. 5:19; 1 Кор. 8:5-6). В сегашния свят има много *богове* и *господевици*, а у нас е един Господ. *Богове* и *господевици* е само друг израз, че светът лежи в зло. Следователно Христос не може да бъде Господ на настоящия свят, в който пребивава злият еон, тъй като Той не може да бъде Господ на смъртта, която предстои да бъде унищожена (срв. 1 Кор. 15:24-28). Христос царува в Църквата, а чрез нея и в Своя нов еон. Той царува там, където е истинският живот. Реално битие има само Църквата, докато извън нея съществува само привидно битие. Това е така, защото цялото това битие е подложено на смъртта. Христовото идване в слава ще бъде пълно откриване на новия еон и унищожение на злия еон. Христос е Цар. Неговото Царство е ограничено от Църквата, но то има космическо значение заради космическата природа на самата Църква. Следователно

както помирението на Бога със света, така и спасението на света от страна на Бога, има есхатологично значение, и то защото то е непосредствено свързано с Църквата. Бог Отец е изпратил Сина Си, Които е станал плът, за да спаси света. Христос извършва спасението в Тялото Си и това става чрез Църквата, която е Негово Тяло. Затова спасението се извършва, като се вземат от този свят онези, които се спасяват, което по никакъв начин не подкопава идеята за спасението на света в неговата цялост.

Църквата и космосът

Космосът е светът, в който пребивава Църквата, но в който присъства и тайната на беззаконието, която прави този свят зъл еон. Отношението на света към Църквата и на Църквата към света се определя от самата природа на този свят. В основата на това отношение е разграничението на едното от другото (срв. 2 Кор. 6:14-16). Това е пълната отделеност на Църквата от света в неговата гаденост – отделеност, която произтича от онтологичната разлика между тях. Отчуждеността на Църквата от света се корени в невъзможността за съгласие между самата нея и света (срв. Кол. 2:8; 1 Иоан. 5:19).

Есхатологичното съзнание на св. апостол Йоан е много изразително и затова отношението между космоса и света е представено в екстремна форма: *цял свят лежи в злото* (1 Иоан. 5:19). Следователно между Църквата и света не може да има никакво общение, защото не може да има общение между правдата и беззаконието. Синоптиците имат същото принципно отношение към света (срв. Марк. 2:21-22). Между света и Църквата не може да има общение, а следователно не може да има и синтез. Цялото отношение на Църквата към света се свежда до пребиваването на Църквата в него и това пребиваване е време на неволя (срв. Иоан. 16:33) и време на омраза към Църквата (срв. Иоан. 15:19). Но тази неволя, предизвикана от омразата на света, не може да надделее над радостта (срв. Иоан. 15:11). Както неволята, така и радостта са неволя и радост на последните дни. Църквата е началото на новия еон, който пребивава в света и затова излизането на Църквата от света е невъзможно. Ако пребивава извън света, Църквата ще престане да бъде Църква (срв. Мат. 13:38). В света пребивават едновременно синовете на Царството и синовете на злото, но все пак Царството се състои само от синовете на Царството. До времето на жътвата Църквата остава в света, за да бъде светлина на света (срв. Мат. 5:14-15). В света няма друга светлина предвид на това, че съществува само една истинска светлина, която просветлява всеки човек, който идва на света (срв. Иоан. 1:9). Това е светлината, с която светът живее – свят, който още не е станал окончателно зъл еон. Все още не е станало разделението на стария и новия еон; светлината остава поле за действие на Църквата. Бог е възлюбил света като Свое творение и тази Божия любов остава в света, докато светът не се яви в слава. Проблемът за приемането или неприемането на света от страна на Църквата е лъжлив проблем. Църквата не може да приеме света като нещо свое, тя не е от света, но тя не може и да не го приеме, доколкото пребивава в Него и има особена мисия за него.

Положението на Църквата в света и новата твар

Положението на Църквата в света определя отношението на нейните членове към света. Всички, които вярват в Сина, в Христос, са *нова твар* (2 Кор. 5:17). Новият човек обаче продължава да се намира в стария човек. Той не може да живее само в Църквата, а трябва да живее и в света, и посре­г света. Отделянето от света не означава излизане от него (срв. 1 Кор. 5:9-10; Иоан. 17:15). Пълното вземане от света може да бъде реално само във времето на Христовото идване в слава (срв. Фил. 3:21).

Бягството от света в пустинята е абсолютно непознато за ранната Църква, защото тя е знаела, че новата твар – каквато е онзи, който вярва *в Христос* – пребивава в стария човек и това пребиваване, както и пребиваването на Църквата в света се намира в Божия план. Християните пребивават в света, от който са освободени (срв. Иоан. 8:36). Всъщност те са свободни от греха (ст. 34) и от света, който лежи в зло. Това освобождаване от света чрез принадлежността към Църквата правело първите християни свободни в общението им с езичниците, а позицията им спрямо участието в живота, който ги заобикаля – изключителна. Следователно, макар да са употребявали света, християните са оставали свободни от света (срв. 1 Кор. 7:29-31). Тази есхатологична гледна точка към употребата на света предполага относителното участие в живота, който обкръжава християните, но не и служението на този свят (срв. Мат. 6:21; 1 Иоан. 2:15; Иак. 4:4).

Есхатологичното възприятие на света

Естествено възприятие на света от страна на ранната Църква е било есхатологично. Първите християни живеели под знака на скорошното Христово идване в слава, което ще бъде пълно откриване на новия еон и унищожение на злия еон. Есхатологичното възприятие на света е възприятието на Църквата и като такова то е единствено правилното. Днес за нас е трудно да почувстваме това възприятие на света. Заедно с есхатологичното напрежение, ние сме изгубили църковното отношение към света, защото почти сме забравили есхатологичната природа на Църквата. Църквата става една от реалностите на този свят. Църквата не може да се отрече от своите есхатологични очаквания, но тези есхатологични очаквания са изгубили значението си в самата Църква; те просто са засенчени от едно по-различно възприятие за света, което отново изтласква тези очаквания на заден план.

През II и особено през III в. есхатологичното напрежение намалява, но есхатологичното възприятие на света остава в основата си същото, каквото е било и в ранната Църква. Християните са се стремили към подобряване на своето положение в римската икумена, но дори не са могли да си помислят за ситуацията, когато самата Римска империя ще стане християнска. На тогавашния въпрос какво би станало, ако римският император стане християнин, единственият възможен отговор би бил: императорът ще престане да бъде владетел. Следователно християнското съзнание не се е занимавало с християнската им-

перия, доколкото то е изключвало такъв вид империя. А когато станало това, от което се е страхувал например Тертулиан – римският император да стане християнин, без да престава да бъде император – църковното съзнание вече е било объркано. То не било подготвено за такава промяна. Трябвало е да се живее и да се действа, а не е имало време да се провери предишното отношение към Римската империя.

Civitas christianorum

Големите перспективи, които уж са се открили пред Църквата, са създали смелата илюзия, че царството на кесаря е станало civitas christianorum. Ако се е случило невъзможното – кесарят да се покори на Христос, тогава е станало възможно изграждането на Божия град на земята. Това е най-голямата духовна революция, която унищожава ранното църковно разбиране за историята. Новият еон се открива в този свят, но не в славата на идващия Христос, а в славата на императора, който пребивава на земята. Идеята за Божия град на земята неизбежно води до загубата на есхатологичното разбиране за Църквата, както и на есхатологичното разбиране за света. От всички Христови слова най-забравени се оказват думите, че Неговото Царство не е от този свят. Светът продължава да бъде това, което е бил и по-рано, защото той не може да бъде по-различен извън Църквата, с изключение на откриването на славата Христова в света, но се променя отношението към него.

Ние все още гадаем дали Църквата се е озовала в държавата, или държавата в Църквата, но е несъмнено, че границите между тях стават незабележими. Когато идеята, че „на императорите е позволено да вършат всичко, защото на земята няма разлика във властта между Бога и императора”, претърпява поражение, идеята за Царството Христово в този свят и над този свят, но тя остава в християнското съзнание и практика.

Именно съюзът между империята и Църквата е предполагал приемането на Църквата от страна на империята и обратното, приемането на империята от страна на Църквата, тъй като само в такава взаимно признаване между тях е можело да се установи дълготраен мир. От страна на Църквата това не е означавало само физическото приемане на държавата, в която Църквата е съществувала, което е било налице и преди Константиновия период, но и необходимото приемане на римската държавна идеология, от която империята не е могла да се отрече, доколкото е искала да остане вярна на себе си.

По всичко изглежда, че църковните отци са били смутени! Те не са били готови за съюза между Църквата и империята. Те непрестанно са имали предвид стабилното и законово съществуване на християнството в империята, но не са могли дори да си помислят, че християнството може да замени официалната езическа религия, което е било равносилно на това империята да стане християнска. Тази неподготвеност и смутеност на йерархията се обяснява с това, че тя почти напълно е приела, или по-точно е била длъжна да приеме, държавната идеология. Един от най-показателните примери за смутеността на църковните

иерарси от това време е фактът, че езическият император участва в решаването на догматическите проблеми на събора през 325 г. Той наистина вече бил показал симпатията си към християните, макар и все още да не е бил дори катихумен. Последниците от приемането на Църквата от страна на империята били огромни. Те се отразяват върху почти всички области от живота на Църквата и върху нейните позиции.

Съвременната мисъл се опитва да преодолее дуализма между Църквата и света, като че ли това е възможно без отричането от Църквата. Оттук произтичат опитите за христологично обосноваване на държавата и на правото, като че ли държавата и правото в този свят имат нужда от обосноваване. Оттук произтича философският опит за приемане на света, като че ли Църквата някога е приемала или не света. Оптимистичното възприятие на света, което намира своя израз в идеята за *Божия град*, води до песимистичното отхвърляне на света. Това отхвърляне създава стремежа за излизане от света и води до усилване на съзнанието и на чувството, че злото в света е непобедимо и че светът не само лежи в зло, но и сам по себе си е зъл. За раннохристиянското съзнание обаче е абсолютно чужда мисълта, че светът е зло. За него той си остава Божие творение, а не творение на демуурга. Съществуването на монашеството в християнската държава е свидетелство, че в дълбините на църковното съзнание е налице недовлетвореността от създаването на Божия град на земята.

Новозаветното възприятие на света

На оптимистичното и на песимистичното възприятие за света новозаветното съзнание противопоставя трагичното възприятие за света, което изключва както прекомерния оптимизъм, така и крайния песимизъм. Църквата се намира в света, в който ще пребивава до явяването на Христос в слава. Изповядвайки Иисус Христос като Господ, тя изповядва, че вече всичко ѝ принадлежи (срв. 1 Кор. 3:22). В есхатологичното възприятие на света Църквата пребивава в него, и то в качеството си на мисия, която тя е приела от Христос, за да работи на полето на стария или зъл еон. И чак докато не дойде до окончателното разграничаване на стария и новия еон, светът продължава да се намира под знака на Божията любов. А Бог изпрати Сина Си в света, та всички, които вярват в Него, да не погинат, но да имат живот вечен. Първоначалното добро и красота, които Бог дарува на творението при сътворението, се намират в света, но не принадлежат нему, а на Църквата в Христос. Трагедията пък се разрешава и се е разрешила в Църквата така, че победата вече се е случила. *Тази е победата, която победи света – нашата вяра* (1 Иоан. 5:4).

Динамиката на времето

От деня Петдесетница в света съществуват едновременно двата еона. Краят на стария еон ще настъпи при Пришествието, което ще бъде пълното откриване на новия еон, а дотогава новият еон се открива само на вярващите в Църквата. Поради това за тях есхатологичният период вече е настъпил, доколкото Църквата принадлежи на новия еон. За това говори апостол Петър в

своята първа проповед на Петдесетница, като цитира гревното пророчество (Вж. Деян. 2:17). За първите християни изливането на даровете на Духа е белег или залог за последните дни. Τὰ ἔσχατα или *последните дни* настъпват в деня Петдесетница в момента на актуализирането на Църквата. От самото начало, както свидетелства проповедта на апостол Петър, за християните есхатологията не е само учение за далечното бъдеще, а и учение за настоящето, в което те живеят.

С вярата си в Месия първите йерусалимски християни не са се различавали от юдеите, а от вярата на юдеите в идването на бъдещия Месия; именно християните вярват, че Иисус, който е разпнат и е възкръснал, е Месия, и затова те очакват Неговото Второ идване в слава, за да настъпи пълното откриване на новия еон. Това Негово идване в слава предчувстват вярващите в Него, когато извършват Господнята Трапеза. Техният молитвен призив *Маран ата* или *Марана хта* е призив за идването на Господа и с Неговото осъществяване на евхаристийния призив: *га, дойди Господи Иисусе – Господ идва*. До ден днешен ние си спомняме в Евхаристията Кръста, Гроба, тридневното Възкресение, възлизането на небесата, сядането отгясно на Отца и славното Му Второ пришествие.

Пребиването на Църквата в историческия процес

Историческият процес влиза в плана на Божието гомостроителство. Съществуването на Църквата принадлежи на времето от Петдесетница до Второто пришествие – време, в което продължава да тече и историческият процес. В пустинята или в килията или на асфалта той остава в него, защото продължава да живее в стария еон и самото присъствие на Господа в слава ще го освободи от този исторически процес. Дори смъртта не освобождава вярващия от стария еон, доколкото неговото състояние след смъртта е обусловено от съществуването на този еон. Обликът на този стар еон преминава, защото той е осъден, но все още не са осъдени всички онези, които му принадлежат и пребивават в него, а и за тях е отворен пътят към спасението. Затова по отношение на стария еон християните имат дълг и задължение: дълг по отношение на братята си, които пребивават в него, дълг по отношение на онези, които могат да станат братя, към което иначе трябва да бъдат насочени нашите усилия; след това дълг към обществото и гържавата, в която Църквата пребивава. Във всеки случай християните не могат да заобикалят онзи, който е паднал в ръцете на разбойниците, а са длъжни да превържат раните му, поливайки ги с елей и вино, и да се погрижат за него.

Встъпването в Църквата

Църквата принадлежи на бъдещия еон (срв. 2 Кор. 1:21-22). Посредством Кръщението Бог ни утвърждава в *Христос*, помазва ни заради живеенето и служението в Църквата, сключва с нас *съюз* и ни дава залога на Духа. Църквата принадлежи на бъдещия, но пребивава в настоящия еон. В Църквата и посредством Църквата всеки вярващ вече принадлежи на новия еон, чийто залог е получил, но едновременно с това той продължава да пребивава, както и самата Църква, в настоя-

щия еон. Равновесието между принадлежността на Църквата към бъдещия еон и пребиваването в настоящия еон може и да бъде нарушено. Ако Църквата, принадлежейки към еона на Духа, пребивава и в този еон, то членството в нея би било *даденост*: това членство би се осъществявало чрез Божието дело, също както чрез Божието дело се осъществява и раждането за този свят. Пребиваването на Църквата в настоящия еон обаче прави членството в нея *зададеност* за всеки отделен вярващ. Придобивайки залога на Духа, човек може да го реализира в своето живеене в Църквата, така както може да остане само до пребиваването в настоящия еон. В противен случай обаче животът в Църквата остава неосъществен, а принадлежността към Църквата – нереализирана. Колкото по-слаба е интензивността на живеенето в Църквата, толкова по-изразителна е интензивността на пребиваването в стария еон, защото акцентът се пренася от Църквата върху света. *Домашните на Бога* (срв. Еф. 2:19) не могат да останат потопени в житейското ежедневие на този свят, а тези, които се задоволяват с житейското ежедневие не могат да бъдат съграждани на светиите. Църквата и светът не са противопоставени сами по себе си, тъй като принадлежат към различни равнища на съществуването; тяхната противопоставеност присъства в човешкото сърце, което се намира и на двете равнища на съществуването.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

Д-р Мариян Стоядинов е роден през 1964 г. Завършва Духовната академия „Св. Климент Охридски“ в София, специализира в Аристотелевия университет, Солун. В момента преподава догматическо богословие, инославни изповедания и богословие на иконата в Православния богословски факултет във Велико Търново. Автор е на книгите: *Символите на Църквата – от апостолския век до тържеството на Православието*; *Божията благодат – богословско изследване*; *Църква. Общност. Общество*; *Иконология на догмата*. Преводач, редактор и издател на сборници с текстове, статии и книги на християнски автори.

Мариян Стоядинов

ЕВХАРИСТИЙНИТЕ ГРАНИЦИ НА ЦЪРКВАТА

Богословският въпрос за т.нар. „граница на Църквата“ е един от аспектите на разбирането за Църквата. Съществуващите разколи в поместните църкви, идеологизирането на православието и клерикализма са само част от свидетелствата за сериозната криза на това разбиране. Тук нямам за цел да анализирам всичките ѝ предпоставки и последици в цялото им многообразие. Още повече че и тази, както всяка друга криза, изисква освен интелектуално, но и духовно усилие, колкото за осмислянето, толкова и за превъзможването ѝ.

В настоящото изложение ще се спра само на въпроса за границите на Църквата, и най-вече за евхаристийните ѝ граници, защото отговорите на този въпрос посвоему отразяват драматичните размисли по въпроса за идентичността на Църквата.

Въпросът за границите на Църквата обикновено се разглежда в църковно-правен контекст и във връзка с отношението на едната свята, съборна и апостолска Църква към външния свят, към езичниците (иноверните) и към отпадналите от общение с нея християни (инославните). По този въпрос няма да намерим догматически ороси, а само канонически определения. Но в случая каноническите текстове – описващи отношението към известните еретически и разколнически общности в епохата на вселенските събори – отразяват както въпроса за дисциплината в Църквата, така и догматическото съзнание за нейното естество и граници.

Канонични срещу харизматични граници

На пръв поглед се наблюдават поне две нива на разбирането за границите на Църквата. Някои изследователи наричат тези две нива съответно „канонично” и „харизматично”, и търсят най-удачния метод за тяхното синхронизиране¹. Въпросите, на които те търсят отговор, звучат най-общо така: съответства ли действието на Св. Дух на каноническите граници на Църквата; и съответно (при отрицателен отговор): простира ли се Църквата и извън своите канонически граници?

Възможните отговори варират между известното извън Църквата няма спасение (*Solas extra Ecclesiam non est*) на св. Киприян Картагенски² и по-късната му корекция от бл. Августин.

А. Извън Църквата няма спасение

До времето на св. Киприян въпросът за встъпването в Църквата е разглеждан в контекста на различието между Църквата, като Божие събрание (*Sinagoga Dei*)³, и извънцърковния свят. Дори когато в този свят отделни групи се опитват да имитират Църквата, те са определяни като еретици, а събранията им – като еретически събрания (*haereticorum sinagoga*)⁴. През първите два века понятието ерес (*αἵρεσις*, *haeresis*) е отнасяно единствено към гностическите общности, които са толкова далече от християнството, че историците с право коментират дали изобщо става дума за християнски или за езически секти⁵. Църковните събори⁶ от първите векове категорично отреждат гностиците да бъдат приемани в Църквата като нехристияни – чрез кръщение.⁷ И ако спрямо гностиците, чиито учения са напълно чужди на православно, в Църквата по онова време няма колебания, то по-късно при появата на ереси и разколи като донатизма и новацианството, където различията от православно учение не са толкова очевидни, възникват и първите противоречия. Те се случват на Запад и конкретен повод е възникването на новацианския разкол (III в.).

Снизходителното отношение на Римската църква към новацианите (които прекръщават отиващите при тях християни) и приемането им в Църквата без кръщение⁸ предизвиква реакцията на африканските епископи и в частност на св. Киприян Картагенски:

¹ Вж. Флоровский, Протоиерей Георгий. *О границах Церкви*. – *Путь* 1934, № 44, Clapsis, E. *Boundaries of the Church – The Greek Orthodox Theological Review*, 35/2, 1990.

² *Ad Jubaianum*. PL 3, 1123 AB.

³ *Ireneai*, S. *Adversus haereses* III, 6, 1. PG 7, 861 A

⁴ *Ibid*, IV, 18, 4, PG 7, 1027 A.

⁵ Болотов, В. *Лекции по истории древней Церкви*, М., 1994, т. II, с. 383.

⁶ Вж. *Правила на св. апостоли*, 46, 47; *Шести вс. събор*, 95.

⁷ Изключение от тази практика се допускало само в случай, когато някой кръстен православен християнин ставал гностик, а след това отново искал да се върне в Църквата. В такива случаи не се извършвало кръщение, а само възлагане на ръце. Вж. Болотов, В. *Цит. съч.*, с. 384.

⁸ Такава отношение виждаме и по-късно във времето на Вселенските събори: в правило 8 на I вселенски събор и правило 7 на II вселенски събор.

Никой не може да бъде кръстен в страни, извън Църквата, защото в светата Църква е установено едно кръщение⁹ (...) съгласието с това, че у еретиците и разколниците има кръщение, означава да се одобрява тяхното кръщение... Който може да кръсти, той може да даде и Дух Свети. Ако пък не може да даде Дух Свети, защото се намира извън Църквата и не пребивава с Духа, то не може и да кръсти...¹⁰ Също така: Ако у еретиците няма Църква, защото тя е една и не може да се дели, ако у тях няма и Дух Свети, защото Той също е един и не може да бъде при нечестивите и чуждите, то, накрая, у тях не може да има и кръщение, което се намира в същото единство, защото то не може да бъде отделено нито от Църквата, нито от Духа Свети¹¹.

Единството и неделимостта са присъщи на Св. Дух, на Църквата и съответно – на кръщението. Коемо ще рече, че всеки, който извършва друго кръщение, внася разделение и в Църквата, и в Св. Дух. И тъй като последното не може да бъде прието, следва да бъде отхвърлено и извършваното кръщение като извършено извън Църквата и Св. Дух. В мисленето на св. Киприян *тайнствата, Църквата и Бог-Троица* не могат да бъдат мислени автономно и изолирано. Той отказва да приеме различието, което внасят противниците му, между Христовата благодат и даровете на Св. Дух:

Благодатта Христова и следващата след нея небесна благодат по равно се разпределят на всички; даряването на духовната благодат без разлика на половете, без разлика от възрастта, без лице-приятие се излива над целия народ Божи.¹²

Христовата благодат е идентична с благодатта (и даровете) на Св. Дух, като и благодатта, и даровете са възможни само в Църквата. Логично развитие на този възглед е формулираният от св. Киприян еклесиологично-сотериологичен принцип: *Solas extra Ecclesiam non est*. Това означава, че харизматичните граници са тъждествени с каноничните, като на практика извършените извън каноническите граници на Църквата свещеноействия не са признавани за тайнства.

По-късно тази църковна практика в Северна Африка и изобщо на Запад бива променена.

Б. Действителност и действеност

Както новацианите стават повод св. Киприян да формулира принципа: „извън Църквата няма спасение“ и съответното: „извън Църквата няма кръщение“, така близо век по-късно бл. Августин въвежда разделението между „действителност“ и „действеност“ в тайнствата благодарение на донатистите.

⁹ De Baptismo Primum, 1, PL 3,1038 A.

¹⁰ Ibid. 1, PL 3,1043 B.

¹¹ Ad Pompeium, 4, 1131B

¹² Ad Magnum, 13, PL 1150 AB.

Последните, както е известно, отричат наличието на каквато и да било благодат в грешни свещеници или епископи. Според техния възглед:

*Ако епископ, който е извършил смъртен грях, не е низвергнат от сан, то грехът му преминава на всички, които имат общение с него – на цялата Църква.*¹³

Признавайки независимостта на тайнствата от личните качества на техния извършител, бл. Августин прави извода, че и в отделните се от Църквата общества правилно извършените тайнства са *действителни*.

*Причината – пише той – блаженият Киприан и други знаменити християни... да решат, че Кръщението в Христа не може да съществува сред еретици и схизматици, се състои в това, че те не са сумели да разграничат тайнството от действителността на тайнството. Като следствие от това, че действителността на Кръщението, заключаваща се в освобождение от греховете и чистосърдечност, не се откриват у еретиците, те предположили, че и самото тайнство не съществува у тях. Но... очевидно, че вътре в единството на Църквата хора порочни и водещи скверен живот не могат нито да дават, нито да получават опрощение на греховете. При все това, пастирите на съборната Църква по целия свят учат, че такива хора могат както да получават Кръщение, така и да го извършват... Светостта на Кръщението не зависи от недостатъците на човека, получаващ или извършващ го, дори ако той е схизматик... Кръщаваният от схизматик може да се кръсти за спасение, ако той самият не се намира в разкол. Ако схизматикът се отвърне от своята мерзост и се примири със съборната Църква, неговите грехове се прощават по силата на полученото от него Кръщение по причина на милосърдието.*¹⁴

В този случай бл. Августин въвежда формални критерии, спрямо които Кръщението не зависи от недостатъците на получаващия или преподаващия го, а от друга страна, Кръщението не е обвързано с каноничния статут на кръщаващия, а само със статута на кръщавания.

Очевидно е обаче, че кръщението в Христа се разделя от влизането в Църквата и в този смисъл кръщението е по-скоро личен (или индивидуален) харизматичен акт, отколкото влизане в Църквата, разбирана като конкретна църковна община. Въпросът за общността е изместен на заден план от въпроса за личността на кръщаващия и съответно – кръщавания. Така *действителността* бива отнесена към индивидуалната връзка на кръщавания с Христос, а *действителността* – към вписването на отделната личност в пълнотата на Църквата.

Последният подход е много по-близък до възгледа на папа Стефан, който раз-

¹³ Цыпин, о. Вл. К вопросу о границах Церкви. – Богословские Труды, Юбилейный сборник, Москва, 1986, с. 202.

¹⁴ De Baptismo Contra Donatistas, 6: 1, 7, PL 43, 197, 201.

деля богатта Христова от даровете на Св. Дух, отколкото го възгледа на св. Киприян, за който няма богат на Св. Дух, различна от богатта на Отца и Сина.

За св. Киприян каноничните граници са тъждествени с богатните, докато за бл. Августин възможността за кръщение извън каноничните граници е въпрос само на *действителност*, а *действието* е постижима само в Църквата. Оттук практиката да се приемат в Църквата кръстените извън нейните канонически граници се утвърждава по схемата: тайнството е *действително* извършено дори извън Църквата, при условие че е извършено правилно (например в името на Св. Троица) и съответно – то става *действието*, когато бъде приет в Църквата съответният кръстен християнин.

Това е най-често използваната рамка, в която се разисква граничността на Църквата. В първия случай тя е тъждествена с **каноничните** граници, като Дух Свети не действа извън тези граници, а във втория – Църквата надхвърля своите канонични граници, защото Дух Свети действа и извън тях.

Оттук обаче следва въпросът за идентичността на Църквата, т.е. дали след като Духът действа извън каноничните граници, Църквата не трябва да се мисли изключително в **харизматични** категории, за което намеква о. Георги Флоровски, позовавайки се на думите на св. Иринеи Лионски: „*Където е Духът, там е и Църквата*“¹⁵. С други думи, дори при формалното съгласие с твърдението, че извън Църквата няма спасение, остава въпросът: не е ли част от Църквата – по един своеобразен начин – и тази наречена от Флоровски „мистическа територия“ непосредствено извън нейните канонични граници? Всъщност, ако за св. Киприян каноничните и харизматичните граници са тъждествени, то бл. Августин дори да не говори директно, дава основанията за развитие на теорията за т.нар. „мистическа територия“.

И двата отговора на въпроса за границите на Църквата, разисквани дотук, всъщност са предопределени от едно разбиране за Църквата, което преобладава на Запад, като тук включваме и тълкуванието на о. Георги Флоровски. Съгласно това разбиране, чиито корени са в теорията на бл. Августин за двете общества (*града* на Христос и *града* на дявола), видимата институция на Църква е с **ясно очертани граници**, а *принадлежността* към Църквата е тъждествена с разбирането за *поданство* в политико-правния смисъл на думата. Развитие на тази идея впоследствие в латинското богословие обвързва членството в Църквата именно с принадлежността към институционалната форма на *Ecclesia Militans*. В този смисъл църковната принадлежност се третира като принадлежност към едно централизирано, организирано цяло с териториални граници. Оттук до идеята за универсална църква с един видим център – застъпена в латинското разбиране за папството – има само една крачка.¹⁶

¹⁵ Adv. Haer. III,24,1. PG 7, 966C

¹⁶ Вж. повече в Шерард, Филип. *Църквата, папството и схизмата*. ВТ, 2002 и особено в гл. 4 и 5.

Източната перспектива

Как се съотнася Изтокът към тази западна перспектива? В отговора на този въпрос ни помагат два документа, публикувани почти по едно и също време: *Солунският едикт* (*Cunctos populos*) на император Теодосий I (380 г.)¹⁷ и *седмо правило* на Втория Вселенски събор (381 г.).

А. Политическите граници

Солунският едикт по същество провъзгласява християнството – и то в неговото православно изповядване – за официалната религия на империята. Всеки, който след обнародването на този акт смята да остане лоялен гражданин на империята, би трябвало да съобрази своята вяра с изповеданията на Дамас Римски и Петър Александрийски, посочени в текста като образци на вярата.¹⁸ Едиктът и като форма, и като съдържание обвързва поданството на императора (респ. империята) с принадлежността към Църквата. Развитието на тази идея – съчетаваща в едно идеята за Рим с изповядването на правилната вяра – очертава границите на империята като граници на Църквата. Императорите – или по-скоро *благодетелите василевси* – от следващите епохи вече са мислени като *вътрешни*¹⁹ за Църквата гаранти, в чиито правомощия влиза и защитата на границите – и държавни, и църковни.²⁰ Тези своеобразни *политически* граници на Църквата директно кореспондират с латинското „териториално“ мислене и на свой ред, в следващите векове, ще провокира формирането на еклесиология, в която *патриаршеството* и *държавният* – в смисъл на царският – *суверенитет* ще бъдат мислени като взаимно обуславящи се. Темата за политическите граници на Църквата (респ. на поместните църкви) и нейната еклесиологична и социална несъстоятелност може да бъде проследена – и определено заслужава да бъде – в друго изрично изследване.

¹⁷ Вж. Boyd, W. *Ecclsiastical Edicts of the Theodosian Code*, in: *Studies in History, Economics and Public Law*, Vol. XXIV, 2, London, 1905, p. 44.

¹⁸ Текстът на едикта е публикуван в *Codex Theodosianus* (CTh.16.1.2) и гласи дословно: *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. (CTh.16.1.2.1) Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons. (380 febr. 27).*

¹⁹ За разлика от Константин Велики, който до края на живота си остава „външен епископ на Църквата“.

²⁰ По тази тема и развитието ѝ на Изток вж. Рънсман, Ст. *Византийската теокрация*. С., 2006, Успенски, Б. *Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов*. М., 2000; Дагрон, Ж. *Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския цезаропапизъм*. С., 2006. Същата тема и нейното развитие в западна перспектива вж. в изследването на Канторовиц, Ернст Х. *Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие*. С., 2004.

Б. Статика срещу динамика

Вторият от посочените по-горе текстове, а именно 7-ото правило на Втория вселенски събор, третира приемането в Църквата на принадлежали преди това към схизматични или еретически групи. Правилото гласи дословно следното:

*Ония, които от еретици се присъединяват към православието и към броя на спасяваните, приемаме по следния начин и обичай: ариани, македоняни, саватияни, новатияни или тетрадити, и аполинарияни, подир като заявят писмено и прокълнат всяка ерес, която учи не така, както учи светата Божия вселенска и апостолска църква, приемаме чрез запечатване, т.е. като помазваме със свето миро отначало челото, сетне очите, ноздрите, устата и ушите и помазвайки ги, произнасяме: „печат на дара на Духа Свети“. Евномияни пък, които чрез еднократно потапяне се кръщават, монтанисти, именувани тук фриги и савелияни, които проповядват синоотечество и вършат и други нетърпимости, и всички други еретици (защото тук има много такива, които най-вече изхождат от галатската област) – всички, които от тях желаят да се присъединят към православието, приемаме ги като езичници: в първия ден ги приемаме като **християни**, във втория – **оглашени**, сетне в третия ги заклиняваме с трикратно духване в лицето и ушите, и по такъв начин ги оглашаваме и ги караме да остават в църквата и да слушат светото Писание; и подир това вече ги **кръщаваме**.²¹*

Интерес за нашата тема представлява втората половина от последното изречение, в която намираме следната последователност: християни, оглашени, кръстени. Тази последователност илюстрира встъпването в Църквата като процес, в който названието *християнин* все още не означава член на Църквата. Християнин – според отците, събрани в Константинопол през 381 г. – може да бъде наречен всеки, който е проявил желанието да излезе от състоянието си на *езичник* и да влезе в Църквата. В този смисъл християнин може да бъде онзи, който е избрал Христос пред всяка друга мирогледна алтернатива. Статутът на приеманите за *християни* е само първото стъпало в процес, който предполага развитие. Вторият и третият „ден“ в това развитие е отреден за *оглашението*. Последното е обвързано със слушането на Свещеното писание, но не изолирано, а в контекст, т.е. чрез „стоене в църква“, което означава вписване в рамките на една конкретна църковна общност. Контекстът на Писанието – както свидетелства текстът – не е библиотеката или училището, а Трапезата на Царството, за която то благовести и към която то води. Нещо повече – ако християнинът може да бъде по право гражданин на империята²², то това все още не означава, че той е встъпил в Църквата. Статутът на *оглашения* надгражда статута на *християнина* така, както вписването в общност над-

²¹ Правила на св. Православна църква. С., 1936, с. 117.

²² Не са били редки случаите през IV век, в които езичници са заявявали желанието си да станат християни, но са се ограничавали само до включване в списъците с катехумени – достатъчно условие да бъдат третирани като лоялни граждани.

гражда индивидуалната мотивация. Този нов статут, също както предходния, не остава, нито може да бъде разбран като статичен, а се вписва в развитие, чиято цел е встъпването в Църквата. Следващият етап от това развитие е *кръщението*, което ознаменува процеса, започнал с идентификацията и изпитан в реалните условия на литургичния църковен опит. Според логиката на цитираното правило *кръщението* е печат на мотивирания избор и по същество последен стадий в процеса. Но и то, както предхождащото го *оглашение*, се извършва в очертанятията на конкретно литургично, евхаристийно събрание. Последното обаче задава нова перспектива, превръщайки кръщението от *завършек в начало* на нещо качествено ново – в преход от статута на *оглашен* в статут на *верен*. Именно *верните в общение*, т.е. кръстените и участващите в конкретно евхаристийно събрание, съставляват Църквата, в която биват приемани *християните и оглашените*.

Ако динамизмът е присъщ на предходните нива (на *християнина* и *оглашения*), маркиращи встъпването в Църквата, възможно ли е да мислим състоянието на *верния* за лишена от динамика константа?

Косвен отговор на този въпрос ни дава същото цитирано по-горе правило, но в своята първа част – приемането в Църквата не с кръщение, а чрез *запечатване* (т.е. *миропомазване*). Това кореспондира с още един канонически текст – първото от правилата на св. Василий Велики, което обхваща всички известни по това време общности, отпаднали по един или друг начин от общение с Църквата.²³ Едни от изброените са приемани като *езичници*, т.е. с кръщение, други като *схизматици*, а трети – като излизачи от т.нар. *самочинни съборища*.²⁴ Общението с верните е разглеждано от отците като ултимативната цел и на едните, и на вторите, и на третите. И ако някои от приеманите не са били в такова общение – за немалка част последното е било факт, от който поради някаква причина са отпаднали. Всъщност по-голямата част от правилата – и на св. отци, и на съборите – третираат именно такива случаи (повечето от които прецеденти), в които имаме увредено *общение*. Всяко отлъчване от участие за определен период от време по същество констатира неизправност, която трябва да бъде излекувана, за да се възстанови общението отново. Тази норма е установена още в Първото послание на св. апостол Павел до коринтяни (5:1-13) при отлъчването на блудника от общността и съответно след определено време за неговото приемане обратно (2 Кор. 2:5-11). С други думи – състоянието на *верния* като състояние на *общение с останалите верни* е променлива величина. Всеки при определени обстоятелства може да отпадне и при

²³ Правила..., с. 409-411.

²⁴ В случаите на приемане без кръщение Църквата се ръководи съгласно спецификата на обстоятелствата между каноничната акривия и църковната икономия, признавайки при определени обстоятелства тайнства, извършени извън нея. С други думи – Църквата винаги признава или не признава тайнствата само и по отношение на самата себе си. При приемане на инославни или схизматици без кръщение недостатъкът в техните тайнства бива възпълван от самата Църква. Но това не означава признаването на благодат в християнските общества извън нея. Признаването винаги е а) по „икономия“, б) отнася се само до конкретния случай при определени обстоятелства и в) отнася се само за тайнствата на онези, които пристъпват към (тайнствата на) Православната църква, но не и за общностите, от която излизат пристъпващите към Църквата). Вж. повече у Стоядинов, М. *Божията благодат. Богословско изследване*. ВТ, 2007, с. 276.

определени обстоятелства да се върне. Кръщението в Църквата е акт, който никога не бива ревизиран, и в този смисъл Църквата не допуска прекръщаване, но това, заради което се извършва кръщението – *общението* с верните – е динамична реалност. Всяко причастяване е евхаристиен печат, удостоверяващ *общението* (всъщност в езика на Евангелието *причастяване* и *общение* са една и съща дума – κοινωνία) Динамизмът на църковния организъм има един смислов център – Христос, и един топос – евхаристийната трапеза, на която Женихът среща Своята Невеста – Църквата. Тази динамика е контекстът, в който Изтокът дава косвен, но и категоричен отговор на въпроса за границите на Църквата. Не случайно правилата на св. апостоли (8 и 9) санкционират онези – както клирици, така и миряни – които самоволно, без „уважителна причина“ пропуснат да се впишат в тези граници:

Епископ, презвитер или дякон, или някой от свещения чин, който не се причасти при извършване на приношението, да представи причината и ако е уважителна, нека бъде извинен, а ако не представи причина, да бъде отлъчен от църковно общение като такъв, който е причинил вреда на народа и е навел подозрение върху тоя, който е извършил приношението, като че го е извършвал неправилно. Трябва да се отлъчват от църковно общение всички ония верни, които влизат в църква и слушат писанието, но не достояват на молитва и свето причастие до края, като такива, които произвеждат безчиние в църквата.²⁵

Евхаристийните граници не са неизменен топос, подобно на крепостните стени, ограждащи едно общество от поданици, а динамичен, пулсиращ жизнен процес, в който гвижението (подвигът) към общение очертава измеренията на църковното тяло отново и отново – на всяка евхаристия като Празник на общението. Подобно разбиране, което придава относителност на статичната политико-канонична неизменност на църковните граници, обезсмисля и идеята за „мистическа територия“. Доколкото има нещо неизменно, то се свежда до Божието действие, конституиращо Църквата, но и предполагащо синергията на участието и общението. Така евхаристията изразява самата сърцевина на Църквата, установена и засвидетелствана от Спасителя на Тайната вечеря, потвърдена от Духа Свети в събранието на учениците за евхаристия на Петдесетница и осъществявана в гомостроителство на спасението. Тази парадоксална *динамична неизменност* проявява Църквата не като статична гаденост, а като живо тяло. Границите на това тяло са постоянна *възможност* върху *неизменната* основа на Христос и те се очертават – с лъжичката за причастие – на всяка евхаристия. Участието на верния в евхаристията утвърждава тези граници, неучастието му ги свива.

²⁵ Правила..., с. 180.

Д-р Свилен Тутеков е роден през 1974 г. и е завършил богословие и философия във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. Преподавател е по християнска етика в Православния богословски факултет на същия университет. През 2003 г. защитава докторска дисертация, посветена на аскетическата антропология на св. Йоан Лествичник. През 2005 и 2007 г. е специализирал в Богословския факултет на Белградския университет. Автор е на монографията *Литургични измерения на нравствеността* (ВТ, 2000) и на над двадесет студии и статии (в страната и чужбина) в областта на християнската антропология и етика. Превежда съвременна богословска литература от сръбски и руски език.

Свилен Тутеков

СЪВРЕМЕННАТА БОГОСЛОВСКА ТЕОРИЯ ЗА ЛИЧНОСТТА И ЕКЛИСИОЛОГИЯТА НА ЕЗИКА¹

Съвременното православно богословие вече десетилетия наред се опитва да артикулира една *теория* за личността, която да извира от опита и преданието на Църквата и едновременно с това да бъде релевантна в модерния и постмодерния философски дискурс. Едно от предизвикателствата пред това богословско усилие несъмнено е проблемът за *езика*, на който богословието може да артикулира църковната истина за личността по автентичен начин. Изследването на тайната на личността, от една страна, поставя въпроса за границите и задачите на богословието на езика, а от друга страна, именно това богословие на езика прави възможно говоренето за тайната на личността по автентично *църковен начин*, т.е. на език, който да е екклисиално релевантен и функционален. С оглед на това тук ще се опитам да очертая тази пресечна точка между богословската теория за личността и възможностите за едно богословие или по-добре за една *екклисиология* на езика.

1. Контекстуалната ориентация на съвременната православна антропология и проблемът за езика

А) Предизвикателствата на контекста

През двадесети век православната антропология полага огромно усилие да съз-

¹ Текстът е разширена версия на доклад, представен на IV международен конгрес по православно догматическо богословие, София, 22–25 септември 2013 г.

гаде една богословски обоснована теория за личността, която да артикулира специфичния църковен опит и знание за човека. Тази антропология обаче има ясна контекстуална ориентация, която може да бъде видяна в две посоки: *първо* – критичният творчески диалог на богословието с философската антропология относно проблема за съществуването и идентичността на човека, и *второ* – вътрешното саморефлексивно движение за осмисляне на антропологичната проблематика главно в една *просопологична* перспектива. В известен смисъл съвременната православна антропология се ражда сред „отломките“ на модерността с нейния просвещенски идеал за антропоцентричен хуманизъм², но от самото си раждане тя се изправя лице в лице с постмодерните философски интуиции за човека като трагично и отчаяно битие. Контекстуалната ориентация на антропологичния дискурс е важно условие за съвременната богословска теория за личността, доколкото тя иска да артикулира по автентичен начин църковната истина за ипостасно-личностното съществуване и идентичност на човека. Именно това предизвикателство на контекста поставя важния въпрос за *езика* като екзистенциално условие и възможност за такова артикулиране.

От гледна точка на контекстуалната ориентация на антропологията, първото важно условие за артикулирането на богословска просопология е усилието за критично преосмисляне на определени философски възгледи за човешката личност, за човешката природа и свобода, които имат за метафизична предпоставка идеалистичните конструкти от епохата на модерността³. В епохата на модерността човекът се мисли като онтологически *автархичен* и *самодостатъчен*, което във философски дискурс се представя посредством метафизичното понятие за „неизменната същност“ на човека като конституент на неговото битие и личностна идентичност. Става въпрос за доминирането на една цялостна метафизична парадигма за *човека* и *човечността*, което се вижда от факта, че средновековното понятие за личността като *substantia individua naturae rationalis* „до голяма степен определя и модерното схващане за личността като разумен конкретно съществуващ субект“⁴. Това понятие за „неизменяема метафизична същност“ на човека – независимо дали тя се нарича *разумна душа*, *субект*, *дух* или *Аз* – определя хоризонтите, перспективата и смисъла на човешкото съществуване, както и критериите за личностната идентичност. Очевидно философията на модерността не успява да свърже идеята за личността с реалността на човешкото съществуване и тя остава „затворена“ в рамките на онтологичния монизъм на субекта като кулминация на тази метафизична парадигма. Тази парадигма става доминантна и в богословието, където човешката личност се отъждествява с „разумната богообразна душа“ или с „духа“, със „самосъзнанието или субекта“ (т.е. с някаква абстрактна саморефлексивна *субективност*), при което телесното,

² Вж. Коцијанчич, Г. Посредовања: Увод у хришћанску философију. Никшић, 2001, с. 268 и сл.

³ Срв. Лубардић, Б. „Шта је то људско биће? – савремена православна антропологија: просополошки правац“, *Богословље*, бр. 1-2, Београд, 2010, с. 147.

⁴ Коцијанчич, Г. За апофатичку теорију личности, у: *Личност (зборник радова четвртог философско-богословског симпозиона у дане светих Кирила и Методија)*, Подгорица, Цетиње, Будва, 1998); Никшић, Цетиње, 2001, с. 40.

природното и историческото съществуване на човека остава онтологически и аксиологически подценено. Това метафизично мислене форматира не само концепцията за *личността* и критериите за личностна идентичност, но също и езика, посредством който схоластизираното богословие се опитва да артикулира темата за личността. Наред с метафизичния дискурс на модерността, богословската антропология наследява и характерния *метафизичен* език, който в най-дълбоката си структура и функция има за цел да артикулира – винаги „катафатически“ – концепцията за личността в категориите на абстрактната *субективност*.

Залезът на модерността съвпада с кризата на метафизичния дискурс и в контекста на антропологията води до деконструирането на различните теории за личността от периода на класическата метафизика. Проблемът за човека и за човечността вече се мисли в една *постметафизична* и едновременно с това *постхристиянска* перспектива, а темата за личността се проблематизира главно във връзка с кризата на метафизиката, доколкото антропологията се стреми да изрази опита от конкретната *човечност*⁵. Постепенно философският дискурс поставя проблема за човека, за неговото съществуване и личностна идентичност във връзка с деконструкцията на метафизичните концепции за *субекта*, за *Аз-а*, за *самосъзнанието* (независимо дали те се мислят идеалистично или дуалистично). Вследствие на това традиционното метафизично понятие за „неизменяемата същност“ на човека вече не определя неговата *персоналност* и критериите за личностна *идентичност*. Философската антропология сменя своята парадигма и „затваря“ човешкото съществуване в неговите социални и исторически измерения и мисли човека като *автархично* битие, което е онтологически ограничено до своите *природни* дадености. Несъмнено в постметафизичната парадигма може да се открие една особена чувствителност за човека и неговата трагичност. Едновременно с това обаче в нея са налице и различни дискурси – *херменевтичен* (Дилтай), *феноменологичен* (Шелер, Плеснер), *екзистенциалистски* (Сартр, Хайдегер), *персоналистски* (Бубер, Марсел) и т.н., които поставят в центъра на философското мислене темата за личността, за свободата, за идентичността, за другостта и интерперсоналността. Не е трудно да се забележи, че тази проблематика присъства в постмодерната богословска онтология на личността в контекста на критичния диалог на съвременното богословие с тези философски дискурси⁶. От една страна, постмодерните философски интуиции имат за цел да отидат отвъд идеалистичните метафизични конструкти, но от друга страна, те са израз на една „нова“ метафизична аксиома, според която човекът е *автархично* и в същността си *природно* битие, при което съществуването и личностната идентичност на човека се „затваря“ до границите на неговите природни способности или до конкретното историческо и социално съществуване⁷. Макар да поставя под въп-

⁵ Вж. Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?, 151-152.

⁶ По-подробно вж. изследванията на о. Николаос Лудовикос в книгата му *Οι τρεις του προσώπου και τα βασικά του ερμήνα (Κριτική στοχασμοί για μία μετανεωτερική θεολογική όντολογία)*. Αθήνα, 2009, особено 15-57, 72-100.

⁷ Вж. Лубардић, Б., „Шта је то људско биће?, с. 154.

рос абсолютизираната *субективност*, съвременната философия продължава да схваща личността като индивидуално/обособено битие с идентичност в пространството и времето, което се различава от другите видове индивиду само по своите критерии за идентичност⁸. Доколкото тази преориентация създава една постметафизична парадигма за схващането на личността и личностната идентичност, тя предполага усилюето за изоставяне на метафизичния език и за заместването му от езиците на съответните „нови“ философски дискурси. Именно това създава огромния интерес към проблема за границите, структурата и възможностите на езика като собствено философски – а и богословски – проблем.

Б) Проблемът за езика

В метафизичната парадигма на нововремевата философия проблемът за езика се мисли преимуществено в контекста на онтологичния монизъм на субекта. От тази перспектива идентичността на човека се отнася към неговото *мислене*, към неговата *разумна нематериална душа*, която има за свой *инструмент* езика и именно езикът прави човешката душа *разумна* и способна да се разпростира безкрайно над материалния свят и извън него.⁹ Така самият философски дискурс вече предполага езика като инструмент за едно метафизично, логоцентрично „разпростирание“ и „притежаване“ на битието и това разбиране за езика до голяма степен форматира всяко артикулиране на богословската теория за личността през последните столетия. Лесно може да се забележи, че езикът на схоластизираното богословие артикулира съществуването и идентичността на човека именно посредством метафизичното понятие за „неизменната същност“, с което подчинява понятието за личност и критериите за личностна идентичност на категориите на абстрактната субективност. Усвояването на този „метафизичен“ език от страна на богословието обаче трябва да се мисли в контекста на една по-широка гносеологическа позиция на рационалистичната метафизика, която изисква обективизирането на истината посредством рационални определения (схоластическото *adecuatio rei intellectus*)¹⁰. Очевидно рационалистично-метафизичното мислене поставя определени критерии за „*обективност*“, които предполагат езика на логическия позитивизъм и на обективната аподиктичност, т.е. езика на позитивната научна сигурност. От тази перспектива и философията, и богословието подчиняват – и гносеологически, и на нивото на езика – разбирането за личността на критериите на обективното метафизично знание, което позволява култивирането на една цялостна *епистемоцентрична* парадигма за личността¹¹. В контекста на тази парадигма рационалистичната метафизика претендира да изрази една

⁸ Вж. Коцијанчич, Г. За апофатичку теорију личности, с. 46.

⁹ Вж. Λουδοβίκος, Ν. Απο τις ονειροπολήσεις της ιδιωτικής θρησκευτικής γλώσσας στην εκκλησιολογία της (Wittgenstein και Μάξιμος Όμολογητής), στο: Λουδοβίκος, Ν. 'Η άποφατική εκκλησιολογία του όμοουσίου. Αθήνα, 2002, σ. 331.

¹⁰ За принципите на схоластическата гносеология по-подробно вж. Јанарас, Хр. Философија из новог угла. Врњачка Бања, 2000, 108-117.

¹¹ По-подробно вж. Лубардић, Б. Евхаристијска теорија личности и православна веронаука, Богословје, св. 1 и 2, Београд, 2001, 54-55.

обективна истина за съществуването и личностната идентичност на човека, напълно отчуждена от *опитния апофатически* хоризонт на църковното знание за човека.

В постметафизичния дискурс проблемът за езика се свързва главно с усилието за преодоляване на метафизичната парадигма, което се съпътства от радикалното поставяне под съмнение на рационалистичната гносеология (преди всичко в лицето на феноменологичната школа и на екзистенциализма). У Хајдегер дори открива едно усилие за свързването на езика с битието, което има за цел преодоляването на границите на мисленето и езика чрез приемането на един по-всеобхватен инструмент на познание – самото човешко съществуване в неговото трагично самосъзнание и опитна всеобхватност. Като цяло онтологичните търсения на екзистенциалистките философи – отказът от определяне на същността посредством *онтични* категории, и за отъждествяването ѝ с понятието за битието като цяло и приемането на приоритета на съществуването пред обективната същност – допринасят за връщането към апофатическото измерение на познанието и езика. Това важи с особена сила, когато става въпрос за познанието и говоренето за тайната на съществуването, на свободата, на личността.

Особеният интерес към проблема за езика в постмодерния философски дискурс достига дори до един своеобразен *глосоцентризъм* и *гломонизъм*¹². Особен принос за това имат логическият неопозитивизъм, аналитичната философия и философската гносеология, които търсят основата на познанието или критерия за *обективността* в езика и поставят въпроса за *границите* на езика като възможност за философстване въобще. Класически пример в това отношение е Лудвиг Витгенщайн, който проблематизира въобще възможността на езика да *констатира* света и да създава метафизични системи. От богословска гледна точка това е своеобразна апофатическа деконструкция на всеки философски опит за въплъщаването в тварния език на истината за Бога, света и човека. В делото на Витгенщайн можем да открием два важни момента:

1) ние не можем да говорим за същността на биващите, а само за техния *начин на съществуване*, философията е активност, която има за цел да постави границите на езика и да покаже непонятността на всяко метафизично занимание.¹³ Езикът показва само логическите празноти на философските предиспозиции, от което следва, че единственият метафизичен и гносеологически инструмент е *мълчанието* (безмълвието)¹⁴.

2) езикът има своя социална структура; в него се откриват т.нар. „езикови

¹² В духа на тези глосоцентрични тенденции трябва да се разбират аналитичната философия на езика, семантично-езиковият атомизъм, структурализмът, херменевтиката, философията на комуникативната активност, трансценденталната езикова прагматика и др.

¹³ Вж. Витгенщайн, Л. Логико-философски трактат – (4.112).

¹⁴ Витгенщайн, Л. Пак там. Според Витгенщайн това, за което не може да се говори, за него трябва да се мълчи (7).

игри” (А 7), които имат за цел да изразят опита от човешкото съвместно съществуване и които имат общи езикови правила и смислови критерии. Това прави възможно философията да формулира общи езикови предиспозиции (А 85), които имат регулативна функция в контекста на конкретните социални форми на живот (А 217; 240-241).

Разбира се, нито радикалният философски апофатизъм и мистицизъм, нито социалната феноменология на езика, които Витгенщайн постулира, не решават окончателно проблема с езика. Тук обаче ясно се вижда връщането към апофатическия хоризонт на битието и езика и отхвърлянето на т.нар. „частен език”, който остава неспособен да изрази социалното измерение на човешкото съществуване и живот. От тази перспектива става възможна деконструкцията на метафизичната парадигма, в която идентичността на човека се отнася към абстрактната саморефлексивна субективност и следователно към индивидуалното, метафизично, логоцентрично разпространение и придобиване на битието от страна на субекта¹⁵. Очевидно на Запад интересът към езика се развива успоредно с философското усилие за деконструкцията на онтологическия монизъм на субекта. Това усилие има непосредствено отношение към западното богословие, което често преподчертава душевно-рационалното човешко *Аз* или *субект* с едновременното онтологическо подценяване на телесния, историческия и социален елемент, който конституира човешката субективност.¹⁶ В резултат на това самото понятие за личност се подчинява на една своеобразна „екстатична онтология на *Аз-а*”, при която събитието на личността и критериите за личностна идентичност се определят изключително от метафизичната концепция за абстрактната *субективност*. В случая е важно, че тази метафизична парадигма предполага един частен език, посредством който философията – а и богословието – може да опише „вътрешния” свят на субекта или неговия индивидуален мистичен опит именно като индивидуално логоцентрично „разпространение” и „притежаване”. Определено езикът не се отнася към вътрешните индивидуални преживявания и интуиции, а изразява един общностен опит¹⁷ с конкретни телесни, материални, природни, социални и исторически измерения, които са екзистенциални ороси на човешкото съществуване. В тази посока са и опитите в съвременната философия (като напр. Мерло Понти и Левинас) за свързването на езика с *интерсубективността* като взаимно формиране на идентичности, а оттам и за определянето на езика като *отношение с другия*. От тази перспектива съвременната философия – а и богословие – на езика последователно изоставя монологичната рационалност на трансценденталния субект и търси априорните диалогични структури на мисленето и на езика, посредством които могат да се обосноват комуникативната природа на съзнанието и интерперсонална-

¹⁵ Вж. Λουδοβίκος, Ν. Απο τις ονειροπολήσεις..., σ. 341.

¹⁶ Вж. пак там, с. 343.

¹⁷ Тук трябва да се съгласим с Витгенщайн, че вътрешният живот не може да бъде „частен”, а е органично свързан с общостния начин на съществуване и затова езикът е израз на дейността в съдържание, която ражда и съхранява човешкия начин на живот; езикът ни представя света заедно с другите и функционира като завръщане на естествената изразност на тялото, доколкото неговата необходимост принадлежи към историческата общност.

та структура на личностното съществуване. В тези усилия за подчертаване на интерперсоналния *диалогичен хоризонт* на езика, на мисленето, а и въобще на самата персоналност показват органичната връзка на просопологията с философията на езика, което би трябвало да означава, че автентичната богословска теория за личността е невъзможна извън опита на екклисиалното общение. От богословска гледна точка глосоцентризмът остава проблематичен, защото истината, смисълът и природата на езика не могат да бъдат разбрани извън опита на Църквата и затова ние трябва да търсим едно богословие на езика с подчертано екклисиологично измерение и функционалност, или с други думи, една *екклисиология на езика*.

2. Към екклисиологията на езика и нейните последици за богословската просопология

Както вече се каза, епохата на постмодерността създава един постметафизичен и постапологетичен дискурс на богословската антропология и с оглед на това всеки опит за безкритичното връщане към старите метафизични модели и език е осъден на провал. Като алтернатива на тази постметафизична перспектива православната антропология предлага апофатичния хоризонт за преживяването и осмислянето на човешката личност и формулира ясни христологични и екклисиологични критерии за нейната идентичност. Следователно богословската теория за личността не може да бъде просто *теоцентрична*, а *par excellence христологична* и *екклисиологична*, което означава, че тя трябва да бъде артикулирана на един език, който е екклисиологично функционален и релевантен. Какви би трябвало да са характеристиките на този екклисиален език и какви перспективи откриват те за едно постмодерно артикулиране на богословската просопология? Тези въпроси очертават перспективата, в която можем да говорим за *екклисиологията* на езика като същностно измерение на съвременната богословска *теория* за личността.

Православното богословие свързва онтологията на езика с *опита* от ипостасно-енергийното общение на човека с Бога в Христос. Ако според Хайдегер езикът притежава *самотрансцендираща интенционалност*, т.е. позволява нещо да се прояви, да се види и да се чуе, то в богословска перспектива персонално-енергийното *присъствие* на Бога – а и на човека – не може да бъде обхванато докрай от езика, нито пък може да се очаква от езика, още по-малко благодарение на езика. Така богословието на езика подчертава *апофатическия* хоризонт на битието и на самия език – апофатизъм, който се отнася както към теологията в собствен смисъл на думата, така и към антропологията в усилието ѝ да проговори *тайната* на богообразната човешка личност. В тази антропологична перспектива истината за личността остава гранична за онтологията на езика, тъй като в опита на Църквата виждаме постоянното *себепревъзможване* на езика заради личността.¹⁸ В благодатната реалност на Църквата езикът остава

¹⁸ Лубардић, Б. Хришћанство, инкултурација и биће књиге – од језика до личности, у: *Богословље*, св. 1 и 2, Београд, 2000, с. 111.

винаги *индикативен* спрямо истината и тя винаги се открива от Светия Дух отвъд границите на тварния език като семантична формула или символ. Благодатта на Светия Дух разширява границите на понятията и на гумите, тя променя по качествен начин елементите на езика и в този смисъл ги отваря за нови апофатически духовни съдържания, отваря ги за енергийните и ологосяващи действия на Света Троица (срв. Йоан 14:25-26). В това се състои ологосяването на езика, т.е. езикът да стане *събитие на смисъла*, защото само така езикът успява да проговаря истината. Следователно богословието трябва да преодолява логоцентричното налагане на една идеология на езика и да настоява: 1) че езикът получава смисъла си *отвън*, чрез *въплъщението* на Логоса; 2) че мярка на езика остава винаги човешката *персоналност* и 3) че езикът трябва да запази своето *апофатическо* измерение.¹⁹ От тази перспектива апофатизмът позволява на антропологията да създаде една *кохерентна* и *всеобхватна* теория за личността, като я включи синтетично в апофатическия етос на *общението* в Христос в Църквата и като подчертава нейната общностна и диалогична структура. Освен това апофатизмът позволява да се разкрие *динамиката* на онтологията на личността²⁰ и в хоризонта на кинонийния евхаристичен етос на Църквата.

Опитната богословска гносеология показва *невъзможността* на човека да постигне и обхване събитието на живота посредством тварния език. От друга страна, богословието на езика подчертава, че общението с живота като еклисиално събитие е екзистенциално условие за преобразяването на самия език и въобще на културата.²¹ От тази перспектива може да се говори за *отвореността* на езика във взаимността и общението на Бога и човека, доколкото тяхната синергийна интерперсоналност конституира възможността за *предаването* и *приемането* на *опит*. Опитното измерение на езика е елемент от по-общата гносеологическа позиция, че разбирането винаги предполага преживяването, а преживяването става жизнен опит. Това обаче е възможно едва след като разбирането изведе познанието от ограничеността на индивидуално-субективния опит, от монологичната позиция на субективната рефлексия към диалогичната интерперсоналност като предусловие за познание и отношение от друг порядък. Такова богословие на езика дава възможност на антропологията да подчертае *комуникативния*, *реляционно-кинонийния* и *диалогичния* хоризонт на просопологията. Православната антропология обаче мисли езика с оглед на възможността да артикулира една богословска онтология на личността и да подчертае нейното общностно-диалогично измерение, при което интерперсоналното отношение и взаимност с Д/другия е апофатичен опит, който разкрива динамиката на тази онтология. Тази истина може да се разбере само в рамките на една *еклисиална*

¹⁹ Според Б. Лубардич опитът и умът на Църквата ни учат на няколко много важни неща: 1) езикът не е автономна, а *хетерономна* реалност, която получава смисъл извън себе си чрез въплъщението на Логоса; 2) езикът не е неизменно детерминираща и самодадена реалност, а *конвенционална* реалност: езикът не се определя от човека, а човекът определя езика по мярката на своята персоналност; 3) езикът не е безкрайна всеобхващаща, а ограничена или обусловена *индикативна* реалност с подчертано апофатическо измерение и 4) езикът не е само целесъобразна, но и *богоцелесъобразна* (боготелеологична) реалност, защото всичко е чрез езика, но езикът не е всичко. Вж. Лубардић, Б., Хришћанство, инкултурација и биће књиге, 117-118.

²⁰ Вж. Лубардић, Б., Шта је то људско биће?, с. 148.

²¹ Вж. Лубардић, Б., Хришћанство, инкултурација и биће књиге, с. 112.

антропология, където еклисиалният начин на съществуване остава парадигматичен за ипостасно-личностния начин на съществуване на човека. Следователно богословската антропология има нуждата от език, който да може да изрази опита от жертвения начин на съществуване със и *заради* Другия, т.е. на истината за личността като диалогично-кинонидно събитие. Става въпрос за възможността на богословието да създаде една еклисиологична онтология на личността, потвърдена в опита на църковната общност.²²

За православното богословие събитието на Боговъплъщението открива онтологичната промяна на човешката природа и една нова парадигма на богочовешкия език, т.е. на езика, който би могъл да изрази опита от богочовешкия начин на съществуване, открит от Христос. При Въплъщението Логосът динамично и отвътре променя всички аспекти на тварното битие, включително и езика, за да го *ологоси*. Логосът преодолява разделеността (*χωρισμός*) между Бога и човека и предлага *нова* епистемологична основа на всички богословски понятия, на целия богословски език. За православното богословие същността на езика е изцяло *христологична*: чрез Въплъщението езикът се *ологосява* и става носител на нетварния смисъл на битието в Христос, но заедно с това той е език на материално-историческата общност, която става Тяло Христово, Църква. Истината за битието се открива във Въплъщението на Логоса и в тази перспектива всички аспекти на човешката историческа общност – включително и езикът – имат своето онтологично основание в нетварните логоси-енергии, чрез които Логосът се „въплъщава“. Според учението на св. Максим Исповедник за многобройните въплъщения на Логоса²³ Логосът се въплъщава всеки път по *своеобразен* начин чрез логосите във вярващите съгласно техните *своеобразни* харизми, но и според израстването им в гуховния живот. Св. Максим говори дори за въплъщаването на Логоса в Писанието²⁴, но това учение има един подчертан евхаристиен телос – Логосът се въплъщава, за да могат след това вярващите да *участват* в истинското общение с Него по евхаристиен начин²⁵. Това е онтологичната рамка на логоса на новия език, който като христологичен език е *еклисиологичен, ипостасоцентричен* и *ипостасотропосен*²⁶. Това прави възможно артикулирането на църковната истина за личността като *христологично* събитие, доколкото в Църквата тварната човешка ипостас получава по светотайнствен начин *нова ипостас* по Христа (*τὸ κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι*) – по израза на св. Николај Кавасила), т.е. придобива по благодат ипостасния начин на съществуване на Христос. Следователно еклисиалният език прави възможна една неметафизична богословска онтология за личността, в която човешкото персонално съществуване и идентичност се мислят в перспективата на *ипостасността*

²² Така например св. Максим вижда общността с нейните действия, език и ритуали, в което се проявява истината чрез евхаристийното присъствие на въплътения Логос по евхаристиен и еклисиален начин. Вж. св. Максим Исповедник, *Амбигва* (PG 91, 1285C-1288A).

²³ По темата за многобройните въплъщения на Логоса в богословието на св. Максим вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρwt. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία. Ἀθήνα, 1992, 62-70.

²⁴ Св. Максим Исповедник, *Глави за богословието и домостроителството на Сина Божий в плът II*, 25 (PG 90, 1149C-1152A); *Амбигва* (PG 91, 1129 CD).

²⁵ Вж. Лубардић, Б., *Хришћанство, инкултурација и биће књиге*, 105-106.

²⁶ Вж. пак там, с. 108.

или *персоналността* на Богочовека в Христос като еклисиална реалност.

Най-възвишеният смисъл на езика се открива в хоризонта на сотириологията. Доколкото църковният език отразява опита от спасението, той е *съ-битиен* и *сотириологичен* език, но едновременно с това и *еклисиологичен*, тъй като спасението е еклисиална реалност. В перспективата на теоеклисиалния персонализъм богословието гледа на една-единствена цел – целта, която дава на човека да търси потвърждение на личността не като *маска* или като *трагична фигура*, а като автентична личност, като историческа реалност²⁷. Следователно църковният език има функцията не просто да *говори* за личността, а да *изрази* истината, че Христос е осъществил самата *реалност* на личността и я прави *основа* и *ипостас* на личността на всеки човек. Сотириологичното измерение на църковния език позволява на богословието да се освободи от всички абстрактни метафизични концепти за личността и да *про-говори* църковната истина за личността като богочовешко и еклисиално *събитие*. Така човешката личност се мисли като *събитие* на непрестанно динамично напредване и израстване в живота в Христос в благодатния опит на Църквата, а самата христологична теория за личността придобива конкретен екзистенциално-сотириологичен смисъл и еклисиологична функционалност.

В перспективата на христологията езикът функционира като *икона* и *смисъл* на Христовото дело, което е есхатологичното преобразяване на творението като оцърковено Тяло Христово. Това означава, че църковният език е *иконичен*: той *иконизира* логоса на новия начин на съществуване на битието в Христос и истината за човека като ипостас κατὰ Χριστόν, като еклисиална ипостас. Става дума за една „иконологична църковна онтология на езика“²⁸ (според израза на о. Николаос Лудовикос), която може да изрази църковната истина за личността, като, от една страна, запази апофатическия хоризонт на антропологията, а от друга страна, ни доближи до диалогичното интерперсонално измерение на човешката персоналност в пространството на църковния опит. Това е възможно в евхаристийния опит на Църквата, където иконичният език изразява – именно като *иконизира* – църковната истина за човека не в рамките на някаква метафизична парадигма, а като жива личност, като иконично-еклисиална ипостас. В синергията с благодатта на Светия Дух човекът се преобразява от *маска* в интегрална *личност*, която *иконизира* есхатологичната пълнота на битието в Христос. В този смисъл иконичността на езика подчертава *есхатологичното* измерение на богословската онтология на личността, доколкото тя вижда пълнотата на персоналността в „края“ на есхатологичния диалог на Бога и човека в Христос.

Църковният език е носител на *логоса* на новото творение в Христос; той включва всички материални, исторически и социални измерения на човешкото съществуване, доколкото те са въведени мистагогично и са претворени в евхаристийното църковно Тяло Христово. Именно поради това този език е подчер-

²⁷ Вж. пак там, с. 119.

²⁸ Λουδοβίκος, Ν., Απο τις ονειροπολησεις..., σ. 349.

тано *прагматологичен* и това му измерение го прави проява на истината за онтологичното свързване на материалното и историческото битие с Христос, което може да бъде разбрано докрай само в контекста на еклицсиалния опит, т.е. от опита на евхаристийното общение в църковното Тяло Христово. Този църковен прагматологичен език предполага *всеобхватността* на познанието за Бога, човека и света и в него няма място за „частния език“ (философски или религиозен), който винаги остава „индивидуалистично себелюбиво отдалечаване от прагматологичното богатство на битието“²⁹. От перспективата на антропологията този прагматологичен църковен език би трябвало да може да изрази събитието на личността, която „възглавява“ всички телесни, природни, исторически и социални аспекти на човешкото битие, която е *топос* на срещата на цялото творение с Христос по благодат. Придържането към този прагматологичен език е залог за това богословието на личността да не се превръща в метафизична концепция, а да разкрие истината за личността като *събитие* – събитие христологично, еклицсиално, евхаристийно.

Доколкото тази онтология на езика има за свой *топос* Църквата, то богословието може да говори за една *еклицсиология на езика* като откриване и оправдаване в Църквата и в Евхаристията на цялата *истина* за новия начин на съществуване на битието в Христос, за логоса на еклицсиалния начин на съществуване. Този църковен език е наистина *прагматологичен* и *всеобхватен* и функционира като израз на цялата *реалност* на новия живот в Христос, на цялото материално-историческо битие в тайнствата на Църквата с върхова точка Евхаристията. В пространството на евхаристийния синаксис езикът има функцията да *оцърковява*, да *въвежда мистагогично* и да поддържа кинониното събиране на всички в съгласие с техните своеобразни лични харизми. Именно тази еклицсиологична функция на езика го *облагодатява* и *ологосява*: в опита на Църквата тварният човешки език се „преобразява“ чрез струенето на нетварните логосни енергии в нашите думи и език и именно това е функцията на изцеляването на падналите езици, които водят до забравата на битието.

Еклицсиологията на езика открива и неговото дълбоко *кинонино* измерение. Ако философията поставя с особена острота въпроса за връзката на езика с интерсубективността и интерперсоналността и го определя като *отношение с другия*, то Преданието на Църквата ни предлага да осмислим събитието на съ-съществуването и съ-живеенето с Христос и ближните (*другите*), т.е. събитието на диалогичното интерперсонално общение и взаимност на равнището на езика в рамките на еклицсиалния опит. В тази перспектива еклицсиалният език прави възможно откриването на истината за пълнотата на *мое* личностно съществуване в жертвеното съ-съществуване *със* и *заради* другия по евхаристиен начин във взаимността и общението на църковното тяло. Според св. Максим това е едно неизказано *общение* и *взаимност*, в която вече никой не съществува *заради себе си*, а всеки съществува *заради другите*³⁰ и определено можем да кажем, че именно този еклицсиален тропос на съществуване изразява

²⁹ Пак там, с. 349.

³⁰ Св. Максим Исповедник, *Мистагогия* 1, 3 (PG 91, 665 CD).

по най-автентичен начин църковната истина за личността. В тази перспектива еклисиалният език открива пространството, в което събитието на личността се отъждествява с евхаристийния начин на съществуване и живеене, с *еклисиалната ипостас* като екзистенциален предел на богословската истина за човека. Еклисиалният начин на съществуване създава един уникален антропологичен опит и знание за личността като *духовно събитие*, което се ражда в свободната среща и в жертвено *отдаване* на собственото битие на Д/другия в неизказаното общение и взаимност на любовта по евхаристиен начин. Това всъщност е хоризонтът на богословската теория за личността, която е *par excellence* еклисиална и евхаристийна и която поставя пред нас богословската отговорност за преоткриване на автентичния еклисиален език днес и сега.

АРЕОПАГИТИКА

Реч на г-н Джон Милтън в защита на свободния печат към парламента на Англия¹

[...]

[1. КНИГИТЕ СА ЖИВИ]

Не отричам, че за Църквата и гържавата е от изключителна важност да се проявява бдителност за поведението на книгите и хората; а след това и да се ограничават и затварят, да се въздава най-строга справедливост на онези от тях, които са сторили зло. Защото книгите не са свършено мъртви неща, но всъщност съдържат възможност за живот в себе си – толкова гейна, колкото е и гушата, която ги е износила; те даже съхраняват като във фиала по най-чист начин дейтелността и същността на живия интелект, който ги е отхранил. Аз зная, че книгите са толкова жизнени и толкова стихийно плодотворни, колкото и легендарните зъби на змея; че ако бъдат засети нашир и глъж, после могат да поникнат като въоръжени мъже.² И все пак, от друга страна, освен ако не сме изключително внимателни, да се погуби една добра книга е все едно да се погуби човек. Този, който убива човек, убива разумно същество, образа на Бог; онзи обаче, който унищожава добрата книга, убива самия разум – убива, така да се каже, образа на Бог право в окоето.³ Много хора живеят само за да обременяват земята под себе си; една добра книга обаче е драгоценната жизнена кръв на извисения гух, нарочно балсамирана и затворена в съкровищница за живот отвъд живота. Истина е, че никои век не може да възстанови живота (и вероятно това не е голяма загуба), но с хода на вековете рядко се възстановява отхвърлената и изгубена истина, а поради това цели народи страдат горчиво. Затова трябва да сме много внимателни по какъв начин преследваме живия труд на обществениците, как разливаме онзи отлежал човешки живот, съхранен и натрупан в книгите. Защото е ясно, че по този начин може да се извърши един вид човекоубийство, понякога да се понесе мъченическа смърт, а ако се отнася до целия тираж – един вид масово унищожение. В този случай екзекуцията не приключва с унищожаването на изначалния живот, ами погубва и онзи етеричен и пети еле-

¹ Преводът е извършен по: John Milton, *Complete Poems and Major Prose*, ed. Merrit Y. Hughes (New York: Odyssey Press, 1957), 720-731; със същото издание са съобразени и част от обяснителните бележки под линия по-нататък.

² Вж. Овидий, *Метаморфози* III, 101-111: „Ей пред героя Палада, закрилица негова, иде. // Слязла от въздуха тя, заповядва му да закопава // змейските зъби в земята за прираст на бъдното племе. // Кадъм набляга с ръка върху плуга, отваря бразда и // зъбите – посев човешки – послушно наръсва в земята. // Буците почнаха – кой би повярвал това? – да се движат, // изпод браздите растат върховете на копия първо, // шлемове после, поникват глави с пъстроцветни развени // гриви, след туй рамене и гърди, и ръце под доспехи. // Новият посев мъже щитоносци така избуюва, // както когато се тегли завеса на празнична сцена [...]” (Овидий, *Метаморфози*, прев. Георги Батаклиев (София: ИК „Народна култура”, 1974), 52-53; нататък: Овидий, *Метаморфози*).

³ Т.е. право в зеницата на окоето, която древната християнска традиция сравнява с ума като образ на Бог в човека.

мент⁴, гуша на самия разум, погубва по-скоро безсмъртието, отколкото живота. Но за да не бъде осъден за въвеждане на цензурата, докато ѝ се противопоставям, аз няма да се откажа от затруднението да се обърна към историята, която ще покаже какво е било сторено от древните и прочути гържави срещу тази неуредица до момента, в който планът за цензуриране не изпълнял на бял свят от реговете на инквизицията, не бил захванат от някои от нашите прелати и не заразил някои от нашите презвитери.

[2. ДРЕВНА АТИНА]

В Атина, където книгите и умовете винаги са били по-живи, отколкото във всяка друга част на Гърция, аз откривам единствено два вида писания, които са привличали вниманието на магистратите: такива, които са богохулни и безбожни, или такива, които клеветят. Така съдиите на Ареопага⁵ заповядали да се изгорят книгите на Протагор⁶, а самият той да бъде изгонен от града заради едно разсъждение, което започвало с признанието, че той не знае дали боговете съществуват, или не съществуват. А заради борбата с клеветничеството било разпоредено никои да не бъде опетняван поименно, какъвто бил обичаят в старата комедия⁷, а оттук можем да се досетим как те цензурирали клеветите. Тези мерки били достатъчни, както пише Цицерон, за да се обуздаят умовете на други безбожници и да се възпрат клеветниците, както се потвърдило по-късно.⁸ Срещу други секти и мнения, макар те да клонели към похотливост и към отричане на божественото провидение, не били предприемани никакви действия. Ето защо ние не четем, че Епикур⁹, [мислителите от] онази разпътна Киренска школа¹⁰ или безсрамните киници¹¹ с техните приказки някога са били подвеждани под отговорност според законите. Нито пък е писано, че съчиненията на старите комици са били преследвани, въпреки че играта им била забранена. А че Платон препоръчал съчиненията на Аристофан, най-необуздания сред тях, на своя царски ученик Дионисий¹², е добре известно и може да бъде простено, щом като св. Йоан

⁴ Т.е. квинтесенцията, петият стихийен елемент (редом със земята, водата, въздуха и огъня); етер или ефир.

⁵ Т.е. хълмът на Арес в древна Атина, където заседава върховното съдилище; оттук и заглавието на „Ареопагитика“, което прави алюзия с поне два текста: „Ареопагитик“ на атинския оратор Изократ (436 – 338 пр.Хр.) и неговата програма за възраждане на политическите идеали от времето на Солон и Клистен; и Деян. 17:18-34, където се свидетелства за речта, произнесена от св. ап. Павел пред древните атиняни в Ареопага.

⁶ Протагор от Абдера, древногръцки мислител, първият от големите софисти (ок. 480 – 411 пр.Хр.), вероятно осъден заради схващането, което Милтън посочва.

⁷ Т.е. старата атическа комедия, за която е характерно осмиването на публични фигури, както например се случва със Сократ в *Облаци* на Аристофан; вероятно действително ограничена със закон в Атина между 440/39 – 438/7 пр.Хр.

⁸ Препратка към Цицерон, *За природата на боговете* I, 63, където наказанието на Протагор се представя изобщо като мярка срещу безбожниците.

⁹ Древногръцки мислител (341 – 270 пр.Хр.), основоположник на епикурейството, което в този случай Милтън посочва като отрицателен пример за краен хедонизъм.

¹⁰ Т.е. последователите на Аристип от Кирена (435 – 356 пр.Хр.), според Милтън тук – също хедонисти.

¹¹ Т.е. последователите на Антистен от Атина (445 – 365 пр.Хр.), „киниците“ или „диниците“, които Милтън посочва като пример за безнравствен начин на живот.

¹² Става въпрос за един от двамата тиранични управници на Сиракуза – Дионисий Стари (ок. 430 – 367 пр.Хр.) или Дионисий Млади (ок. 397 – 343 пр.Хр.), които Платон лично наставлява в различни периоди от живота си.

Златоуст¹³, както се знае, е изучавал същия автор нощно време и е съумял да пречисти неприличното увлечение до най-вълнуваща проповед.

[3. ДРЕВНА СПАРТА]

Що се отнася до гругия прочут груг на Гърция, Лакедемон – като се има предвид, че неговият законодател Ликург бил толкова привързан към внимателното учение, че пръв пренесъл разпръснатите творби на Омир от Йония и изпратил поета Талес от Крит да смекчи и подготви спартанската враждебност с нежните си оди и песни, така че по-лесно да посее сред тях законността и гражданствеността¹⁴ – удивително е колко неучени и необмислени били жителите на този груг и как не се интересуваха от нищо груго освен от бойни подвизи. Те нямали нужда от никакво цензуриране на книги, защото презирали всичко с изключение на собствените си лаконически апофтезми¹⁵ и използвали най-гребния повод, за да прогонят Архилох¹⁶ от груга си – вероятно защото съчиненията му били по-възвишени от онова, което собствените им военни балади и песни били в състояние да постигнат, или пък заради неприличната му поезия; но в това отношение самите те не се отличаваха с особени задръжки и били също толкова разпуснати в безразборните си връзки. Ето защо и Еврипид казва в *Андромаха*, че нито една от техните жени не била целомъдрена.¹⁷ Толкова е достатъчно, за да ни осветли какви видове книги били забранени сред гърците.

[4. ДРЕВЕН РИМ]

Също и римляните, които в продължение на много векове познавали само суровия военен живот и много приличали на спартанци, не знаели за учеността нищо освен онова, което Дванадесетте таблици и събранието на жреците с техните авгури и фламици им преподавали за религията и законите.¹⁸ Те до такава степен не познавали никакви груги неща, че когато Карнеад и Критолай пристигнали заедно със стоика Диоген¹⁹ като посланици в Рим и използвали случая, за да

¹³ Християнски мислител, патриарх на Константинопол и вселенски учител на Църквата (347 – 407). Според една забележка в първото печатно издание на Аристофановите комедии от 1498 г. св. Йоан Златоуст бил голям почитател на Аристофан и дори държал препис от съчиненията му под възглавницата си.

¹⁴ Вж. Плутарх, *Успоредни животописи*, „Ликург“ IV, 5; Плутарх свидетелства, че Ликург натоварил с тази мисия лирическият поет Талес от Крит.

¹⁵ Т.е. кратките максими, на които лакедемонците отдавали предпочитание; оттук „лаконичен“ – кратък, сбит, малословен.

¹⁶ Древногръцки лирически поет от VII в. пр.Хр.

¹⁷ Срв. Еврипид, *Андромаха* 596-600: „Че те от малки хукват по палестрите, // навън от къщи! Заедно с момчетата // с оголени бедра и със разпасани // нехайно дрешки тичат, състезават се – // съвсем не одобрявам тия работи!“ (прев. Тамара Петринска; Еврипид, *Трагедии*, прев. Доротея Табакова, Тамара Петринска (София: Ерго, 2012), 140).

¹⁸ Закон на дванадесетте таблици (V в. пр.Хр.) – първият писмен законодателен кодекс в древен Рим, впоследствие основа на цялото римско право; фламици – върховни жреци на държавните божества; авгури – жреци птицагадатели.

¹⁹ Скептикът Карнеад (214 – 129 пр.Хр.), перипатетикът Критолай (ок. 200 – 118 пр. Хр) и стоикът Диоген (ок. 230 – 150 пр.Хр.) посещават Рим през 155 г. пр.Хр. и протестираат срещу наложена глоба, която атиняните трябвало да заплатят за разрушаването на Оропос; вж. Плутарх, *Успоредни животописи*, „Марк Катон“ XXII, 1.

запознат града със своята философия, самият Катон Цензор²⁰ ги запоздравява в съблазнителство и убедил Сената бързо да ги освободи и да прогони всички атически бърборковци вън от Италия. Но Сципион²¹ и други сред най-благородните сенатори устояли на Катон и сабинската му непреклонност, почитали и се възхищавали на мъжете. А самият цензор най-сетне, в напреднала възраст, започнал да изучава онова, срещу което по-рано се борел толкова усърдно. И все пак по същото време Невий и Плавт, първите латински комици, напълнили града със сцени, заимствани от Менандър и Филемон.²²

Тогава започнало да се мисли какво да се прави с клеветническите произведения и автори. Така Невий бързо бил изпратен в затвора заради необузданото си перо и трибуните го освободили чак след като се отказал от гумите си. Четем също, че при Август клеветническите писания били изгаряни, а авторите им – наказвани.²³ Без съмнение същата строгост е била прилагана и за нечестивите писания срещу почитаните от тях богове. С изключение на тези два случая, магистратите не се занимавали с онова, което се случвало в света на книгите. Ето защо Лукреций, без да се притеснява, учи Мемий²⁴ на своето епикурејство в стихове и получил честта да бъде издаден повторно от Цицерон, този велик отец на държавата, макар самият [Цицерон] да оспорва схващанията му в собствените си съчинения. Нито пък острата сатира или голата откровеност на Луцилий, Катул или Флак²⁵ била забранена от някого.

Що се отнася до държавните дела, историята на Тит Ливий, макар да възхвалявала страната на Помпей, не била забранена от Октавий Цезар, който бил от другия лагер.²⁶ А че самият Назон, след като остарял, бил заточен от него заради покварените стихове, които съчинил в младостта си, то причината за това остава неясна и свързана с държавнически съображения.²⁷ Освен това самите книги не били нито забранени, нито иззети. Оттук нататък в Римската империя няма да открием нищо различно от тирания и това няма защо да ни учудва, щом като добрите книги били забранявани по-често от лошите. И така, смятам, че бях достатъчно изчерпателен в представянето на онези писания, които според гревните били наказуеми. Като изключим тях, по отношение на всякакви други

²⁰ Марк Порций Катон (234 – 149 пр.Хр.), който според Плутарх от самото начало недолюбва Карнеад, Критон и Диоген, защото смятал, че печелят славата си с празни думи, а не с дела; вж. пак там, XXII, 4.

²¹ Публий Корнелий Сципион (184 – 129 пр.Хр.), римски политик и военачалник, завоевател на Картаген.

²² Става въпрос за римския епически поет Гней Невий (ок. 270 – 201 пр.Хр.) и комика Плавт (254 – 184 пр.Хр.), които заимстват от древногръцките комици Менандър (342 – 291 пр.Хр.) и съперника му Филемон (ок. 361 – 263 пр.Хр.).

²³ Според Тацит (*Анали* I, 72) Октавиан Август (63 пр.Хр. – 14 сл.Хр.) пръв започнал да преследва клеветническите книги със закон.

²⁴ Става въпрос за епикуреец Тит Лукреций Кар (98 – 55 пр.Хр.), който посвещава философската си поема *За природата на нещата* на своя покровител Гай Мемий Гемел, римски оратор и поет от I в. пр.Хр.

²⁵ Става въпрос за сатиричните работи на Гай Луцилий (180 – 103 пр.Хр.), Гай Валерий Катул (84 – 54 пр.Хр.) и Квинт Хораций Флак (65 – 8 пр.Хр.).

²⁶ Милтън препраща към част от *Историята на Ливий*, която не е запазена; в *Анали* IV, 34 обаче Тацит действително свидетелства, че Ливий възвеличил Помпей до такава степен, че Октавий го нарекъл „Помпеански“, но въпреки това продължил да другарува с него.

²⁷ Публий Овидий Назон (43 пр.Хр. – 18 сл.Хр.) е заточен в Томи (днешна Констанца), където и умира; традиционно се смята, че причината за това е била интрига с правнучката на императора Юлия.

разсъждения имало пълна свобода.

[5. ПЪРВИТЕ ХРИСТИЯНСКИ ИМПЕРАТОРИ]

По същото време императорите били вече християни и не намирам, че в това отношение те са постъпвали по-строго в сравнение с вече утвърдената практика. Книгите на онези, които те смятали за видни еретици, били проучвани, опровергавани и осъждани на общите събори, но не и забранявани или изгаряни по волята на императора, преди това [обсъждане] да се случи. Що се отнася до работите на езическите автори – освен ако не съдържали явни хули срещу християнството, както е при Порфирий и Прокъл²⁸ – за тях не съществувала забрана, която да може да се посочи, до около 400 г., когато на Картагенския събор²⁹ на самите епископи било забранено да четат книгите на езичниците, въпреки че им било позволено да четат еретиците; докато по-рано други, напротив, се колебаели много повече за книгите на еретиците, отколкото за тези на езичниците. А че до към 800 г. гревните църковни събори и епископи имали обичая само да обявяват кои книги не са препоръчителни, но без да разпореждат нищо повече, и да оставят на съвестта на всекиго да чете или да не чете, за това свидетелства падре Паоло, великият разобличител на Тридентския събор.³⁰

[6. ПАПИТЕ]

След това време папите на Рим, които били заграбили със собствените си ръце каквото им изнасяло в политическото управление, разширили властта си над очите на хората (както вече били сторили по-рано по отношение на мислите им), като изгаряли и забранявали да се чете онова, което не им харесвало. Наистина, те първоначално били снизходителни в цензурата си и книгите, с които постъпили по този начин, не били много; докато папа Мартин V не само забранил, но бил първият, който наказал с отлъчване четенето на еретични книги с една своя була.³¹ По това време [ученията на] Уиклиф и Хус, които станали твърде опасни, първи подтикнали папския говор към по-строга политика на забрани. Папа Льв X³² и приемниците му следвали този път, докато Тридентският събор и испанската инквизиция с общи усилия не създали или не усъвършенствали онези каталози и забранителни списъци, които разравят вътрешностите на мнозина добри стари автори с оскверняване по-лошо от всяко друго, което би могло да се извърши върху гробните им места.

²⁸ Двама от най-бележитите представители на късния неоплатонизъм (съотв. 233 – 305 и 412 – 485).

²⁹ Между 397 и 412 г. в Картаген са проведени няколко църковни събора; точно кой от тях има предвид Милтън, тук остава неясно.

³⁰ Големият контрареформационен Тридентски (Трентски) събор (1545 – 1563 г.) е натоварен със задачата да изработи ясни определения на римокатолическото вероизповедание в отговор на новите учения на протестантизма; „великият разобличител“ на събора тук е венецианският духовник Паоло Сервита (Пиетро Сарпито, 1552 – 1623), автор на антипапската *История на събора в Тренто*.

³¹ Това папа Мартин V (1417 – 1431) извършва с булата *Inter cunctas* от 22 февруари 1418 г., която осъжда последователите на Уиклиф и Хус; документът е публикуван по време на събора в Констанц (1414 – 1418 г.), който осъжда Ян Хус и го предава на светската власт през лятото на 1415 г.

³² Льв X е папа от 1513 до 1521 г.

При това те не се ограничавали само с еретичните работи, но осъждали със забрана или направо включвали в новото чистилище на забранителния списък всяко нещо, което не им било по вкуса. За да усилят величината на посегателството, тяхното последно изобретение било да разпоредят, че никоя книга, памфлет или съчинение не може да се отпечата (сякаш св. Петър им е поверил от Рая също и ключовете от печатарската преса) без одобрението и позволенията на двама или трима лакоми монаси. Например:

Нека канцлерът Чини благоволи да презледа дали в настоящата работа се съдържат неща, които да не позволяват нейното отпечатване. Винченцо Рабата, викарий на Флоренция

Видях настоящата работа и не намерих нищо, което е противно на католическата вяра и на добрите нрави, в свидетелство на което прилагам и т.н. Николо Чини, канцлер на Флоренция

Като се има предвид предходното, разрешава се отпечатването на настоящата работа на Даванцати. Винченцо Рабата и т.н.

Може да се отпечата. Брат Симон Момпеи г'Амелия³³

Те със сигурност имат самоувереността, че дори някой да успее да се измъкне от затвор в бездънна яма, тяхното четирикратно заклинание ще го върне обратно там. Страхувам се, че следващата им идея ще бъде да вземат в свои ръце лицензирането на онова, за което се говори, че било сред неосъществените намерения на Клавдий.³⁴ Благоволете да видите друга от техните форми – римския печат:

*Imprimatur*³⁵, ако се стори угодно на почитаемия Настоятел на Св. гворец. Белкастро, наместник

Imprimatur, брат Николо Родолфи, Настоятел на Св. гворец.

Понякога на плаката само на една заглавна страница може да се види как пет *imprimatur*-а, докато се ласкаят взаимно и се покланят един на друг с монашески поклони, обсъждат дали писанията на автора, който стои объркан в дъното на страницата, трябва да се отпечатат или пък да бъдат изтрети. Това са красивите ектеници, това са драгоценните антифони, които напоследък омагьосаха нашите прелати и техните капелани с хубавото ехо, което правят. Накараха ни и да оглуеем в такава степен, че весело да ги имитираме с лордски *imprimatur*-и: един от Ламбетския гворец³⁶, друг от западната страна на „Св. Павел“³⁷ – толкова глупава католически, че разпоредителната дума все още се изписва на латински. Сякаш учената писалка не пуска мастило, когато не пише на латински; или, може би, както си мислят те, защото никои народен език не е достоен, за

³³ Става въпрос за За английската схизма на флорентинеца Бернардо Даванцати (1529 – 1606).

³⁴ Има се предвид свидетелството на Светоний (Дванадесете цезари V, 32), според което Клавдий обмислял да издаде едикт, с който да разреши свободното изпускане на газове на маса при подуване на корема.

³⁵ Букв. „нека да се отпечата“; от *imprimo* (лат.) – натискам, отпечатвам, гравирам.

³⁶ Т.е. резиденцията на архиепископа на Кентърбъри.

³⁷ Т.е. входът на катедралната църква на епископа на Лондон.

да изрази самомнителната чистота на един *imprimatur*; или по-скоро, както се надявам, защото нашият английски, език на мъже прочути и славни в погвизите на свободата, няма да успее лесно да намери достатъчно раболепни букви, с които да изпише една готолкова диктаторска гързост.

[7. ЦЕНЗУРАТА Е ИЗОБРЕТЕНИЕ НА РИМСКИЯ КАТОЛИЦИЗЪМ]

Ето така вие имате пред себе си изобретателите на първоначалната цензура на книгите, съвършено разкрити и родословно погредени в права линия. Както може да се види, ние не сме я получили [т.е. цензурата] от никоя гревна гържава, граг или църква; нито от някоя разпоредба на нашите прадеди в гревността или в по-късно време; нито по силата на някакъв нов обичай или от някой реформиран граг или църква в чужбина, но от най-антихристиянския събор и от най-тираничната инквизиция, която някога е провеждала разследвания.

До това време книгите винаги са били приемани в света свободно като всяко друго новородено; плодът на ума не е бил възпиран повече от плода на утробата; никоя ревнива Юнона не е стояла със скръстени нозе край раждането на духовната рожба на някого³⁸; а окажело ли се чудовище, то кой би отрекъл, че с право е било изгаряно или захвърляно в морето? Но че една книга, поставена в по-ужасно положение и от грешната гуша, трябва да се изправи на съд, преди да се е родила, и да бъде съдена в тъмнина от Радамант и неговите колеги³⁹, преди да се е появила на белия свят – това е било нечувано до времето, в което онази потайна несправедливост, предизвикана и притеснена при първата поява на Реформацията, потърсила нови чистилища и нови агове, където да запрати нашите книги заедно със собствените си прокълнати [грешници]. Това била вкусната мръвка, така услужливо откъсната и грозно изимитирана от нашите инквизиторстващи епископи и съпътстващите ги минорити, техни капелани. Че вие не харесвате явните автори на тази лицензионна наредба и че техните коварни намерения са били далеч от мислите ви, когато сте я предложили и приели, това всички хора, които познават почтеността на действията ви, ще разберат с готовност.

Но някои ще кажат: какво от това, че изобретателите са лоши, когато самото нещо може би е добро? Може и да е така; но ако то не е някакво дълбокомислено откритие, а нещо очевидно и по силите на разума на всеки човек, и все пак най-мъдрите гържави през всички векове и във всякакъв случай са пропускали да го използват, а най-измамните съблазнители и потисници сред хората били първи-

³⁸ Вж. Овидий, *Метаморфози IX*, 296-304 и разказа за жестокостта, която Юнона от ревност проявила към Херкулесовата майка Алкмена: „Стона ми чула едва, пред вратата на двора приседна // и колената кръстоса – въз дясното лявото сложи, // пръстите плътно преплете един в друг, така да попречи // на рождеството. Магесни слова шепнешком тя промълвя // и рождеството, започнало вече, магията спира. // Аз се надигам и хуля напразно, загубила разум, // Юпитер неблагодарен, проклинам живота си клета – // твърдия камък да трогна. [...]” (прев. Георги Батаклиев; Овидий, *Метаморфози*, 185).

³⁹ Т.е. Радамант, Минос и Еак, съдници на душите в подземното царство на Хадес.

те, които се захванали с него с единствената цел да възпрепятстват и спрат първоначалния възход на Реформацията, то аз съм сред онези, които вярват, че да се открие някаква добра употреба на подобно изобретение е въпрос на алхимия, по-изкусна и от онази, която Лулий⁴⁰ някога е познавал. С тези разсъждения гържа само да покажа, че тя [т.е. цензурата] заслужено може да се смята за опасен и подозрителен плод заради гървото, което я е родило – поне докато не успее да изследвам нейните качества едно по едно. Но най-напред трябва да довърша, както беше предложено, с това, което трябва изобщо да се мисли за четенето на книги от всякакъв вид, и дали оттук не произтича повече полза, отколкото вреда.

[8. БИБЛЕЙСКИ И СВЕТОТЕЧЕСКИ ПРИМЕРИ]

Няма да се загълбавам в примера на Моисей, Даниил и Павел, които били изключително вещи в знанието на египтяните, халдейците и гърците, което вероятно е било невъзможно без четене на всякакви видове книги⁴¹; особено що се отнася до Павел, който не намерил за скверно да вмъкне в Св. писание изречения от трима гръцки поети, сред тях и един трагик.⁴² Въпросът вълнувал и понякога противопоставял и древните учители [на Църквата], но с голямо предимство за тези, които утвърждавали, че [да се четат всякакви книги] е както законно, така и полезно. А после това станало очевидно ясно, когато Юлиан Апостат, най-изтънченият враг на нашата вяра, издал разпореждане, което забранявало на християните да изучават езическите автори,⁴³ защото, казал той, [християните] ще ни прободат със собствените ни оръжия и ще ни победят със собствените ни изкуства и науки. И наистина, християните били поставени в толкова затруднено положение и по този лукав начин възникнала такава опасност да пропаднат в пълно невежество, че двамата Аполинарии на граго сърце били готови, така да се каже, да изковат всичките седем свободни изкуства направо от Библията, като я сведат до различни форми на речи, поеми, диалози, дори до форма на нова християнска граматика.⁴⁴ Но, пише историкът Сократ⁴⁵, Божието провидение свършило по-добра работа от Аполинарий и сина му, като премахнало този безпросветен закон заедно с живота на онзи, който го въвел.

А после [Аполинарий и синът му] твърдели, че на гръцката наука е нанесено

⁴⁰ Раймонд Лулий (или Рамон Лул, 1234 – 1315) – каталонски философ и писател, особено известен със съчиненията си в областта на алхимията и медицината.

⁴¹ Спорни свидетелства за това има съответно в Деян. 7:22, Дан. 1:17 и Деян. 17:28.

⁴² Милтън има предвид вероятните препратки към Арат от Сол (ок. 315 – 245 пр.Хр.) в Деян. 17:28 („както и някои от вашите стихотворци са казали: 'Негов сме и род'“); към Еврипид или Менандър в I Кор. 15:33 („лоши беседи развалят добрите нрави“); и към Епименид (VII в. пр.Хр.) в Тит. 1:12 („Един от тях, прорицател техен, бе казал: критяни са винаги лъжци, зли зверове, лениви търбуси“).

⁴³ Става въпрос за „училищния едикт“ от 362 г., с който Юлиан Апостат (331 – 363) на практика забранява на християните да упражняват преподавателска дейност.

⁴⁴ Вследствие на Юлиановия едикт Аполинарий от Александрия (IV в.) и неговият син Аполинарий Лаодикийски (†390) се захванали със съставяне на християнски учебници по граматика и с преработване на библейски книги в различни класически форми.

⁴⁵ Сократ Схоластик (ок. 385 – 440), автор на *Църковна история*; Милтън препраща към кн. III, гл. 18, която разказва за смъртта на Юлиан по време на битката край Ктезифон.

огромно поражение и смятали това за по-подкопаващо и разрушително за Църквата от явните жестокости на Деций и Диоклециан.⁴⁶ И вероятно със същите политически намерения дяволът бичувал насън св. Йероним⁴⁷, който четял Цицерон по време на Великия пост (в противен случай всичко е било бълнуване, погхранено от треската, която го измъчвала тогава). Защото, ако ангел е извършил наказанието, той е постъпил явно несправедливо, освен ако не го е сторил заради суетата и прекомерното възгъбяване в цицеронизми, а не заради самото четене: първо, защото така е наказал [св. Йероним] заради сериозния Цицерон, а не заради лекомисления Плавт, за когото той признава, че е чел неотдавна; второ, защото е наказал него, но е оставил толкова много гревни отци да се занимават със същите приятни и пълни занимания, но без камшика на подобно възпитателно видение: готолкова, че Василии⁴⁸ ни учи, че от „Маргит“, една изрива поема на Омир, която вече не съществува, може да се извлече полза.⁴⁹ А защо тогава със същата цел [да няма полза] и от италианския романс „Морганте“⁵⁰?

Но ако се съгласим, че можем да се доверяваме на видения, има едно, което е записано от Евсевий⁵¹, много по-старо от разказа за Йероним го монахинята Евстохия, при това в него няма нищо за никаква треска. Към 240 г. Дионисий Александрийски⁵² имал славно име в Църквата заради благочестието и учеността си и искал да бъде полезен срещу еретиците, като се запознае с книгите им. Тогава един презвитер хубаво обременил съвестта му, [като го запитал] как смее да се обръща към такива покварени съчинения. Достойният мъж, понеже не желал да обижда никого, започнал да спори със себе си за това, което трябвало да мисли. Тогава внезапно едно видение, изпратено от Бог (така се твърди в собственото му писмо), го подкрепило със следните думи: „Чети всякакви книги, които попаднат в ръцете ти, защото ти можеш и да отсъждаш справедливо, и да изследваш всяко нещо“. С това откровение той бързо се съгласил, както признава, защото то съответствало на онова на апостола към солуняните: „Всичко изпитвайте, о доброто се гържете“⁵³.

Той е могъл да добави и друго забележително изказване на същия автор: „За чисти всичко е чисто“⁵⁴ – не само меса и питеята, но също и всякакви видове

⁴⁶ Става въпрос за християнските гонения по време на императорите Деций (249 – 251) и Диоклециан (284 – 305), които църковната история помни като особено жестоки.

⁴⁷ Християнски писател, тълкувател и преводач на Библията на латински език, един от великите учители на Запада (ок. 340 – 420). Историята, към която Милтън препраща, е разказана в неговото *Писмо XVIII*, „Към Евстохия за девствеността“.

⁴⁸ Св. Василий Велики (ок. 329 – 379) – християнски мислител, епископ на Кесария и вселенски учител на Църквата; според Сократ Схоластик (*Църковна история* IV, 21), за да се подготви за християнски апологет, младият св. Василий най-напред изучавал езическите автори в Атина.

⁴⁹ Според Аристотел (*Поетика* 1448b-1449a) Омир пръв показал чертите на комедията, като изобразил в драматическа форма не хулното, а смешното в „Маргит“, която се отнася към комедията така, както *Илиада* и *Одисея* – към трагедията.

⁵⁰ Хумористична поема от Луиджи Пулчи, публикувана през 1481 г.

⁵¹ Евсевий Кесарийски (ок. 260 – 340), автор на *Църковна история* (Милтън препраща към кн. VII, гл. 6).

⁵² Дионисий Александрийски (ок. 190 – 265), един от най-видните богослови на III в. и епископ на Александрия след 247 г.

⁵³ I Сол. 5:21 (всички библейски цитати са дадени според българския синодален превод).

⁵⁴ Тит 1:15.

знание, добро или лошо. Знанието не може да осквернява, не могат съответно и книгите, освен ако волята и съвестта не са осквернени. Защото книгите са като месата и ястията: някои са добри, а други – лоши. И все пак Бог в неапокрифно видение е казал, без да прави изключение: „Стани, Петре, заколи и яж”⁵⁵, като е оставил избора на личната преценка на всеки човек. За един болен стомах здравословните меса се различават малко или изобщо не се различават от нездравословните; а и най-добрите книги могат да се приложат за постигане на лоши цели от един нечист ум. Лошите меса едва ли ще нахранят добре някого, дори да е в цветущо здраве; но именно тук е особеното на лошите книги, че за един благоразумен и разсъдлив читател те служат в много отношения: да разкриват, да опровергават, да предупреждават и да показват с примери.

Какъв по-добър свидетел за това бих могъл да намеря от най-прочутия сред учените мъже на тази земя, един от вас, които сега седите в Парламента – мистър Селдън⁵⁶. Неговият труд върху естественото и общественото право доказва – не само чрез велики авторитети, събрани на едно място, но и чрез изтънчени разсъждения и доказателства с почти математическа точност – че всички мнения, също и погрешните, знайни, четени и съпоставяни, са от изключителна полза и помощ за бързото постигане на онова, което е най-истинно.

Затова аз смятам, че когато Бог е облекчил всеобщата диета на човешкото тяло, като е запазил само правилата на въздържанието, той е оставил на свободния избор също и диетата и храненето на ума, така че всеки зрял мъж да може да упражнява собствените си способности, които са развити най-добре. Колко велика добродетел е умереността, колко голямо значение има тя през целия живот на човека! И все пак Бог без специален закон или разпореждане поверява грижата за един толкова велик дълг изцяло на съвестта на всеки възрастен човек. И затова се смята, че когато самият Той хранел евреите от небесата, онзи гомор, който бил дневната дажба от манна за всеки човек⁵⁷, бил повече от цели три ястия, които биха могли да заситят и най-здравия лакомник. Защото Бог не използва онези неща, които влизат в човека, а не излизат от него и следователно не го оскверняват, за да ни гържи във вечното детство на послушанието, ами се доверява на хората чрез дара на разума, така че всеки да решава сам за себе си. Толкова малко работа би останала за проповедниците, ако за онези неща, които досега са били напътствани чрез увещания, имаше закон и строго принуждение. Соломон ни предупреждава, че твърде много четене е изтощително за плътта⁵⁸, но нито той, нито някой друг боговъдхновен автор не казва, че това е нередно: защото, ако Бог искаше да ни ограничи в него, би било по-полезно да ни каже, че е нередно, а не изтощително.

Що се отнася до изгарянето на онези ефески книги от покръстените от св.

⁵⁵ Деян. 10:13.

⁵⁶ Става въпрос за Джон Селдън (1584 – 1654) и неговата работа *За естественото право и правото на народите според учението на евреите от 1640 г.*

⁵⁷ Вж. Изх. 16:16.

⁵⁸ Вж. Екл. 12:12.

Павел⁵⁹, трябва да се отговори, че книгите са били магически – така казва древносирийското [обяснение]. Това е било лично действие, доброволно действие и ние доброволно можем да му подражаваме – хората в разказание изгорили онези книги, които били лично техни. Примерът не показва нищо за участието на магистрати: онези хора злоупотребявали с въпросните книги, възможно е други да са ги чели по някакъв полезен начин.

[9. ЗА НУЖДТА ОТ ПОЗНАВАНЕ НА ДОБРОТО И ЗЛОТО]

Ние знаем, че доброто и злото израстват в този свят почти неразделно; че познаването на доброто е толкова свързано и преплетено с познаването на злото и толкова мъчно се различава от него поради много коварни прилики, че даже онези размесени семена, които били възложени като вечна работа на Психея, за да ги разделя и подрежда по вид, не били по-разбъркани.⁶⁰ Познаването за добро и познаването за зло навлезли в света като близнаци, след като бил усетен вкусът от кората на една ябълка. И вероятно в това се състои осъждането на Адам за познаването на добро и зло – да познава доброто чрез злото.

Щом като следователно настоящото състояние на човека е такава, то каква мъдрост би могла да се избере, на каква непорочност би могло да се отдаде предпочитание, без да се познава злото? Този, който може да възприеме и избере порока с всички негови клопки и привидни удоволствия и все пак да се въздържи, да отличи, да предпочете онова, което е истински по-добро, той е истинският християнски воин. Не мога да възхвалявам скитащата се отшелническа добродетел, която не се упражнява и не е задъхана от изтощение, която никога не се впуска в битка и вижда своя противник, но се измъква от състезанието, в което трябва да се надбягва в прах и пот за безсмъртна награда. Със сигурност в света ние носим не невинност, а по-скоро нечистота. Това, което ни пречиства, е изпитание, но то изпитва чрез своята противоположност. Следователно онази добродетел, която е млада и неопитна в съзерцаването на злото и го отхвърля, без да познава големите неща, които порокът обещава на своите последователи, е само празна, но не и чиста добродетел – нейната белота е повърхностна. Затова и нашият мъдрец и задълбочен поет Спенсър⁶¹, когото се осмелявам да смятам за по-добър учител от Скот или от Аквина⁶², като описва умереността в лицето на Гайон, прекарва него заедно със съпътстващия го поклонник през пещерата на Мамон и през жилището на земните наслаждения, за да може той да види и да знае, но все пак да се въздържи.⁶³

Щом като следователно познаването и изследването на порока в този свят

⁵⁹ Вж. Деян. 19:19.

⁶⁰ Милтън препраща към Апулей, *Златното магаре* V (22), където ревнивата Венера поставя на Психея непосилна задача да раздели по вид струпани накуп семена от пшеница, ечемик, мак, овес и леща до залез слънце; Психея, която вече била спечелила любовта на Купидон, се справя благодарение на помощта на състрадателните мравки.

⁶¹ Едмънд Спенсър (1552 – 1599), автор на недовършената поема *Кралицата на феите* от 1590 – 1596 г.

⁶² Т.е. от средновековните схоластици Джон Дънс Скот (1266 – 1308) и Тома от Аквино (1224 – 1274).

⁶³ Милтън препраща към *Кралицата на феите* II, 7, „Легенда за сър Гайон или за умереността“ на Спенсър.

е толкова важно за изграждането на човешката добродетел, а търсенето на заблуждението – за потвърждаване на истината, то как бихме могли по-сигурно и по-безопасно да се впуснем в обиталищата на греха и лъжата, ако не чрез четене на всякакъв вид трактати и слушане на всякакъв вид разсъждения? Именно това е ползата, която може да се придобие от безразборното четене на книги.

Но сред вредите, които могат да произтекат оттук, обикновено се посочват три вида. Първо, съществува опасение от разпространение на заразата. В такъв случай обаче всички човешки познания и спорове по религиозни въпроси, даже и самата Библия, трябва да се премахнат от този свят: защото те често се отнасят към богохулството без загриженост, описват плътските усещания на покварени люде по начин, който не е лишен от изящество, разказват как най-светите хора са мърморили срещу Провидението чрез всички аргументи на Епикур; в други важни спорове пък отговарят съмнително и неясно за обикновения читател. Попитайте например един талмудист какво го тревожи в скромното му маргинално кери, че даже Моисей и всички пророци не могат да го убедят да произнесе написаното в хетива.⁶⁴ Именно поради тези причини всички знаем, че папистите поставят Библията на първо място сред забранените книги.⁶⁵ След това трябва да бъдат премахнати и [съчиненията на] най-древните църковни отци, например [на] Климент Александрийски⁶⁶ и онази книга на Евсевий за евангелска подготовка⁶⁷, която превежда ушите ни през поредица от езически сквернословия относно приемането на Евангелието. Кои не смята, че Иринеи, Епифаний, Йероним и други разкриват повече ереси, отколкото опровергават, и много често [отхвърлят] като ерес по-вярното схващане⁶⁸?

Нито пък има някакъв смисъл за тези и за всички езически автори, с които е обвързан животът на човешката ученост и които разнасят най-ужасни зарази (ако изобщо трябва да се мисли по такъв начин), да се каже, че са писали на непознат език, доколкото ние сме уверени, че тези езици се знаят и от най-лошите люде, които са най-способни и старателни в разпространяването на отровата, от която пият – преди всичко във владетелските дворове, като ги запознават с най-върховните удоволствия и със задълбочени проучвания на греха. Така вероятно е правил онзи Петроний, когото Нерон нарекъл свой арбитър, ръководител на пиршествата⁶⁹, и всеизвестният развратник от Арцео⁷⁰, от

⁶⁴ Хетив – талмудически текст с крайно съмнително значение; кери – маргинален коментар, в който приемливото значение на хетива се обяснява по подходящ начин.

⁶⁵ Намек за двусмислената забрана за превеждане на Библията на народни езици, въведена от папа Инокентий III (1198 – 1216) през 1199 г.

⁶⁶ Климент Александрийски (ок. 150 – 215) – християнски апологет, един от първите, които съчетават новата християнска мъдрост с класическото философско наследство.

⁶⁷ Става въпрос за апологетичното съчинение *Евангелска подготовка* на Евсевий Кесарийски.

⁶⁸ Става въпрос за *Против ересите на Иринеи Лионски* (ок. 140 – 202), *Изложение на ересите на кипърския епископ св. Епифаний* (ок. 310 – 403) и множеството полемични работи на бл. Йероним.

⁶⁹ *Arbiter elegantiarum*, т.е. арбитър на изящното, съдия на добрия вкус; според свидетелството на Тацит (*Анали XVI, 18*) императорът приел Петроний сред приближените си и смятал за изящно само онова, което той одобрявал.

⁷⁰ Става въпрос за сатирика Пиетро Аретино (1492 – 1556), който имал навика да пише оскърбителни творби срещу заплащане.

когото италианските царедворци се страхували, но същевременно ценели. В името на бъдещите поколения не споменавам името на онзи, когото развеселеният Хенри VIII нарекъл свой наместник в ада.⁷¹ По този кратък път цялата зараза, която чуждите книги могат да привнесат, ще достигне до народа много по-лесно и по-бързо, отколкото едно индийско пътешествие – независимо дали се пътува от северната страна на Китай на изток или от Канада на запад – докато нашата испанска цензура прогължава така жестоко да запушва устата на английския печат.

Но от друга страна, заразата, която идва от книги, които се занимават с религиозни спорове, е по-рискована и опасна за учените, отколкото за неуките. И все пак тези книги трябва да бъдат разрешени и освободени от лиценз. Ще бъде трудно да се посочи някой неук човек, който някога е бил съблазнен от папистка книга на английски език, освен ако тя не му е била предварително преведена и разяснена от някого от църковния клир. Наистина, всички такива трактати, независимо дали са истинни или лъжливи, са като пророчеството на Исая, което един евнух не може да разбере, без някой да го ръководи. Но колко от нашите свещеници и учители са били покварени от изучаване на съчиненията на йезуитите и сорбонистите и колко бързо са успявали да разпространят тази поквара сред народа – в това отношение нашият опит е и скорошен, и горчив. Той не е забравен, откак съобразителният и забележителен Арминий беше покварен само от прелистването на едно анонимно разсъждение, съчинено в Делфт⁷², което той първоначално взел в ръце, за да опровергае.

Като виждам следователно, че тези книги, които най-вече могат да покварят живота и [християнското] учение, са многобройни и няма как да се забранят, без да пропагнат знанието и всички умения за водене на спорове; че за тях най-вече и без да се бавят, разбират изучените люде, от които останалите бързо могат да получат всичко, което е еретично или развратно; че лошите нрави могат да се усвоят съвършено и без книги, по хиляди други начини, които не могат да се възпрат; че лошото учение може да се разпространи не чрез книги, а чрез напътствията на учител, който може да го стори и без да пише, значи и без да се интересува от забраните: [като виждам всички тези неща] аз не съм в състояние да разбера по какъв начин това хитроумно начинание с цензурата може да се различи от празните и невъзможни опити. Онзи, който се отнася благоразположено [към казаното готук], няма как да не я оприличи [т.е. цензурата] на подвига на Юначагата, който решил да затвори гарваните в двора си, като хлопне портата.

Освен това има и друго затруднение: ако учените мъже са първите получатели на книгите и първите разпространители на порока и заблуждението, то как може да се има доверие на цензорите, освен ако не им предоставим богатта на незаблудимостта и непокваримостта, или пък ако самите те не допуснат,

⁷¹ Става въпрос за сяр Френсис Брайън (1490 – 1550), който без колебание предал своята братовчедка Ан Болейн на Хенри VIII, когато кралят се усъмнил в нейната непорочност.

⁷² Става въпрос за холандския протестантски богослов Якоб Арминий (1560 – 1609), противник на радикалното калвинистко учение за предопределението.

че са по-висши от всички останали хора в държавата? Също така, ако е вярно, че един мъдър човек като добър златотърсач може да извлече злато и от най-нечистата книга, а един глупак ще си остане глупак даже и с най-добрата книга – че и без книга, – то няма никаква причина да лишаваме мъдрия човек от изгодите за мъдростта му, докато се опитваме да ограничим глупака, понеже това, че бива ограничаван, не ще бъде никаква пречка за глупостта му. Защото, ако трябва винаги съвършено внимателно да го предпазваме от нещата, които той [т.е. глупакът] не бива да чете, ние не бихме го удостоили с добри предписания, [извлечени] не само от разбиранията на Аристотел, но и от тези на Соломон и на нашия Спасител, и като следствие оттук не бихме го допуснали до добрите книги; тъй като е сигурно, че един мъдър човек ще извлече по-голяма полза от кухия памфлет, отколкото един глупак – от Св. писание.

След това се твърди, че не бива да се излагаме на изкушения без необходимост, а после, че не бива да се отдаваме на суета. И на двете възражения може да се даде един отговор въз основа на вече казаното: че такива книги [т.е. покварени] не са нито изкушения, нито суета за всички хора, а полезни лекарства и материали, от които се смесват и изготвят силни и добри лекарства, без които животът е невъзможен. Онези, които като деца и хора с младежки характер не владяят изкуството да добиват и приготвят тези полезни минерали, могат да бъдат посъветвани да се въздържат, но не и да бъдат възпрени насила чрез всички забрани, които светейшестващата инквизиция някога би могла да измисли. Кое то именно обещах да утвърдя преди всичко: че разпоредбата за лицензирането не допринася нищо за целта, с която е въведена. Това е толкова ясно, че почти ме предвари, докато обяснявах така надълго и нашироко. Вижте находчивостта на Истината: ако получи свободна и охотна ръка, тя се разкрива по-бързо, отколкото стъпките на метода и разсъждението могат да я постигнат.

[...]

Превод от английски: Мартин Осиковски

Мартин Осиковски (р. 1978 г., гр. София) е бакалавър по философия (Софийски университет „Св. Климент Охридски“, 2002 г.), магистър по медиевистика (Централноевропейски университет – Будапеща, 2003 г.) и доктор по история и теория на културата (Софийски университет „Св. Климент Охридски“, 2009 г.). Специализирал е в Хайделбергския университет „Рупрехт Карл“, Ориъл колидж (Оксфорд) и в Департамента по история на Хелзинкския университет. Автор на монографията *Убежища на вярата* (София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2010). От началото на 2011 г. води рубриката „Медиен обзор“ на сп. *Християнство и култура*. Главен асистент в катедра „Медии и обществени комуникации“ към Университета за национално и световно стопанство в гр. София. Повече информация и връзка с автора: www.micrologus.eu.

Мартин Осиковски

ВЪЗВИШЕНАТА ПРОПОВЕД НА МИЛТЪН

„Ареопагитика“ в България¹

1. Увод

В един известен откъс от Първа книга на *Метафизика* Аристотел казва, че „така наречената мъдрост се занимава с първите причини и начала“.² В историята на идеята за свободата на словото „Ареопагитика“ на Джон Милтън е тъкмо такава първопричина и всяко пълноценно и мъдро разбиране на тази история неизменно би трябвало да започва тъкмо с Милтън. Не случайно в *Четвъртото съсловие* – основополагащите „приноси към историята на вестниците и свободния печат“ на Фредерик Хънт – именно „Ареопагитика“ открива темата за борбата с цензурата.³ А според една любопитна забележка на Гор Вигал относно Първата поправка към Американската конституция Милтън всъщност „би казал всичко това по-добре“, но в крайна сметка „би утвърдил същите положения“.⁴ Изобщо,

¹ Заглавието заимства от публикация във в-к *Народ*; вж. началото на цитата към бел. 9 тук.

² Аристотел, *Метафизика*, прев. Иван Христов, Николай Гочев (София: СОНМ, 2000), 5.

³ Frederick K. Hunt, *The Fourth Estate: Contributions Towards a History of Newspapers, and of the Liberty of the Press*, vol. 1 (London: David Bogue, 1850), 122-130.

⁴ Jane Chapman, Nick Nuttall, *Journalism Today: A Themed History* (Malden, Mass.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 25.



Титулна страница на в-к Народ (2 септември 1921 г.);
източник: НБКМ „Св. св. Кирил и Методий“, МФ III 44.

ако в историята на английската литература фигурата на Джон Милтън е съпоставима само с тази на Уилям Шекспир⁵, то в журналистическата история Милтън донякъде е това, което е самият Шекспир в историята на световната литература.

В този смисъл откъслечното представяне на „Ареопагитика“ в българските изследвания по литературна и журналистическа история е учудващо. То е още по-учудващо на фона на актуалните проблеми в сферата на професионалната журналистическа практика в България.⁶ Основна цел на настоящата работа е да представи оскъдното, което по различни поводи и в различни контексти все пак е било свършено досега, както и да предложи скромни опит за първи български превод на относително обширен откъс от Милтъновия текст. По този начин, преди всичко, ще бъде поне частично компенсирана една ключова липса

в изворите по световна история на журналистиката, които са достъпни на български език.

2. „Ареопагитика“ в България преди 1944 г.

Традиционно се смята, че политическите употреби на Милтън са характерни за левия печат в България⁷ и първата поява на „Ареопагитика“ на български език действително се случва в издание на левницата: в официалния орган на реформистите от Работническата социалдемократическа партия, вестник *Народ*. Става въпрос за броя от 2 септември 1921 г., когато на първа страница под заглавие „Преди 300 години“ (неподписано) е поместен откъс от Милтъновата реч, придружен с остър политически коментар (вж. фиг. 1). Авторът на материала представя „Ареопагитика“ като „безсмъртна защита на свободата на печата“, в която с „прекрасна яснота“ се показва „колко безнравствени са цензурните учреждения и колко малко успяват да достигнат те своите цели“. Следва преводът, който всъщност е резюме-компиляция от десет побрани пасажа от текста на Милтън, всеки от тях в рамките на няколко изречения. На „лордите и представителите“ – за пръв път на български език – се припомня, че гражданската свобода е въпрос на свободно изслушване и разбиране на недоволствата; че грешно разбират човешката

⁵ Александър Шурбанов, „Джон Милтън. John Milton. 1608-1674“, в *Английска литература*, съст. Владимир Трендафилов, Александър Шурбанов (София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2000), 55 (нататък: Шурбанов, „Милтън“).

⁶ Вж. напр. 2013 *World Press Freedom Index: Dashed Hopes after Spring* (Reporters Without Borders, 2013); Мария Манолова, „Българските медии – все по-несвободни“, *Капитал Daily*, 30 януари 2013; „Media Freedom in Bulgaria: Gravely Damaged Media Pluralism“, <http://www.economist.com> (23 април 2013).

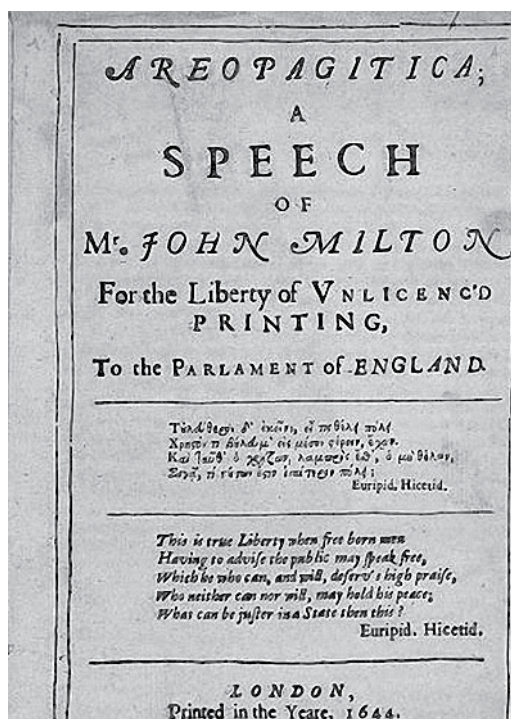
⁷ Шурбанов, „Милтън“, 64.

природа онези, които смятат, че грехът трябва да се лекува чрез отстраняване на причините за него; че цензурата е огромна обидна за съвестта на народа и се отнася към възрастните хора като към деца, които имат нужда от непрестанно обучение; че е оскърбително за обществото длъжниците и престъпниците да се разхождат без надзорник, а безопасните печатни материали да не се допускат в обращение без предварително разрешение, отпечатано на заглавните им страници; че цензурата би довела до задушаване на науката и просвещението; и най-сетне, че всяко насилие, което е позволено в обикновената война, е страхливост и низост във войната за истината, защото тя е силна сама по себе си подобно на Бог и не се нуждае от никакви забрани, за да победи заблудението.

Разбира се, откъсът, публикуван в *Народ*, е изпълнен с разнообразни преводни неточности и грешки. Дори заглавието значително изпреварва действителното време: 300 години от публикуването на Милтъновия текст ще се навършат по-късно, чак през 1944 г. (вж. фиг. 2). Въпреки това е забележително, че изданието се спира точно на „Ареопагитика“, за да заяви своята позиция по отношение на политическата обстановка в България към момента. Това е видно от коментара, поместен след превода, в който вече бившите партньори на премиера Теодоров (1918 – 1919 г.) от БРСДП явно критикуват своите политически опоненти от действащия кабинет на Стамболийски (1919 – 1923 г.). В случая вероятно става въпрос за Закона за народната просвета от 21 юли 1921 г., който между другото ограничава политическите права на студентите и университетските преподаватели; с дребни промени обаче коментарът спокойно би могъл да се публикува и по различни поводи от най-новата история на България, поради което е вълнуващо да се прочете изцяло:⁸

Тъй говореше и пишеше Милтон на 1644 година, когато се издаде парламентарното постановление предписващо: „щото нито една книга, нито един памфлет, нито един лист да не бъде отпечатан без разрешение на цензурата“. Вълните на неговата възвишена проповед още се носеха над Англия, когато (още в края на XVII век) цензурата бе отменена. Това бе преди четвърт хилядолетие, в епохата на средновековния католически обскурантизъм, обкръжен с дима на костерите [т.е. огньовете], над които гинаха светлите умове на човечеството. За свободата на идеите си и на мисълта си не само титаните на човешкия дух, но и техните малки последователи мреха като Бруно и Хуса с готовност и на публичните кладни и в подземните килии на инквизиторската жестокост. Това бе в ерата на един мрак, за който днес обичат да казват, че и представа не бихме могли да имаме. Днес, когато гумите на Милтона звучат след 300 години в нашата страна, като един съвременен протест извикан от режима, под който се задушава българската обществена мисъл, и се отнима не само свободата, а най-вече длъжността на гражданина да бди за действията на ония, които са поставени да ръководят страната му. Протеста срещу бруталността на чужденеца губи силата си там, където овчедушно търпят бруталитета на собствените си управници и нямат куража, макар и с цената на скъпи жертви да завоюват свободата си да виждат пътищата из които ги водят

⁸ Откъсът се цитира без промени в пунктуацията и членуването.



Титулна страница на „Ареопагитика“ (оригинал от 1644 г.); източник: www.luminarium.org/sevenlit/milton (гостъп: 10 септември 2013 г.)

ония, които народовластническият език кокетливо нарича: народни слуги. Нима последиците от малодушието на политическите сили от 1915 година са малки, та ще трябва с едно ново малодушие да си купим един още по скъп урок? Време е да разберем, че когато народите зачитават законните си свободи срещу узурпаторите им, тем са позволени всичките начини и средства за действие, които целят да съборят една нелегална власт.⁹

3. 1944 – 1989 г.

По разбираеми причини специализираните изследвания по медийна и журналистическа история след 1944 г. разглеждат „Ареопагитика“ в контекста на марксистката философия на историята и характерната за нея класова парадигма. Добра илюстрация в това отношение са работите на Дафин Тодоров (1923 – 1989), които всъщност е и доайен в университетското преподаване на чуждестранна журналистика в България. Във *Възход и падение на петата велика сила*¹⁰ например работата на Милтън е разглеждана преди всичко като част от историята на печата по време на английската революция (става въпрос за гражданската война от 1642 – 1651 г.).

Тодоров отбелязва, че подемът на журналистиката в Англия е резултат от началото на съпротивата срещу еднoличната диктатура на Чарлз I, а „новите вестници, родили се в революцията, без никакви уговорки се включват в борбата“.¹¹ В такава атмосфера буржоазията отдава огромно значение на свободния печат като едно „незаменимо оръжие“.¹² Именно в този исторически момент авторът на *Изгубеният рай* – символ на „борбата на пуританската английска буржоазия против тиранията на всякакви диктатори“ – пише и „Ареопагитика“, която бързо печели популярност из цяла Европа и „създава условията за буржоазна свобода на печата“.¹³

Разбира се, това не означава, че Англия е родината на свободния печат. Напротив: „тогава, когато печатът, макар и рожба на буржоазията, престава да бъде неин верен служител [...] и си позволява да критикува някои от действията на понякога самозабравилата се буржоазия на власт, то ограничителните мерки спрямо ‘непослушните’ издания веднага влизат в сила“.¹⁴ Така според Тодоров е куриозно, че още по времето на Милтън – „известния борец за свободен печат“ – срещу печата „се въвежда едно ограничение, което остава в сила и до днес“. Става въпрос за „зловещия закон за клевети“.

⁹ „Преди 300 години“, Народ, 2 септември 1921.

¹⁰ Дафин Тодоров, *Възход и падение на петата велика сила. Печатът на буржоазията. Поява и развой до наши дни* (София: Издателство на БКП, 1970) (нататък: Тодоров, *Възход и падение*).

¹¹ Пак там, 45.

¹² Пак там.

¹³ Пак там, 126.

¹⁴ Дафин Тодоров, „Митът за една свобода“, *Годишник на Софийски университет „Климент Охридски“*. Факултет по журналистика 4 (1986): 218-219 (нататък: Тодоров, „Митът“).

та чрез печата”¹⁵, който чрез своята „каучукова формулировка дава възможност всяка информация да бъде окачествена като ‘клевета’ и последствията от тази клевета са закриване на изданието и осъждане на издателя му”.¹⁶

Другояче стоят нещата в историята на литературата и литературната критика от периода след 1944 г., където подходът към Милтъновата публицистика е значително по-неутрален. За съжаление единствен пример в това отношение е обемистият увод на проф. Шурбанов към първия цялостен български превод на *Изгубеният рай*.¹⁷ Макар и накратко, тук се посочват детайли, които изясняват мястото на „Ареопагитика” както в широкия контекст на творчеството на Милтън, така и в контекста на граматичните политически събития в Англия от 40-те години на XVII в. Впрочем тази работа и до днес остава най-пълноценният ориентир в историята на „Ареопагитика” на български език.

Шурбанов сполучливо групира „Ареопагитика” с няколко групи публицистични Милтънови работи – скандалните за времето си четири съчинения в защита на развода (от 1643 – 1645 г.) и трактата „За образованието” – доколкото те разработват трите основни аспекта на „домашната свобода” според схващането на самия Милтън: условията на брачната връзка, обучението на децата и свободното изразяване на мислите. Шурбанов отбелязва, че именно личните проблеми на автора след публикуването на първата му работа върху развода създават прекия повод за написването на „Ареопагитика”: когато през лятото на 1643 г. с указ на парламента по същество се възстановява гържавната цензура, самият Милтън е поименно атакуван за „неузаконеното отпечатване” на този текст и порицан като „защитник на нравствена разпуснатост и неуважение към брака”; това е и изходният мотив на „Ареопагитика”, с която авторът нанася „безпощаден удар върху душителята на свободата в самия лагер на революцията”¹⁸ – членовете на Английския парламент, които действително полагат началото на безпрецедентни промени в английското гържавно устройство. За постигането на тази цел, заключава Шурбанов, авторът се въоръжава с „цялата класическа и нова история, мисъл и култура”. Както показва и приложението тук превод, това е една съвсем обективна оценка на съдържанието на Милтъновия текст, в който тезата за свободата на печата всъщност се изгражда въз основа на пространно обсъждане на поредица от библейски, антични и средновековни исторически свидетелства.

¹⁵ Тодоров, *Възход и падение*, 126.

¹⁶ Тодоров, „Митът”, 219; редно е да се отбележи, че според свидетелства на негови собствени студенти самият Дафин Тодоров е бил привърженик на теория за невъзможната свобода на печата независимо от политическите условия; вж. напр. Петър Бучков, „Невяна Троянска: Разследващата журналистика в България се случва на инат”, <http://www.novatarealnost.bg/?id=309087> (достъп: 10 септември 2013): „През 1979 г. имах страхотен преподавател по чуждестранна журналистика в университета – професор Дафин Тодоров, вече покойник. Един път той ни зададе тема за свободата на словото – твърде необичайно и направо шокиращо в онези години, когато нямаше и идея за демократични промени. Различни колеги бурно се впуснаха да обясняват как в социалистическата преса има по-голяма свобода на словото, отколкото в капиталистическата! А Дафин Тодоров каза: ‘Колеги, разберете, че свобода на словото няма’.

¹⁷ Александър Шурбанов, „Светотворчеството на Милтън”, в Джон Милтън, *Изгубеният рай*, прев. Александър Шурбанов (София: ДИ „Народна култура”, 1981), 7-56.

¹⁸ Пак там, стр. 14.

4. „Ареопагитика“ след 1989 г. За настоящия превод

С малко на брой гребни изключения, „Ареопагитика“ не се радва на особен интерес в съвременните изследвания по чуждестранна журналистическа история у нас.¹⁹ Дори в наскоро издадената *Медиите в Европа* на Джон Милтън са отделени едва няколко параграфа, които сбито го представят като „първи и най-ярък изразител на либералната теория за печата в модерното общество“, според когото „печатът трябва да играе ролята на върховна инстанция, раздаваща присъда за обществените дела“ независимо от „феодалния и кралския произвол“.²⁰ Както винаги, така и в този случай обаче обобщенията носят известен риск. Трябва например да се отбележи, че макар „Ареопагитика“ действително да оспорва практиките на гържавната цензура, едва ли би могло да се докаже, че авторът гледа на печатните издания като на някакъв вид върховен съдник; още повече че Милтъновият „свободен печат“ е не свободен периодичен печат в частност, а изобщо свободно книгоиздаване като контрапункт на римокатолическата практика на „забранителните списъци“. Абсолютизирането на разбирането за свобода на словото също е проблематично, доколкото самата „Ареопагитика“ допуска цензура в случай на явно богохулство или клевета. В този смисъл все пак има някаква историческа логика в това, че тъкмо Милтън „ще стане и първият цензор в английската република“²¹ – всъщност гържавен чуждоезиков секретар, който само отчасти (и крайно колебливо²²) е изпълнявал службата и на надзорник-редактор в пуританския *Меркуриус политикус* по времето на Кромуел.

В крайна сметка най-добрият начин за опознаване на идеите на един автор от миналото е прекият контакт, доколкото това е възможно, с неговите собствени текстове. В името на тази цел е извършен и настоящият превод на обширната историческа част на „Ареопагитика“. Тя всъщност представлява и епицентър в аргументацията на Милтън; грубо казано, основното може да се обобщи така: цензурирането на текстове е непознато в класическата древност и в ранната история на Църквата; цензурата е относително късно римокатолическо изобретение, което противоречи на истините на вярата и на църковната практика, утвърдена в миналото; следователно цензурата е зло. Откъсът е структуриран по следния начин:

1. За това, че книгата е живо същество и че унищожаването на книга е убиване на образа на Бог в човека
2. За свободата на словото в древна Атина
3. За свободата на словото в древна Спарта

¹⁹ Яни Милчаков, „Българският цариградски цензор и неговите европейски лица“, във *Вечните страсти български. Почит към Тончо Жечев*, съст. Румяна Дамянова, Магда Карабелова, Пенка Ватова, Георги Цанков (София: Издателски център „Боян Пенев“, 2004), 96-97; Елиезер Алфандари, „Свобода на словото и цензура в съвременна България“, в *Политическата цензура в България*, съст. Филип Панайотов (Варна: УИ „Черноризец храбър“, 2003), 206-207.

²⁰ Милко Петров, „Великобритания“, в *Медиите в Европа*, съст. Мария Попова, Милко Петров, Мария Вазински (София: Фабер, 2012), 55.

²¹ Пак там.

²² Вж. Randy Robertson, *Censorship and Conflict in Seventeenth-Century England: The Subtle Art of Division* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2009), 126-129.

4. За свободата на словото в гревен Рим
5. За свободата на словото по времето на първите християнски императори
6. За първите папи, които въвеждат цензурата
7. За това, че цензурата е изобретение на римския католицизъм и че както цензурата, така и нейните изобретатели са зло
8. Библейски, гревни християнски и светоотечески примери в подкрепа на свободното четене на книги
9. За нуждата от познаване на доброто и злото и за ползите от свободното четене на книги.

Както може да се забележи, съдържанието на избрания откъс е със силно богословски и остър църковно-политически характер. Когато се говори за историята на свободния печат, на пръв поглед това едва ли има някакво особено значение; когато обаче се има предвид цялостният принос на автора на *Изгубеният рай* в историята на световната литература, значението става съществено. Всъщност отвъд забележителния верови импулс на Милтън в „Ареопагитика” прозира една здрава връзка, в която спокойно могат да се различат контурите на раждането на идеята за свободното слово от религиозния и политическия дух на Английската реформация. Ако текстът се чете с такъв подход, той действително се превръща във възвишена проповед, а неговият прочит вероятно би спечелил много – както в общоисторически, така и в личен биографичен план.

Светослав Риболов е преподавател по патрология в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Между 1993 и 2004 г. учи класическа филология и богословие в Софийския университет и в Солунския Аристотелев университет. Между 2005 и 2010 г. докторира в Православния богословски факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“ на тема: *Сотириологически предпоставки на христологическите възгледи на Теодор Мопсуестийски*. През 2005 г. и 2011 г. специализира в Ostkirchliches Institut Regensburg, а през 2010 г. в Trinity College Dublin. Член е на съюза на еленистите в България и на международната асоциация на православните догматисти от 2009 г. От 2010 г. е член на издателския борд на *International Journal of Orthodox Theology* (IJOT), Bamberg.

Светослав Риболов

ЕКЛИСИОЛОГИЧНИЯТ МОДЕЛ СЛЕД ИЗВОЮВАНЕТО НА ПАТРИАРШЕСКО ДОСТОЙНСТВО ЗА РУСКАТА ЦЪРКВА

Преди пет години през българското църковно пространство премина и някак остана незабелязан един интересен текст на архимандрит Григорий Папатомас, озаглавен: „В епохата на постцърковността (Раждането на една постцърковна модерност)“¹. В него той прави интересна дескрипция на еклисиологичните развития през вековете при трите основни християнски деноминации – римокатолици, протестанти и православни.

Най-общо казано, той тръгва от една неоспорима общоцърковна позиция, че автентичната християнска еклисиология² би трябвало да се гледа през църковната мисионерска практика на св. ап. Павел, който основава поместни църкви, чиято идентичност е ориентирана около евхаристийното тайнство, като по този начин тя има подчертано универсалистичен характер и не е обвързана нито с етническият характер на оглашаваните, нито с някакви социални структури и

¹ До такава степен този текст остана непрочетен, че въпреки своето публикуване през 2008 г. в портала www.pravoslavie.bg днес не може да бъде открит в интернет пространството. Това издание на текста беше първото, тъй като архим. Григорий го беше предоставил в ръкопис на Мариян Стоядинов лично, за да бъде преведен на български език. Впоследствие, след около година, текстът излезе на френски, английски и гръцки език и е достъпен в интернет пространството на тези езици.

² Учение, схващане за Църквата.

слоеве от населението. Според архимандрит Григорий през първото хилядолетие универсализмът на Църквата получава своя израз в лицето на поместните традиции на петте гревни катедрни – петте стълба на универсалистичното християнство – Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим – майките църкви на останалите поместни църкви, които са получили своето кръщение от тези майки църкви и са разнесли благовестието по краищата на света.

По време на кръстоносните походи обаче, дори не веднага след схизмата между Константинополската и Римската катедрни (1054), в църковната действителност се налага един модел на гублиране на поместно ниво на катедрите на старите гревни църкви на Изтока от епископи, лоялни към римския патриарх, като по този начин се налага т.нар. еклесиология на папството. В нея според архимандрит Григорий църковната автентичност, идентичността на Църквата се задава от лоялността на местния епископ към Римската катедра, към Римската патриаршия. По този начин по времето на кръстоносните походи са гублирани катедрите на Константинопол, Антиохия, Йерусалим, а по-късно и други катедрни. Тази практика от XVII век насетне ще се въплъти в т.нар. *унии*, които Рим подписва с поместни епископи на Изток³ или просто като налага на тяхно място свои епископи, които номинално изземат техните катедрни⁴.

В епохата на Реформацията протестантските лидери също започват да гублират църковните катедрни на Запад, катедрите на Западната, т.е. Римската патриаршия, но вече по друг принцип. Те започват да схващат идентичността на Църквата като съсредоточена изключително върху вероизповедни формули. Така, оразличавайки се от епископите по места, лоялни към Римския епископ, те основават църковни общности по вероизповеден принцип. По този начин, смятайки, че идентичността на Църквата се състои изключително във вероизповеданието, в принципите заложили в него, започва и роенето на различни вероизповедни общности още по времето на първото поколение протестанти.

Противно на тази практика, ако обърнем поглед към античното християнство, ще открием, че много от гревните катедрни имат свои кръщелни символи, обобщаващи по-важните положения в учението, но несъвпадащи изцяло помежду си. Това обаче не е било повод за гублиране на йерархията на поместните църкви. Разбира се, разколнически и еретически групи винаги е имало, но неимоверно по-силно е било усещането за единство на Църквата, върху което именно се крепи съборната институция – особено ярък изразител на нейната универсалистич-

³ Двете основни линии на дейността на униатите през XVII век съвпадат с двете периферии на влиянието на православието – Близкият изток с център Палестина и Централна-Източна Европа с център Полша и Украйна.

⁴ Като интересна илюстрация на тази практика през XX век в нашата страна е скандалният случай с папа Йоан XXIII. Той, още като като Анджело Джузепе Ронкали, папски нунций по онова време в България, през 1928 г. решава „да почете българския народ“, като си смени титута от Ареополски на Месемврийски архиепископ, което е погледнато с особено благоволение от царското семейство в София, традиционно тясно свързано с римокатолицизма. Всъщност в случая римокатолическият духовник не бива да има съмнение, че е получил благословение от Рим, за да дублира епископска катедра в ситуация, в която Българската държава в нарушение на църковните канони, международноправните норми и човешките права, толеририйки екзархията, е лишила от възможност Вселенската патриаршия да въдвори на място Месемврийски епископ (а такъв е имало ръкоположен). Същото, но с много по-драстични средства правят кръстоносците няколко века по-рано, като често прилагат брутална сила.

ност. Така протестантската вероизповедна еклисиология слага нови критерии за църковната автентичност, които довеждат до ново гублиране на поместната църковна общност.

Онова, в което архимандрит Григорий Папатомас вижда отклонение от тази универсалистична църковност у православните, е т.нар. „национална еклисиология“, известна в специализираната литература като „етнофилетизъм“. Тя уравнива етническата група, формираща се в епохата на модерността, с общността на поместната църква. Тази практика не само в лицето на Българската екзархия, но и в лицето на всеки друг църковен постпросвещенски национализъм – например в лицето на Елагската църква четири десетилетия преди българската – е обявена за ерес на поместния събор в Цариград (Константинопол) на 16 септември 1872 година. Въпреки това от тази еклисиологична болест през XX век страдат практически почти всички поместни православни църкви.

Начертавайки тази схема, архимандрит Григорий Папатомас задава интересен ключ за прочита на еклисиологичния разпад и отчуждение не само при православните през XIX и XX век, но и в общностите на останалите християнски геноминации. Той обаче не дава отговор на логично изникващия въпрос – от кога започва този процес на роене специално при православните и на какво се основа еклисиологичното отчуждаване помежду им, което е факт и днес с малки изключения. Онова, което той внушава като основна причина, е формирането на новите нации през XIX век. По мое мнение обаче този дескриптивен модел, макар и доста правдоподобен, изисква детайлизиране.

Ако за еклисиологията на папството или реформацията са дадени достатъчно социокултурни и исторически обяснения, то за базата на еклисиологичното роене при православните, което наблюдаваме от XVII век насетне, нямаме досега сериозни изследвания и в богословската литература то като че ли се премълчава. Досега като че ли сериозно не е задаван въпросът каква е причината огромната канонична територия на Вселенската патриаршия не само в Мала Азия, но и в Югоизточна, Централна и Източна Европа, да се стапя драстично само за два века и защо на нейно място се настаняват други канонични субекти.

Онова, което смея да твърдя, е, че този модел не се заражда с европейския национализъм, както внушава архимандрит Григорий Папатомас, а само се модифицира с помощта на националната идея, оформяща се като актуален политически фактор сред православните християни в Османската империя в края на XVIII и през целия XIX век. Практически поместният Цариградски събор от 1872 г. е осъдил частен случай на симптом на един всеобщ процес, протичащ сред православните, но зародил се и дори утвърдил се много по-рано извън границите на Османската империя.

Можем да видим неговото начало с акта на налагането в еклисиологичната практика на абсолютния царски деспотизъм в Руската автокефална църква по времето на Иван Грозни (1533 – княз, 1547–1584 – московски цар). Пословичният със своите брутални методи на управление цар няма как да не е оказал своето

Влияние и върху състоянието на Църквата в Русия по онова време. Тази политическа практика получава своя логичен апофеоз с акта на възвеждане на Руската църква в патриаршеско достойнство. Това става с хрисовул на Вселенския патриарх Йеремия II от 26 януари 1589 г. по време на двугодишния му престой в Русия (1588–1590), последван от решения на два поместни събора в Константинопол през 1591 и с вкарването на Московската патриаршия в диптихите на Православната църква като пета патриаршия на 12 февруари 1593 година – акт, който може при определени обстоятелства да се интерпретира като възпълване на липсата на Римската патриаршия в числото на петте древни православни църкви.

За този забележителен исторически акт, стимулирал особено много руския месианизъм, имаме два основни гръцки извора. Единият е поемата „Установяване на Руската патриаршия“ от архиепископ Арсений Еласонски⁵, който сам участва в делегацията на патриарх Йеремия II в Русия и остава там до смъртта си (вероятно като заложник). Другият е един немалък пасаж в *Хронограф* на Доротеу Монемвасиуски, издаден през 1684 година⁶. Доротеу е духовен наследник на Йеремей Монемвасиуски – един от епископите, участници в делегацията.

За разлика от триумфалистичната поезия на архиепископ Арсений Еласонски, който описва събитието с очевидна нереалистичност, в духа на гръцката есхатологично-политическа апокрифна литература от онази епоха, възпяваща русия северен цар Йоан или Гиван (гядо Иван), който ще освободи Цариград, Доротеу Монемвасиуски е госта по-дисциплиниран и изглежда обективен в разказа си за събитието. Очевидно Арсений, доколкото е останал в Русия, няма как да е бил обективен, особено ако е бил заложник гарант за изпълнение на поетите ангажменти от делегацията пред руския цар.

Доротеу Монемвасиуски представя по следния начин събитието. Патриархът и делегацията с него са били задържани под домашен арест в Русия, като от самото начало им е поставен ребром въпросът да се подпише томос за възвеждане на московския митрополит Йов в ранг на патриарх. Според внушението на Доротеу руският цар Теодор I (или Фьодор I)⁷, син на Иван Грозни, или дори по-скоро дворцовият кръг около него, е подмамил патриарха да посети Русия и да бъде поставен в положение да не може да откаже. В съвместните съвещания на свитата на патриарха, както са прегадени от Доротеу Монемвасиуски, се достига до общото мнение, че те самите, между които са едва трима епископи, нямат авторитета да възведат една автокефална митрополия в ранг на патри-

⁵ Ἀρχιεπισκόπου Ἀρσενίου, Καθίδρυσις τοῦ Ῥωσσοικοῦ πατριαρχείου. В: Κ.Ν. Σάθας, Βιογραφικὸν Σχεδιάσμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594), ἐν Ἀθήναις, 1870, 35-81.

⁶ Цялото заглавие на книгата: Βιβλίον ιστορικόν, περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ιστορίες, ἀρχόμενον ἀπὸ κτίσεως κόσμου μέχρι τῆς αἰώσεως Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἠπέκεινα συλλαχθέν μὲν ἐκ διαφόρων ἀκριβῶν ιστοριῶν, καὶ εἰς τὴν κρινήν γλῶσσαν μεταγλωττισθέν παρὰ τοῦ ἱερωτάτου Μητροπολίτου Μονεμβασίας κυρίου Δωροθέου, ἐτι δε καὶ περὶ τῶν νῦν γεγονότων πολέμων, καὶ βασιλέων καὶ πριγγίτων τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις μὴ ὄντων, σύντομος διήγησις αὐτῶν προτεθεισῶν περιέχον καὶ πίνακα πλουσιώτατον πάντων τῶν ἀξιωμακτικῶν πραγμάτων νεωστὶ μετὰ πλείστης ἐπιμελείας διρθωθέν καὶ μετατυπωθέν καὶ ἀφιερωθέν. Ἐνετίσιν 1684

⁷ Руският цар е описан като кротък и добър човек, заобиколен от свирепи интриганти.

аршия, защото гревните патриаршии и архиепископията на Охрид са възведени в това достойнство от авторитета на вселенски събори.⁸

След много месеци тормоз и домашен арест накрая патриархът и членовете на делегацията са принудени да подпишат, както казва Доротей, „един голям документ, написан с български букви (Βουλγάρικα γράμματα)...”, който патриархът не могъл да прочете, защото бил на руски език (Ρούσικα)⁹. Докрай остава против единствено Монемвасийският митрополит Йеротей, който произнася опасение, звучащо като пророчество, актуално за днешното време: „да не би да се разцепи Църквата, да се произведе друга глава и голяма схизма” (νὰ μὴν διαίρεθῆ ἡ ἐκκλησία, καὶ γένη κεφαλὴ ἄλλη, καὶ σχίσμα μέγα)¹⁰.

След като патриархът и другите двама епископи в крайна сметка подписали томоса, заложиците били освободени и дори им било платено богато на изпроводяк. Така Руската патриаршия става първата според свидетелството на Доротей Монемвасийски, която получава патриаршеско достойнство без вселенска санкция.

Защо се получава тази колизия и очевидно нарушение на традицията, установена на Изток до това време? Намек в тази посока може да се намери в самия текст на Доротей. Когато описва тези събития, той споменава за разговор между делегатите, в който се казва, че те се чувствали некомфортно, тъй като никак не разбирали езика, не били навикнали на спецификите на мястото и най-вече на порядките в Русия. По неговите думи, „трудно щели да се разберат с тези хора”¹¹.

Но нали именно по времето на Иван Грозни се утвърждава възникналият по-рано (след пагането на Константинопол) мит за третия Рим – месианската идея на Светая Рус – наследникът на Византия? Та нали този мит ще вълнува балканските народи векове наред; ще буди тяхното въображение образът на „дядо Иван” – християнския северен цар, който ще ги освободи от тежобата на агаряните...?!

Всъщност, обективно погледнато, социалните структури, в които функционира пентархията, в своя чист вид преди идването на османците са доста по-различни от даденостите на руския централизиран деспотизъм от времето след цар Иван Грозни. В съвременната историография на Византия вече се налага мнението, че късната Римска империя и нейното източно продължение през Средновековието по-скоро функционира като федерация от графски олигархични републики, които с времето се превръщат в „църковни републики” с не особено централизиран режим, в който клирът заема все повече административни функции поради отслабването на централните органи на гържавата и отказа ѝ да поддържа инфраструктурата на местно ниво.

⁸ Δωροθέου Μονεμβασίας, Ἀποσπάσματα ἐκ τοῦ Χρονογράφου. В: Κ.Ν. Σάθας, Βιογραφικὸν Σχέδιον, 21.

⁹ Пак там, 22.

¹⁰ Пак там.

¹¹ Пак там, 21.

Обратно на тази непрекъснато гецентрализираща се система, в която авторитетът на Константинополския патриарх остава най-вече духовен, османците го поставят начело на всички православни¹², за да постигнат известна централизация, тъй като в лицето на тази вековна институция виждат възможност за ефективно и безконфликтно управление на християните в империята, които са все още голямо мнозинство. Вече твърдо установеният обаче каноничен ред не престава да балансира тази тенденция и през следващите векове, въпреки че Църквата бива натоварена от османците с не особено типични за нея дейности като граждански съдилища и събиране на данъци.

В държава на Иван Грозни обаче централизацията и утвърденият се безапелативен деспотизъм се отразяват на църковната организация, като я превръщат във функция на тоталната царска власт – нещо, което османците не правят, доколкото не желаят обсебването на поста от един човек или кръг от хора. Те дори правят патриаршеския пост мандатен. Обратно на това, тенденцията за превръщане на Църквата в царски институт на абсолютната власт ще получи завършения си вид в Русия през 1721 г., когато върховната власт в Църквата ще се прехвърли по напълно законен път изцяло в ръцете на императора и ще бъде ликвидирани институтът на патриарха в Русия чак до 1917 година.

Точно по образеца на този бюрократично-деспотичен еклисиологичен модел, чиято последна инстанция е абсолютната воля на царя, ще се организират постосманските православни църкви – първоначално не като национални, а просто като царски църкви – Елада, Сърбия и Румъния. Не случайно тази практика ще доведе до схизма с Вселенската патриаршия Еладската архиепископия между 1832 и 1850 г. заради грубо нарушаване на каноничния ред, а и Румънската църква през 80–90-те години на XIX век заради обсебването на Северна Добруджа, където тя губи катедрите на Вселенската патриаршия и в крайна сметка изгонва нейните епископи.

Еклисиологичният етнофилетизъм на Българската екзархия е по-скоро вариация на тази държавно-бюрократична еклисиология, която виждаме тук. Причината е, че българите в Османската империя нямат национална държава с християнски цар или княз. Не случайно до избирането на такъв в екзархията се поменава османският султан. Специфичното при българския модел, което издига и настрояването на епохата, лъхащо от движението на славофилите, се състои в това, че той по особен начин обвързва еклисиологията конкретно с идеите на панславизма, активно разпространяващи се по онова време в Австро-Унгария, Сърбия и Русия, където учат много млади бунди българи. Твърде вероятно за формирането на етнофилетистката еклисиология тогава да е оказал конкретно влияние специфичният социален еклисиологичен модел на руския мислител Алексей Хомяков, при който примитивните племенни структури на славянските народи са привидени като пробраз на автентичната православна еклисиология на древната Църква. Логичният извод от този социален еклисиологичен модел

¹² В началото на Османската държава под негова опека са поставени не само всички християни (православни, несториани и монофизити), но дори и евреите. По-късно те са отделени в свои милети.

е, че единствено славянските народи се възприемат като автентични носители на Православието. Тази идея ще виждаме отново и отново възпроизвеждана през следващото столетие чак до днес.

Началото на така описаната по-горе всеобхватна тенденция сред новите православни нации да се търси тясно обвързване на поместната църква с институцията на царя и гържавната администрация може да се проследи още през Средновековието. Както Българското царство през XIII век, така и Сръбското през XIV век за кратко претендират за достойнството на „третия Рим“, като по този начин се стараят да „изтеглят“ авторитета на гревната патриаршия на Константинопол в нейната периферия и да утвърдят свои патриаршески институции. Техните опити несъмнено са свързани и със зараждането на някакво „гръцко културно самосъзнание“ в самата Византия, което търси опора вече повече в античните корени на гръкоезичната общност и не намира вече своята идентичност само и единствено в християнството, наричано на изток просто „ромейство“ (Ρωμησοσύνη)¹³. Тъй като обаче съществуват твърде кратко време, в рамките на столетие-столетие и половина, и не получават санкцията на вселенски събор, тези нови патриаршии не успяват да утвърдят траен еклисиологичен модел в историята и техните институции поради историческите превратности изчезват.

С бюрократичногържавния царски еклисиологичен модел в Русия от времето на Иван Грозни не се получава същото. В случая руският опит успява да зададе траен еклисиологичен модел, който с времето преобръща редица тенденции в православния свят и дори успешно конкурира по-гревния и обвързан с институцията на вселенските събори модел на пентархията. Затова никак не е чудно, че почти навсякъде в православния свят днес може да се наблюдава „църковно-патриотична“ реторика, подправена с монархическа есхатология, която, обективно погледнато, не кореспондира по никакъв начин с идеята за спасението, олицетворявана от въплътилото се Слово – единия и вечен Господ – Иисус Христос. Именно тук е и вменияването отвън на Църквата място като пазител на гревния социален опит на гаденото общество – като консервативна институция, чието верую няма никакво значение (често за него се говори като за чисто суеверие от вменияващите тази роля на Църквата), но пък музейните ѝ експонати някак задават знаците на разпознаваемост на членовете на гадения социум гали като етническа група, или като поданици на един управляващ кръг хора, които смятат, че олицетворяват гържавата.

¹³ Вж. Каприев, Г. Какви са им латините? Византийските интелектуалци и Западът след 1204 г. – В: *Nomina essentialia res. Юбилеен сборник в чест на проф. д.ф.н Цочо Бояджиев*, София: Изток-Запад, 2012; Г. Карацπελιάς, *Τὸ Χιλιετιακόσια τέσσαρα. Ἡ διαμόρφωση τοῦ νεώτερου ἑλληνισμοῦ*, Ἀθήνα, 2007, 197-264.

Проф. г-р Зоран Кръстич е роден на 20 юни 1962 г. в гр. Канижа. Богословско образование и магистърска степен по богословие придобива в Богословския факултет на Аристотелевия университет в Солун (Гърция). През 2001 г. защитава докторска дисертация на тема *Отношенията между Църква и общество в съвременна Сърбия* в катедрата по социология на християнството в същия университет. От 1997 г. е преподавател, а от 2001 г. – ректор на Семинарията „Св. Йоан Златоуст“ в г. Крагуевац. През 2002 г. е избран за доцент по канонично право, а от 2006 г. преподава и социология на християнството в Богословския факултет на Белградския университет. Има редица публикации в областта на каноничното право и социологията на християнството. Последната му книга е *Православие и модерност (Тема на практическото богословие)* (Белград, 2012).

протоіерей Зоран Кръстич

HISTORIA MAGISTRA VITAE EST¹

(предложение за богословска преоценка на процеса на секуларизация)

Християните повече от когото и да било би трябвало да потвърждават истинността на латинската сентенция: *историята е учителка на живота*. Те основават вярата си върху тълкуването на съвсем конкретни събития с изключително значение. „Християнството е вяра на историците.“² Божиите дела в историята създават крайъгълния камък на вярата и на всяко въвеждане във вярата, следователно катехизацията е именно поучение и тълкуване на историята. Уникалността на християнското послание е във факта, че именно Иисус, който е осъден от Пилат Понтийски (чието споменаване има за цел определяне на историческия момент) и който умира и възкръсва, е Христос, Синът Божи, Месия³. От това уникално историческо събитие зависи спасението на всички човеци във всички времена. Така историята в своите подробности, но и в своята цялост става история на Божието Домостроителство, на Божията икономия, на Богоявяването⁴.

¹ Публикувано в: *Тема* 1/2010, 239-250.

² Фλωρόφου, Γ. „Η δύσκολη θέση του χριστιανού ιστορικού“, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, Πουρναράς, Θεσσ., 1982, σ. 40 и сл.

³ Вж. Raner, K. *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*. Ex libris, Ријека, 2007, с. 293.

⁴ Вж. Ματσούκας, Ν. *Δογματική και συμβολική Θεολογία Β*. Πουρναράς, Θεσσ., 1988, σ. 58 и сл.

Самите християни обаче не могат, а понякога и не искат да разберат и да научат всички уроци на *учителката на живота*, пренебрегвайки ги или разбирайки ги алегорично като типове, а не като конкретности. Един от тези трудни за Църквата уроци както на Изток, така и на Запад, е процесът на секуларизация, който характеризира съвременния свят. Досега това явление не е било централна тема на православното богословие поне в Сърбия. Към него се е подхождало повърхностно, като към нещо безспорно, самопонятно и от позицията на християнството и на традиционните църкви напълно негативно. С оглед на това ще се опитам от перспективата на църковната мисия и на положението на Църквата в съвременното общество първо да констатирам основните характеристики на това явление, които са общи места и за социологията на религията, а след това да предложа една различна богословска оценка на този процес от обичайната, отрицателната.

Секуларизация и атеизъм

В самото начало е важно понятието *секуларизация* да се отграничи от понятието *атеизъм*. Те в никакъв случай не са идентични, макар че понякога богословите, изглежда, използват тези две понятия като синоними. Като твърде сложен процес секуларизацията не води навсякъде до едни и същи последици, което най-добре може да се види в разликите между западно- и източноевропейските общества в периода от края на Втората световна война до падането на Берлинската стена през 1989 г. Преди войната процесът на секуларизация обхваща в еднаква степен и едните, и другите общества. След войната обаче в страните от Източна Европа агресивният атеизъм се прокламира като официална държавна идеология, с което започва преследване (наистина, с различна интензивност в отделните страни) и на Църквата като институция, и на християните. На пръв поглед изглежда, че и този процес може да бъде вписан в същия контекст на секуларизация. През този период в страните със западна демокрация, със също толкова силно секуларизирани общества, религията не само че не е била гонена, но както и дотогава, нейното практикуване е било свободно и защитено от всички принуди, особено от държавните. Както виждаме, секуларизацията не е довела, нито пък днес води до едни и същи последици, така че е напълно погрешно явлението на секуларизацията да се отъждествява с феномена на атеизма още и поради това, че един напълно секуларизиран човек от настоящето все пак може да бъде религиозен. Ако пък секуларизацията не е същото, каквото е атеизмът, можем да поставим следния въпрос:

Какво е секуларизацията?

Секуларизацията е една от основните теми на изучаване и обект на изследване както на социологията на религията, така и на социологията като цяло, но и на съвременното богословие. Не е възможно да се изучава възникването и еволюцията на модерното общество, ако не се вземе предвид феноменът *секуларизация*. „Първата характеристика на съвременния свят е съзнанието за секуларността на света.”⁵ Би било разбираемо, че относно такъв важен феномен са формирани различни, та

⁵ Ѓорѓевиќ, Д. „Феномен секуларизације и социологија“, у: *Социолошки преглед*, кн. XVI, бр. 3, 1982, с. 111.

гори и противоположни възгледи и схващания на социологията на религията, ако в нашия случай нямаме една парадоксална ситуация. Дистанцията в разминаването е непреодолима – от отреждането на централно място и роля на процеса на секуларизация във формирането на съвременното общество до пълното ѝ отричане. М. Хамилтън (M. Hamilton) сравнява това със следната ситуация: „Това е същото като в случая с дискусията на историците относно икономиката гали въобще е имало индустриална революция”⁶. От позицията на една традиционна църква, каквато е Православната, не е от решаващо значение гали секуларизация означава изчезване на религията (както са смятали по-старите социолози), или само трансформация на религиозността (K. Rahner), защото тя и в единия, и в другия случай губи членове. Тази интересна дискусия относно различните определения на понятието *секуларизация* вече се отнася към общите места на социологията на християнството, но нейното представяне не е цел на този текст.⁷ Напомням, че този текст е опит за богословска оценка на процеса на секуларизация, поради което се налага най-общото определяне на това явление от православни позиции, като се има предвид мисията на Църквата в съвременния секуларизиран (гали?) свят.

Цялата проблематика около различното определяне на понятието произтича от несъгласието относно *предходния* въпрос, а той се отнася към съдържанието и определянето на самото понятие за религия. С оглед на това, че в богословието съществува голяма степен на съгласие по въпроса: какво за християните е религията, т.е. вярата като човешки отговор на Божия призив и Откровение⁸, а отново вярата е, както апостол Павел пише на евреите, „основа на онова, за което се надяваме, разкриване на онова, що се не вижда” (Евр. 11:1), то за православните богослови може би е лесно да се определи самият процес на секуларизация в аспекта, отнасящ се до християнството. Следователно можем да определим секуларизацията като процес на еманципация на обществото от църковното наставничество и „ограничаване на влиянието, което религията е имала върху обществото в политически и цивилизационен план”⁹ или пък „процес, при който религиозните институции губят своето обществено значение“ (Wilson) или според едно определение в духа на Бъргър (Berger) „секуларизацията е процес, в който области на обществото и културата се освобождават от доминирането на религиозните институции и символи”¹⁰. Такова широко определение ни дава възможност да разгледаме как и защо се стига до това положение, т.е. да се занимаем с вече споменатите уроци от историята.

Йоанис Петру¹¹ посочва три основни факта от средновековната европейска история, които са направили възможно възникването и последващото развитие на процеса на секуларизация:

⁶ Хамилтон, М. Социология религии. Сlio, Београд, 2003, с. 305.

⁷ Виж обстойното изследване на Мирко Благоевич: „Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и десекуларизација“, у: Теме (часопис за друштвене науке), 1–2/2005, 15–39.

⁸ Вж. Пено, З. Катихизис. Никшић, 2002, с. 72.

⁹ Пётров, I. Χριστιανισμός και κοινωνία. Βανιάς, Θεσσα., 2004, σ. 170. Идеите, които ще представя по-долу, в по-голямата си част са вдъхновени от раздела „Το φαινόμενο της εκκοσμίκευσης“, 169–215.

¹⁰ Цит. по Хамилтон, М., Цит. съч., с. 309.

¹¹ Вж. Пётров, I., Χριστιανισμός και κοινωνία, σ. 174.

1. *Властта на Римокатолическата църква, нейният авторитет и стремежът ѝ към контрол над човешкия живот, както и развитието на европейските общества.* Първите удари върху безусловния авторитет на Римокатолическата църква идват от сферата на богословието. Протестантите застъпват идеята, че спасението не зависи от Църквата като институция, а от самия Бог, с което подкопават нагмощието на Рим. Всичко, което Римокатолическата църква извършва с мощния си административен апарат, борейки се против новите идеи на съвременното общество, които са заплашвали нейния статус в обществото, започвайки от контрареформаторския Тридентски събор в средата на XVI век, през новите догмати от Първия ватикански събор до антимодектните заклвания от началото на XX век, не дава плодове. Освен това създаването на протестантските религиозни общности в Европа и *de facto* разбиването на европейското християнско единство ограничава обществената мощ на Римокатолическата църква. Но тъкмо разрушителните религиозни войни през XVI и през първата половина на XVII век са истинската причина за възникването на една нова култура. Ето какво казва за това В. Паненберг (W. Panenberg): „Когато в много страни нито една религиозна група не може успешно да наложи вярата си на цялото общество, единството на обществения ред трябва да се основе върху нерелигиозни основи. Нещо повече, религиозните конфликти показват, че могат да бъдат разрушителни за обществения ред. През втората половина на XVII век мислещите хора решават, че когато общественият мир бъде възстановен, тогава вярата и свързаните с нея конфликти трябва да се прекратят. Такова решение е довело до раждането на съвременната секуларна култура. Това време води към секуларизма и към културата, която правилно е описана като секуларна”¹².

Никой от участниците в тези трагични събития не се е застъпвал за принципа на религиозната толерантност, но именно от тази тяхна нетолерантност възниква и се формира един от ключовите стълбове на европейския хуманизъм: вярата на индивида не зависи от вярата на властимащите.

2. *Употребата или злоупотребата с религията от страна на политическите фактори и свързването ѝ с абсолютизма.* В традиционните средновековни общества религията дава легитимност на политическите решения, които по това време са били изразявани посредством абсолютистката власт на кралете и на местните феодали. В периода на възникване на модерността тази връзка между политиката и християнството сериозно се поставя под въпрос, и то отново в периода на религиозните войни. Разделението и воюващите страни в конфликта вече не са достатъчно голяма сила за легитимността на политическите решения, а в условията на религиозна безпътница извор на легитимността на политическите решения става законът. Той се преживява като резултат от договора на онези, към които се отнася, а това не са само гражданите, а и властимащите, които също са длъжни да се подчиняват на закона. Крайната последица от това е разделянето на политиката и религията и секуларизация на самата политика. Както предлага Ж. Мардешич, този процес може да се тълкува и по следния начин:

¹² Паненберг, В. „Како размишляти о секуларизму“, у: Логос, ПБФ БУ, Београд, 2006, с. 211.

„Докато секуларизацията видимо обезсилва църковната религия, то в така възникналото празно пространство започва нагло да се сакрализира политиката, която всъщност първа е започнала споменатия процес на секуларизация”¹³.

Стига се до демитологизация на политиката, което означава, че вече не е допустимо и политически оправдано използването на политически идеологии с религиозен характер, които биха давали легитимност на политическите решения. Това се смята за анахронизъм. По този начин религията престава да бъде работа на държавата и се потиска в сферата на частното.

3. *Съществуването само на публична сфера в средновековна Европа.* Относно понятието за „частност” на вярата в обичайното мислене съществуват много недоразумения. Често се твърди, че комунистическата идеология е потиснала вярата в сферата на частното и след падането на комунизма отново е време вярата да се върне в публичната сфера. В това твърдение остава неясно дали *частното* се отъждествява с *тайното* и дали се прави разлика между понятията *публично* и *държавно*? Формирането на частната сфера е една от ключовите характеристики и новости на модерността. Традиционните общества отричат „частността” на индивидите, което днес може понякога да се види в малките, затворени среди, в които силният обществен контрол все още доминира над частността на индивидите. А сферата на частното означава област на свободата на индивидите, а не някаква област на „тайното”. В случая с религията това означава, че вярата е изключително предмет на личното решение на индивида, а практикуването ѝ във всеки случай е публично, освен в случаите, когато религията е преследвана, както например в периода на комунизма. *Частно* и *публично* не са понятия, които се изключват; изключващи понятия са *частно* и *държавно*. Настояването за връщане на религията в публичната сфера е само по себе си абсурдно, защото тя вече е там. Ако обаче се мисли за връщане на религията в сферата на държавното, тогава това е опит за съживяване на анахронични политически идеологии (като напр. теокрацията), които през XIX и XX век на Изток са довели само до директната подчиненост на Църквата на държавата.¹⁴ Именно тази апория е актуална в посткомунистическите общества, където все още не е достатъчно здрав общественият сектор, който е *par excellence* пространството за свободата на действие на индивидите и на групите. Когато няма обществена сфера, тогава остават само индивидите и държавата, докато в модерността религията нито е индивидуална, нито пък е държавна, а свободно и публично изразена воля на конкретни личности да принадлежат към също така конкретни религиозни общности, които са част от обществото.

Богословска оценка на процеса на секуларизация

През XX век секуларизацията става особено важна тема за богословското мислене на западните богослови. Първият, за когото може да се каже, че поставя секуларизацията като своя водеща тема, е Фридрих Гогартен (Friedrich Gogarten,

¹³ Мардешиф, Ж. „Религија у постмодернитету: нестанак или повратак светог?”, у: Муке са светим, Ниш, 2007, с. 25.

¹⁴ Вж. Фирсов, С. Руска црква уочи промена. Каленић, Крагујевац, 2008.

1887–1967)¹⁵. Най-важното негово произведение е *Съдбата и надеждата на съвременната епоха* от 1953 г. с подзаглавие „Секуларизацията като тема на богословието“. Гогартен се пита дали секуларизацията е нещо чуждо и противоположно на християнската вяра (отстъпление от християнската вяра, както е смятал Карл Барт), нещо, което ѝ се налага и външно я разрушава, или обратно – тя е събитие, което естествено произтича от самата същност на християнската вяра. На този въпрос са възможни три отговора: а) отхвърляне на секуларизацията, защото тя води християнската вяра към пропаст; според Гогартен тази позиция се отстоява от Куркегор; б) напълно се изоставя християнството, тъй като то не може да понесе факта на човешката самостоятелност, защото човекът става господар на света и на самия себе си. Според Гогартен тази позиция се изразява в критиката на Ницше към християнството; в) мнението на самия Гогартен е, че е необходимо многопластово разбиране на спойката на християнската вяра и на секуларизацията, защото секуларизацията е основана в битието на християнската вяра и е нейна естествена последица. Идентично мнение срещаме у Г. Мандзаридис¹⁶, който посочва като една от формите на секуларизация онтологичното различие на света и на Бога или отричането на трансцендентността на света. Според предхристиянското разбиране светът е κόσμος – добре подредено (украсено) цяло, над което се намират боговете. Светът е самозатворена система, която държи човека в тъмница като затворник, което впоследствие означава, че ние разбираме себе си като такива, които са произлезли от света и трябва да се приспособим към света. Юдео-християнското отхвърляне на трансцендентността на света е основано в Стария завет в книга Битие. Светът е Божие творение. Светът е светски и затова човекът не трябва да обожествява нито света, нито това, което е в света. „Светът като Божие творение не може да се разбере без Бога, а Бог като Творец на света се проявява и действа в него.“¹⁷ С подчертаването на същностната онтологична разлика между Бога и света юдео-християнското предание подчертава и възстановява светскостта на света. Оттук следва, че човекът е свободен от света и не е затворен в него. От хетерономен той става автономен човек и като такъв му е дадена власт от Бога да господарува над света, а чрез неговото синовство се установява и отговорността му за същия този свят. Като осиновен, човекът е свободен от света (автономен), но именно заради това осиновление е свободен от света (отговорен). Следователно Гогартен смята, че секуларизацията е необходима и естествена последица от християнската вяра, но че секуларизмът, който се тълкува като самодостатъчен индивидуализъм, за който светът става най-голямата и последна реалност, е изопачаване на секуларизацията.

През 1965 г. се появява книгата *Световният град* на американския богослов Х. Кокс (Н. Cox), който, за разлика от Гогартен, свързва секуларизацията с урбанизацията. Двадесет години по-късно (1984) той се обръща критично към труда си в книгата *Религията в светския град*. Тук ще приведа един обширен цитат от споменатото съчинение заради значението му за нашата тема:

¹⁵ По-нататък въз основа на Gibellini, R. *Teologija dvadesetog stoljeća*. KS, Zagreb, 1999, 121–150.

¹⁶ Мандзаридис, Г. *Социологија хришћанства*. Београд, 2004, с. 129.

¹⁷ Пак там.

„През 1965 г. в голямото си съчинение, под влиянието на Бонхьофер и твърде загрижен (което означава очакваното пропагане на традиционната религия) за положението на християнството, написах книга под надслов *Светският град*. В нея въз основа на предобредовото проповядване на юдейските пророци и въз основа на самото противене на Иисус на института на свещенството показах, че религията не винаги и не навсякъде е нещо добро и затова секуларизацията не е толкова зло, за каквото обикновено се мисли. Вместо да оплакват тогава църковната власт или изчезването на свещеното, християните би трябвало да се съсредоточат върху позитивната роля, която биха могли да имат в съвременния секуларен свят. Все още вярвам в това твърдение. Проблемът е в това, че светът, в който религията върви към своя залез, с което се сблъсква моята книга, започна да се променя по начин, който тогава едва ли някой можеше да предвиди... Вместо периода на внезапна секуларизация и на залез на религията, изглежда става дума за период на религиозно пробуждане и на връщане към свещеното...”¹⁸.

Следващият богослов, когото искам да спомена, е Карл Ранер (Karl Rahner, 1904–1984), който в книгата си пастирски статии под названието *Мисия и милост* (1959) разработва темата, която е в ход, т.е. че християнството от състояние на превес в обществото преминава в състоянието на диаспора, в което Църквата започва да присъства като малцинство в рамките на отделните народи. Състоянието на диаспора води до преминаване от традиционното и наследственото християнство към християнството на личното решение.

За разлика от този диалогичен подход към процеса на секуларизацията ще цитирам още двама западни богослови, които имат по-различно мнение. Жан Даниелу (Jean Daniélou, 1905–1974) смята, че вярата не може да се вкорени дълбоко в една общност, ако не проникне в културата и не създаде християнско общество. Константиновият модел трябва отново да вдъхнови църковната дейност. Ханс Урс фон Балтазар (Hans Urs von Balthasar, 1905–1988) отрича, че библейското виждане за Бога е отговорно за възникването на секуларизацията, но също така отрича и факта, че това движение трябва да се оцени положително. Може да се отбележи, че през 70-те години западното богословие все по-малко се интересува от тази тема.

В нашата богословска среда за секуларизацията не се е дискутирало много, освен в редки и частни изключения.¹⁹ Това обаче не означава, че богословите не изразяват еднородно крайно отрицателно мнение относно процеса на секуларизация. Струва ми се, че по-младото поколение богослови определя мнението си от тълкуването на Шмеман, представено в книгата му *За живота на света*, излязла в Ню Йорк през 1973 г., а в Сърбия през 1979 г. В тази книга в главата „Богослужението в секуларизирания век” Шмеман излага твърдението, че секуларизмът е преди всичко отричане на богослужението: „Подчертавам: отричане не на съществуването на Бога, не на някакъв вид трансцендентност, а с това и на някаква религия. Ако секуларизмът в богословски смисъл е ерес, той е преди

¹⁸ Цит. по: Gibellini, R., Цит. съч., 139–140.

¹⁹ Вж. Биговић, Р. Црква и друштво. Хиландарски фонд – Заједница Свети Никола, Београд-Париз, 2000.

Всичко ерес относно човека. Той е отричане на човека като битие, което почита Бога, което е *homo adorans*: човека, за когото богослужението е същностен акт, което е предпоставка за неговата човечност и осмисляне на самия него”²⁰.

На страниците, които следват, о. Александър прави разлика между светотайнствения възглед за света като Божия епифания и като средство на Божието Откровение и секуларизма, който разглежда света в неговата самогостатъчност. Модерният секуларист твърде често приема идеята за Бога, което показва, че секуларизмът и атеизмът не са едно и също явление. Това, което секуларизмът отрича, е светотайнственият характер на света и на човека. „Секуларизмът гледа на света като на нещо, което само по себе си има своя смисъл, принципи на познание и на действие.”²¹ Тази твърде популярна у нас книга е формирала едно мнение за секуларизацията у много поколения християни и проблемът не е в това, че това мнение е погрешно, напротив, а затова, защото в нашата среда не е имало последваща богословска диференциация и тълкуване на тези позиции.

Предложение за една по-различна оценка на процеса на секуларизация

Сложният, многоизмерен и продължителен процес на трансформация на традиционните общества в модерни, при което секуларизацията е важен елемент на тази трансформация, изисква нюансирани позиции в подхода. Ако погледнем тези важни промени във връзка с мястото и ролята на религията изключително като отрицателен процес, има опасност да бъдем обявени за социални песимисти. Твърдението на един такъв песимист е следното: религиозността на днешните хора е несравнимо по-малка от религиозността на хората в миналото. Погледнато от тази позиция, секуларизацията е същото, което и атеизацията. Недостатъчното познаване на функционирането и на причините за възникване на съвременното общество от страна на вярващите хора може да предизвика страх и желание за бягство в *религиозната сигурност* на някакви отминали времена. Така историята се тълкува като процес на деградиация и за разлика от социалния дарвинизъм, който тълкува самото протичане на времето като процес, в този случай е налице противоположният възглед – социалният песимизъм относно човешката религиозност. Проведени са обаче много изследвания, които въобще не могат да потвърдят тезата за по-малката религиозност на съвременния човек или може би по-прецизно казано, за по-голямата религиозност в миналото. Според тези теоретици *златното време на религията* е илюзия. Когато говорим за средновековното християнство, най-големият процент данни, с които разполагаме, се отнася към общественния елит, така че този период би могъл да се нарече златно време на религиозността на обществените елити, но остава напълно открит въпросът каква е била религиозността на останалите слоеве на обществото. Следователно, ако заключим, че съжалението за миналите времена е неоснователно и във всеки случай е нереално, тогава ни остава трезвено и нюансирано да погледнем и да оценим всички елементи на процеса на секуларизация. Въз основа на досегашното изложение и особе-

²⁰ Шмеман, Ал. За живот света. Плато, Београд, 1999, с. 105.

²¹ Пак там, с. 110.

но на позициите на Гогартен и на о. Александър Шмеман предлагам това да бъдат три елемента или вида секуларизация, спрямо които могат да се заемат различни позиции:

1. Процесът на секуларизация в тесен смисъл
2. Секуларизмът като идеология
3. Секуларизацията на църковния живот.

Пог процес на секуларизация в тесен смисъл разбирам всички онези *уроци на историята*, в действителност мащабни събития, които са направили възможно формирането на съвременното секуларно общество и са довели до него и за които част от отговорността носят и двете западни християнски изповедания с религиозните сблъсъци помежду си.²² Съвременното общество не възниква като последица от идеологически избори, а от нуждата да се осигури мирният живот на гражданите, на различните и при това враждуващи християнски изповедания. Днес също има хора, които смятат, че веровете разлики дестабилизируют едно общество, а ако самите членове на църквите и на религиозните общности потвърждават това със своята нетолерантност, тогава и днес, както и в миналото, широко се отварят вратите за по-нататъшните процеси на секуларизация. Втората последица от религиозните войни, която посочихме като демитологизация на политиката и изместването на религията от държавната в частната сфера, също така изисква оценка, за която трябва да си припомним чрез Евангелието. Когато дяволът за трети път изкушава Христос, той Го отвежда навръх планината и Му показва всички царства на този свят и тяхната слава, като казва: „Всичко това ще Ти дам, ако паднеш и ми се поклониш. Тогава Иисус му казва: Махни се от Мене, сатана! Защото писано е: „Господу, Богу твоему, ще се поклониш и Нему едному ще служиш” (Мат. 4:9-10). Самият Христос тук, както и на други места в Евангелието, отрича всяко желание за власт и сила в обществото.²³ По един парадоксален начин процесът на секуларизация на обществото, отнемайки от Църквата една по една обществените сфери, отново я довежда до нейната основна роля, а това е със слово и с дела да свидетелства в историята за Царството Небесно. Останалите области са от този свят и принадлежат към този свят. Особено прекалената любов на православните към държавата може да постави въпроса дали Христос ни е достатъчен, или за приемането на истината ни е нужен и държавният авторитет? От друга страна, може да се запитаме защо Църквата трябва да дава легитимност на която и да било държавна власт? Демитологизацията на политиката означава също и освобождаване на Бога от всички възможни политически и останали злоупотреби, които представят самия Бог като извор, причина и оправдание на неправдите, които са съществували и които ще съществуват във всяко общество. Римокатолическата църква дълго време е била готова да жертва самото послание на Евангелието, за да запази обществения си *status quo*. Може ли да се научи нещо от този урок на учителката на живота? Второто споменаване на Евангелието се отнася към вярата като свободно изразен личен акт. Христос призовава да

²² Вж. Хамилтон, М. Цит. съч., 310-313.

²³ Виж впечатляващия възглед на Ж. Мардешич за войната като обща причина за секуларизацията в: „Религија, секуларизација, рат“, 14. 12. 2009 (www.bos.rs).

го следват онези, които искат това. Следователно нищо, свързано с вярата, не може да се основе върху не-свободата. Религиозната неутралност на гържавата (в каквато и степен да е тя) подтиква Църквата да се насочи към своите членове. Те са нейната сила и самото живеене на членовете на Църквата *по Истината* доказва нейната ценност. Разглеждайки нашата проблематика по този начин, имаме право и възможност да оценим отделни последици от процеса на секуларизацията положително: Църквата се връща към самата себе си и към основната си мисия, т.е. самият процес на секуларизацията не застрашава битието на Църквата, но във всеки случай променя мястото и ролята ѝ в обществото.

За разлика от процеса на секуларизацията секуларизмът като идеология не може да бъде оценен положително поради причината, която о. Александър Шмеман констатира, защото той говори именно за това. През изминалите тридесет години обаче (колкото е минало от публикуването на книгата) в обществото са се случили и са се променили много неща в тази посока. Постмодерността, или късната модерност (както и да наречем сегашния обществен момент), е общество без център, плуралистично общество, в което и самият секуларизъм е само един от многото мирогледи, които се наставят на витрината на *духовния пазар*.

За Църквата обаче много по-пагубна и от секуларизацията, и от секуларизма е секуларизацията на самия църковен живот. Тъй като това не е тема на тази разработка, ще я определя само в едно изречение. Тя е акт на недоверие към Светия Дух и позиция, че отделни аспекти и области на църковния живот могат да се основат изключително върху човешката мъдрост и знание, а не на даровете на Светия Дух, т.е. на синергията на Бога и човека. Църквата е богочовешка институция и тя трябва да остане такава във всичко, което е и което *върши*.

Ако се съгласим с оригиналната идея на Ж. Мардешич, че „Октомври се е случил преди Бастилията” и че бъдещето на постсоциалистическите общества е „миналото на капитализма”²⁴, тогава и на нас тепърва ни предстои истинският сблъсък на Църквата и на постмодерността. И все пак това се случва или ще се случи с пълен интензитет при значителна промяна на условията. Религията се връща на публичната сцена, ако не като победител, то със сигурност като равноправен партньор на всички останали обществени фактори на нашето общество. Доколко тя ще може да преобразява съвременното общество, зависи от Божията воля и от качеството на живот на нейните членове *по Истината*. Като имам предвид тази задача, ще завърша с думите на о. Йоан Майендорф, които определят това за какво си заслужава и за какво не трябва да се борим в този сблъсък: „Когато (Преданието) веднъж се вкамени във формите на дадена култура, то не само че изключва другите и подкопава католичността на Църквата, но и се отъждествява с преходната и относителна реалност, като стига до опасността да изчезне заедно с нея”²⁵.

Превод от сръбски: Свилен Тутеков

²⁴ Пётров, I., Цит. съч., 215–219.

²⁵ Jukić, J. *Budućnost religije*. Matica hrvatska, Split, 1991, 210–211.

Димитър Бочев (1944) е писател и философ. Следва философия в Софийския университет. Многократно е арестуван от Държавна сигурност заради свободомислие. Под натиск на ДС на два пъти е изключван – последния път без право да продължи образованието си в което и да е висше учебно заведение в страната. През 1972 г. нелегално напуска НРБ и се установява в Западна Германия. Работи като редовен сътрудник на радио Deutsche Welle, където води есеистичните понеделници на българската емисия заедно с писателя Георги Марков, а от 1975 г. е программен редактор в българската редакция на Радио „Свободна Европа“, където дълги години отговаря за културно-публицистичната програма *Контакти*. Редовни сътрудници на програмата са Георги Марков, Атанас Славоу, Асен Игнатов, Тончо Жечев, Михаил Неделчев. Същевременно пише за излизашото на седем езика в Париж и редактирано от Ал. Солженицин сп. *Континент*. Съавтор е на редица документални филми, изготвени за британската, холандската и френската телевизии, с културно-политическа тематика, някои от които за творчеството и гибелта на близкия му приятел Георги Марков. Заради неговата журналистическа дейност близките му са тероризирани от ДС, а през 1976 г. на задочен процес в родния му град Силистра е осъден на 10 години затвор. По случая „Бочев“ до българските власти има апели, подписани от Франсоа Митеран, Андреас Папандреу, Вили Бранд и Греъм Грийн. По същото време *Работническо дело*, *Народна армия* и *Народна младеж* го заклеймяват като „слуга на американския империализъм“ и „радиодиверсант“. През 1992 г. Върховният съд отменя присъдата. За цялостното си творчество е удостоен с Юбилейната награда на Международната академия на изкуствата – Париж, за 1999 г. Автор е на романите *Междинно кацане*, *Генезис II* и *Синеокият слепец*, както и на сборника с есета *Хомо емигрантикус*, публикуван от издателството на БАН.

Димитър Бочев

БОЛЕСТТА И НЕЙНИТЕ СИМПТОМИ

*Обикновеното е смърт за изкуството.
Юго в предговора към „Кромвел“*

*Поетът сложи ли на думите намордник,
ще пеят кучетата, човеци ще скимтят от мъка.
Иван Цанев*

*Книги на цената на политик!
Нагпис в една книжарница в Сан Франциско*

За Асен Игнатов винаги ми е било трудно да говоря – може би защото ми е било леко да говоря с него. Човек е така устроен, че близостта спъва коментара. Биографиите ни са навързани като черва. Той ми беше курсов ръководител в университета и това обстоятелство би било чиста формалност, ако през 60-те Асен не

бе чуждо, най-чуждото и непонятно тяло във Философско-историческия (така се казваше тогава) факултет на Софийския университет. Курсът ни бе може би най-малобройният в целия факултет, а от това обстоятелство произтичаше някаква особена близост помежду ни. Пък и аз не бях от най-конюнктурните студенти, така че някак си неусетно се сприятелихме в едно приятелство, което гума по гума, идея след идея, вълнение след вълнение окончателно отчужди и мен от идеологизираната догматика, в която бе скован факултетът. Като негов любим студент и приятел, аз не промених особено живота на Асен, но той моя промени радикално. Всъщност чрез идейните конфликти, в които лесно влизаше и от които трудно излизаше, той промени и целия факултет, който го появата на Асен и приятеля му от детство Желю Желев в него основателно бе считан за бастион на ленинизма (сиреч неосталинизма). От цялата конфликтност Асен победи морално, но ведомствено победи еднопартийният догматизъм. Когато моралните победители са едни, а ведомствените – други, саморазправата на едните над другите е обезпечена от непоклатимото съотношение между победи и поражения, откакто свят светува. По едно и също време едни и същи хора (ведомствените победители) с едни и същи мотиви ни изритаха от университета – и Асен, и Желю, и мен. По едно и също време с една и съща болка оставихме Желю да го стопанисва партийната грижа за човека, а ние с Асен хукнахме на Запад – да ни стопанисва там хищническият капитализъм. Където той започна работа по някакъв научен проект в Католическия университет Льовен край Брюксел, аз пък започнах да пиша есета за класовия враг – българската редакция на Радио Германия („Дойче Веле“). Още преди да приключа с есета, един още по-ненавиждан от класово-партийния хуманизъм класов враг – Радио „Свободна Европа“ – ме гръпна при себе си в баварската столица, а Асен пристигна в Кьолн и постъпи в „Дойче Веле“ да ги дописва вместо мен.

Не по-малко сродени сме с Асен и идейно и което е несъмнено по-важно, духовно. По еднороден начин разбирахме с него Бога и света, щастие и нещастие имаха за двамата ни еднородно съдържание, дори представите ни за отвъдното, накъдето Асен се запъти, без да се сбозува, преди някоя и друга година, бяха аналогични.

Тъкмо тази вездесъща аналогичност прави малкото различия във възгледите ни особено важни. Те намират израз не на последно място в есето на Асен „Политиката като болест“, писано на Запад, но публикувано на родна земя (сп. *Септември*) от нашия общ приятел Тончо Жечев веднага след дворцовия преврат срещу династия Живкови. Казано най-общо, в есето става гума за нарастващото политизиране на духовната сфера в ново време, за скритите поражения, които този процес нанася, разстройвайки естетическата ценностна ориентация на милиони наши съвременници – предимно на Изток, но частично и на Запад. Прикачените към личността и книжовното наследство на този или онзи писател или философ еднозначни политически класификации и етикети само размътват чистотата на художественото възприятие, скривайки зад догматичното, еднозначно и несъществуващо за твореца и творчеството му разделение на леви и десни, на либерали и консерватори, на комунисти, нацисти, антикомунисти и антинацисти богатството на литературните му и философски идеи и размисли – констатира Игнатов.

Че такава работа има, не ще и гума. Феноменът е така повсеместно разпространен, така завладял, казано с езика на социалистическия реализъм, умовете и сърцата на автори и читатели, че заслужава много по-голямо внимание от онова, което Асен Игнатов е благоволил да му отдели. Макар да не е чуждо и на плуралистичните общества, абсолютизирането и фаворизирането на политическите фактори, понятия и термини води началото си от природата на тоталитаризма (комунистически и нацистки), неговите корени тръгват от ненаситното властолюбие и себелюбие на онези еднолични партии ръководителки, които се отнасят с враждебна подозрителност към всяко чувство и всяка мисъл, към всяка дума и всеки жест, които не подкрепят – за предпочитане не чрез неясни художествени метафори, а директно и недвусмислено – тяхното дело и тяхното верую. Тъй като е непрекъснато тровен от тайни съмнения в собствената си легитимност (а всеки неизбран, всеки самозван апаратчик има предостатъчно основания за подобни съмнения), безграничната мнителност на функционера се стоварва с еднаква неумолимост и върху съдържанието, и върху формата на дадено произведение на науката или изкуството, и върху личността на неговия автор. По правило малограмотен, нецивилизован и изтежко комплексирани, апаратчикът не е човек на диференцираното, той не разграничава нюансите, за него форма, съдържание и автор са едно цяло, един хомогенен организъм, едно-единствено триглаво чудовище, което трябва да бъде унищожено, преди да го е погълнало. В „Психология на комунизма“ сам Игнатов разкрива блестящо технологията, чрез която въоръженият с ведомствена власт апаратчик се саморазправя с твореца. Психологически тази саморазправа е подготвена от „пословичното недоверие на селянина към всичко, което му е непонятно. Когато „обикновеният“ човек от село се натъкне на нещо, което му се струва чуждо, той инстинктивно реагира враждебно, тъй като не знае какво всъщност може да произлезе от него. А когато селският човек стане министър-председател или първи секретар, той пренася този древен инстинкт и в областта на културата. Той се сблъсква в науката или изкуството с течения, които не разбира и на които не може да реагира другояче, освен като ги забрани административно“. Той това и прави, защото е селянин по манталитет, съхранил примитивизма на селянина, но „освободен“ от малкото добродетели на традиционното селячество.

Стара като света е истината, че всяка тирания започва не с бич по кожата (бичът идва впоследствие), а с опростяване на понятията. Този така ненужно богат и разнообразен, така неразбираемо, така стъписващо нюансиран, така застрашително колоритен свят трябва да бъде разложен и сведен до елементарните си начала, побран в ясни, точни и общодостъпни понятия, подчинен от край до край на един-единствен абсолютен критерий, за да може да бъде овладян и владян. Това елементаризиране на сложността на битието е изходна постановка за всеки догматизъм – извън това опростенчество, извън границите на еднозначната действителност започва територията на човешкото въннение, което със своята многоплановост, с живописните си превъплъщения и нюанси, с така чуждия и непонятен за черно-белия схематизъм на политическото мислене художествен колорит е смъртоносно за функционера. Така че налагането и закрепването на така удобния за посредственото му съзнание класово-партиен критерий не само по отделните звена на обществената действителност, а и в целокупното на-

ционално битие за функционера е не каприз, а инстинкт за себесъхранение, за оцеляване, за обезпечаване и съхраняване на онези номенклатурни блага и облаги, които живописният свят на твореца застрашава със самото си наличие. Творческата фантазия сама по себе си е алтернатива на политичността и нейната елементарност, а функционерът не обича алтернативата – той обича безалтернативността, невъзможната определеност, поляризираната конкретика, едностранната оценка. Човешката същност обаче не е едносмислена и хомогенна – тя е многосмислена, разнородна, противоречлива, парадоксална и което е най-ужасното, непредсказуема. Това идва в повече на функционера, то надхвърля ограничения му екзистенциален капацитет, заплашва да взриви тесните граници на личностния му хоризонт и така да обезсмисли собственото му битие. Изходът от този неравен двубой е един: обществената среда трябва час по-скоро да бъде обездушена, освободена от бремето на духовното богатство, от смайващата пъстрота на артистичното – само така може тя да бъде обхваната и доминирана. На практика този процес значи тотално идеологизиране и политизиране не само на социалната, а и на интимната сфера. (В качеството си на юрист, един бивш президент с нагли дисидентски претенции написа цяла книга за предимствата на комунистическия пред буржоазния брак, налагайки класово-партийния критерий и в семейното огнище.) Политизирането на бита е най-сигурният и кратък път за неговото схематизиране. А да борава със схеми вместо с характери, за функционера е не само по-лекият, а и единственият възможен подход. Така кръгът се затваря, пътят към тоталитарното господство е разчистен: елементаризиран, раздробен и политизиран до последната фибра, до последната фибра натикан в клишетата и шаблоните на партийната догматика, светът става понятен и достъпен, привиден е във вид, удобен за консумиране. Преди повече от два века Антонио Риварол оприличи политиката на легендарния сфинкс, който поглъща всичко, което не може да разгадае. И преди всичко изкуството. Защото, превърнало най-неразгадаемата загадка – човешката същност – в предмет на своето познание, изкуството се оказва най-недостъпната за политика територия, територия, неподвластна на неговия институционален инструментариум. А тоталитаризмът затова е тоталитаризъм – за да не търпи, за да не позволи наличието на недостъпни обществени територии. Тоталитарният апаратчик обича елементарността на принципите, докато човекът е не принцип, а процес, явление, тайнство, недостъпно дори за психоаналитици, философи и писатели. Да бъде овладяно това чудовишно в своята непонятност явление има един-единствен начин: да бъде то политизирано, преведено на единствения език, който гържавникът владее – политическия. Ето как се стигна до въдворяването на метода на социалистическия реализъм в Съветския съюз, а впоследствие – и в цялата съветска империя. По същата изпитана технология десетина години след като Максим Горки институционализира официално партийността в литературата и изкуството по ленински образец, бе въдворена и почвеническата вълна „Блут унд Боден“ в националсоциалистическа Германия, чиято цел бе същата: да обезпечи господството на националсоциалистическата партийна идеология над духа. И в двата случая ставаше дума за одържавяването на един феномен, който просто не подлежи на одържавяване – духовността.

Макар и по различни мотиви, в различни размери и по различни шаблони, подобен процес протича и в демократичните общества. Той е неминуем и за тях – дори

само защото са общества, общности, а не индивиди. Доколкото обаче демократичните общества са по-сложно устроени, и самият процес при тях е по-сложен и непослогователен. Индивидуалните свободи, които в наистина цивилизованите държави са не само декларация, предполагат съпротива на индивида срещу общността – от една страна – и на общността срещу индивида – от друга. Докато в еднопартийните системи държавата властва над обществото, а чрез него – и над индивида, в плуралистичните системи никой не властва над никого – там индивид и общество са граждански равнопоставени, макар и противопоставени психологически. Под егидата на това колкото невидимо, толкова и действително дгуборство протичат всички социални процеси в свободния свят – под неговата егида протича и процесът, който разискваме. От равностойното, от патовото съотношение между индивид и общност в плуралистичните системи печели само демокрацията: тъкмо защото победител в извечния дгубой между човека и човечеството няма, процесът на политизиране в плуралистичните общества е не абсолютизиран, а условен. Благодарение тък на условността си този процес не може, както това става в условията на нацизма и комунизма, да обсеби и подчини духовната сфера. Духовната сфера тък от своя страна не може да огухотвори политическата и така патовото състояние надделява над властолюбието. Казано с други думи, докато в тоталитарните общества този процес е тоталитарен, в нетоталитарните той е относителен, протичащ само като тенденция, а не като императив. Тезите на реалния социализъм съвсем не са чужди и на западноевропейската интелигенция, но това е само част от бедата. Останалата част се съдържа в обстоятелството, че тия тези се оказаха съблазнителни и за масите. Неизчерпаемото многообразие от стоки и идеи, което демокрацията породила, е не само благодат – това многообразие се превърна и в истинско предизвикателство за ограничения духовен капацитет и потомственото тесногърдие на гребния буржоа, сиреч на редовия консуматор. Обезпечила безспорни битови удобства, консумативната експанзия на индустриализиращите се общества се оказала депримираща психологически. Външното величие на препускащата урбанизация намекваше за вътрешното нищожество на нейния създател, нейното външно многообразие – за вътрешно еднообразие. Да градиш ген след ген външни блага, които те разяждат и разграждат отвътре, изграденото от теб изведнъж да придобие власт над теб, подкопвайки собственото ти самочувствие на връх и корона на Божието творение, превръщайки се в илюстрация не на твоето величие, а на твоето безличие, създаденото от теб да надхвърли собствените ти мащаби и ти да се окажеш несъизмерим с него, не е завидна участ. Този деструктивен процес е блестящо пресъздаден във филма на Чаплин „Модерни времена”. Разглезен (от една страна) и стъписан (от друга) от всестранното духовно и материално многообразие, филистерът импулсивно търсеше нещо просто и ясно, за което да се улови като слепец за тояга, търсеше онази твърда почва под краката си, която най-малко колоритът на тази преситена цивилизация можеше да му предложи. Единственото предложение дойде от Изтока и то очарова с мнимата си недвусмисленост. В него кварталният бакалин откри онава здраво и недостижимо като живата вода от приказките на Божена Немцова начало, което ще го предпази от тровещата безпътница на потискащото изобилие от възгледи, теории, нравствени и естетически концепции, които така усложняваха света, че го правеха неуютно място за живеене. Колко точно и ясно го формулира

еврейският Толстой Амос Оз: „... хората са жадни за прости отговори. Колкото по-сложни са нещата, толкова по-голяма нужда имат хората да получат прости и успокояващи отговори”. Тъкмо с потребността да се схематизират и опростят межчучовешките отношения, да се направи животът понятен и усвоим, се обяснява и днешното настъпление на сапунките, където доброто и злото, красивото и грозното, любовта и омразата са отчетливо разграничени и противопоставени навред по света. Тази деструктивна опростенческа тенденция продължава и във високите серии, тя детерминира и отношението на технократичното ни време към духовното наследство. Къде-къде по-просто, по-удобно, по-безопасно е да приемеш, че Ницше е духовният баща на нацизма, а Маркс – основоположник на реалния социализъм, вместо да си блъскаш главата и да си тровиш гушата с моралните алтернативи и с ненадминатото великолепие на фразата у двамата блестящи стилисти. Как да устоиш на изкушението да провъзгласиш Солженицин за антикомунист, а Луи Арагон – за комунист, след като, ако не приемеш доброволно тази еднозначна формула, ще се наложи недоброволно да се конфронтираш с многозначността на литературното им и философско кредо, да потеглиш към гебрите на сюжети и концепции, на метафори и фабули, на морални алтернативи, на психоанализи и душевности, които изобщо не са за твоята уста лъжица? Докато, побрели и систематизирали (но заедно с това и умъртвили) унаследените интелектуални ценности, политическите клишета пораждат и подхранват в убогото съзнание на редовия потребител илюзията за интелектуална компетентност и социална сигурност. Така че тъкмо идейното богатство, концептуалното многообразие и духовната пъстрота на нашата цивилизация извикват на живот по нерушимите закони на социалната диалектика своето отрицание, овеществено в културния догматизъм на филистера, така безпощадно разпознат и демаскиран от гаровитото перо на Асен Игнатов.

С така приключилата равнометка на пораженията, нанесени от повсеместното политизиране на духовните феномени в ново време, приключва и общото между Асен Игнатов и мен по темата. За да започне различното между нас, което е не по-малко съществено. Огорчен от духовния империализъм и примитивизъм на епохата, моят мъдър учител по философия, по бит и битие възкликва: „... не ме интересува кафявата партийна членска книжка на Мартин Хайдегер – интересува ме гениалната му книга *Битие и време!* Не отдавам голямо значение на червената партийна книжка на Георг Лукач – много по-голямо значение отдавам на студийте му за Балзак и Стендал, за Хегел и Гьоте, за грамата и романа. Ролята на Габриеле Д'Анунцио в установяването на фашисткия режим в Италия не разколебава с нищо възхищението ми от поезията му, а маоистките глупости на стареещия Сартр не могат да ме накарат да забравя какво дължа на автора на *Пътища на свободата*, *Мухите* или *Затворени врати*. Така е за Асен Игнатов. Докато аз бих обърнал, преобърнал бих логиката на моя университетски преподавател по логика. Не защото не споделям художествените възторзи на Асен от споменатите автори и произведения, а тъкмо обратно: защото ги споделям безрезервно. Резервите ми имат друг, етичен и граждански адрес: възхищението ми от ненадминатите литературни и граматургични постижения на Сартр, тяхната философска мъдрост, идейната им дълбочина и художествената им експресивност не ме прави спял за активната и показна политическа и морална подкрепа, която в

предсмъртните си години един от най-изявените и артистични екзистенциалисти на миналия век оказа на най-зловещия и човеконенавистен режим на Мао, погубил физически хиляди китайски интелектуалци и превърнал чрез варварството на милионите си пълномощници по места – хунвейбините – цялата страна в един огромен концлагер за писатели, учени, университетски преподаватели, творци и философи, много от които намериха физическата си гибел във фанатизираните метежи на културната революция, тръгнаха от партийните институции в столицата и проникнали във всяко кътче на необятната страна.

Примерите, с които Асен илюстрира тезата си, могат да бъдат обогатени с още много, много имена – в контингента с чиста съвест можем да включим и творческото наследство на писатели като Бертолт Брехт, Борис Пастернак, Пол Елюар, Бърнарду Шоу, Оруел, Галич, Михаил Шолохов, Петер Турини, братя Ман, Езра Паунд, Маркузе и още редица автори, чиито съдби и текстове са многократно политизирани от съвременници и наследници за сметка на художествените им и научни постижения. Асен е подбрал безспорно най-красноречивите имена. Те говорят един много убедителен език, според мен обаче хем е така, хем не е съвсем така. След като гори в точните науки модерното естествознание ежедневно открива пред изумените ни очи микрочастици и физикохимични феномени, които в едно и също време и пространство хем съществуват, хем не съществуват, защо и в хуманитарната сфера да няма място за подобна амбивалентност – моралните и естетическите критерии и фактори са не по-малко относителни и превратни от частнонаучните. Така че с относителността аз отдавна съм се примирил, ако беше само тя, настоящите ми размисли нямаше да имат смисъл. Но след като всичко е относително, относителна е и споменатата морална относителност. В притчите на канибалски племена по Новите земи добротата изяжда златото, но от това ние не си правим извода, че люгоедството и вегетарианството са нравствено съизмерими. Казаното ще рече, че въпреки безмерната относителност някакви граници все пак трябва да съществуват – ако не за друго, то поне за да направят те духовните явления съизмерими с личността ни, за да могат сетивата ни някак си да ги регистрират. Битието е винаги ограничено – неограничено е само небитието. Всичко налично, с други думи, е налично само в определени граници – колкото и широки да са те. Абсолютизирането на безграничността значи загуба не само на формата, а и на съдържанието на обекта, значи неговото себеразпадане – той би се разтворил в ситуацията, би се стопил безследно в нея, загубил би контурите си, би станал неуловим за възприятията ни, би се превърнал в небитие. „Липсата на граници на толерантността в морала обезсмисля самия морал” – пише Момчил Дойчев. Игнатов прекрачва, и то по един болезнен начин, моите субективни етични граници в момента, в който гума по гума стига до извода, че „на фона на колосалното дело на Хайдегер неговото злополучно членство в нацистката партия... е една осъдителна, но все пак незначителна, изчезващогребна проява на конформизъм”. Не знам доколко въпросното членство е било за Хайдегер злополучно и доколко – благополучно, но от безмерното великодушие, с което Асен оправдава конформизма на любимия си философ (като философ той и на мен ми е не по-малко любим), моралните ми резерви към неговия подход нарастват неугържимо. Резерви, които не се разсейват и от последвалата констатация на Игнатов, че „след един кратковременен флирт” нацистката партия започнала

да гледа на Хайдегер „с голямо подозрение”. Флиртуването с всяка политическа идея крие рискове – флиртуването с тоталитарни доктрини обаче е пагубно морално. Да флиртуваш с нацистката идеология значи да флиртуваш с насилието и цинизма, със смъртта и вандализма на кафявата чума – по-неподходящ за флирт партньор аз не мога и да си представя. При което не ме успокоява и подозрението, с което, видите ли, националсоциалистическата партия погледнала впоследствие на именития си член: Националсоциалистическата партия затова е националсоциалистическа – за да гледа с подозрение и на всяко случайно, и на всяко неслучайно членство, и на членството на най-преданите си последователи, и (особено!) на отношението на хуманитарната интелигенция. (В тази си параноична мнителност нацистите са изпреварени само от комунистите.)

Преди почти половин век един нагарен с изящното слово и с граматичната гражданска биография на Игнатов писател и публицист, чието творчество пострада тежко от политизирането на комунисти и антикомунисти, установи колко опасно е за един автор да съчетава политика с литература. Преди всичко поради тяхната органическа несъвместимост: докато на политиката е свойствен компромисът, на литературата е свойствена безкомпромисността. Струва ми се, че с незначителни уговорки казаното е валидно и за останалите изкуства, както и за хуманитарните науки. „Забелязала ли си как всичко, което е близо до властта, е бездарно, що се отнася до изкуството?” – пита един знаменит писател любимата си. Съществуват, разбира се, и исторически изключения, но те само потвърждават правилото. Тъкмо защото нашето време отказа да се вслуша в умните съвети на Андрей Амалрик за природната несъвместимост между творчество и институция (докато творчеството е въображение, а въображението е безгранично, всяка, и най-либералната институция е затворена в границите на реалността), политизирането на духовните феномени е взело с времето такива опустошителни размери. В гражданското битие на автора на *Битие и време*, за сметка на това, нещата се развиват като в познатата сатира на Рагой Ралин:

*Лице на икона –
сърце на кокона.*

Или, доколкото същността при Хайдегер е философското творчество, а членството му в Националсоциалистическата партия – само формално, обратното. Формално ли? Пламъците в Дахау и изстрелите във Варшавското гето не бяха формални. Зная, зная, че проф. Хайдегер нито е бил огняр на крематориума в концлагера, нито комендант на Варшавското гето. В онова злонравно време той само е ръководил Фрайбургския университет. Но след като в речта си при поемане на ректорския пост през 1933 г. намира добри думи за нацистката идеология. Вероятно и тези думи са били формални: чрез тях новоназначеният ректор приема (при това формално) само теорията – не и практиката на нацизма. Като философ обаче Хайдегер би трябвало да знае, че единството между теория и практика не е приумица нито на марксизма, нито дори на хегелианството, а реален обществен феномен, нищен още от античните мъдреци. Така че в момент, в който една човеконенавистна политическа партия гори книги и разстрелва техните автори, в момента, в който хиляди твои колеги и (което

е по-важно) съчовеци са преследвани, убивани и прогонвани в изгнание само защото се себеотстояват, ти да защитаваш идеологията на техните палачи, на злото идеологията, значи да се превърнеш в негов съучастник – колкото и формална, колкото и теоретична, колкото и символична, колкото и мнима да е твоята защита, нацистката партия се нуждае и от нейната формалност – нейните оратори и рекламни агенти начело с Гьобелс са така обиграни в словесната еквилибристика, че с лека ръка могат да превърнат и най-формалната защита във фактическа, да извлекат от нея пропаганден капитал за злокобните си цели. „Геният не поставя перото си в услуга на тирана!“ – заявява в спор, подобен на настоящия, един от героите на *Един ден на Иван Денисович*. Не ще и дума: Хайдегер предостави перото си на философската наука – не на нацистите. Но на нацистите предостави името си, международния си академичен авторитет, на който заслужено се радва още при прохождането на хитлеризма. Великодушното, с което прощаваме на Хайдегер тази попътна придворна лакейщина, не е ли, не се ли превръща по необходимост в крещяща несправедливост към най-онеправданите, към жертвите на нацизма, към онези, които най-насъщно се нуждаят от моралното обезщетение на историята и към които ние като техни потомци имаме особен нравствен дълг? Едно е сигурно: без формализма на формалното членство на сподвижници като Хайдегер, които, подкарани от обществената инерция, са вървели в крак с нацизма просто така, за да не си развалят ведомствения рахатлък, пещите на Дахау не биха пламнали, не би захтял и лесоповалът по сибирските концлагери, а нацисти и болшевики биха си останали изолирани по перифериите на обществените пространства малочислени групички, без дори да мечтаят да се превърнат в многомилонните армии, които стартираха онази реварваризация на цивилизацията ни, за която с толкова болка и погнуса говори Ортега-и-Гасет и която едва не изпепели цялата европейска култура.

Един колкото талантлив, толкова и честен руски поет и драматург и мой колега от западните радиостанции, прекарал цели двайсетина години по затворите и лагерите на сталинизма и брежневизма, потърси и откри първопричината на всички обществени злодеяния не дори в пасивната подкрепа на Хайдегер, а в безучастието, в малодушието на мълчанието:

*Пусть другие кричат от отчаянья,
От обиды, от боли, от голода!
Мы то знаем – доходней молчание,
Потому что молчание – золото.
Вот как просто попасть в богачи,
Вот как просто папать в первочи,
Вот как просто попасть в палачи!
Промолчи, промолчи, промолчи...*

Става дума точно за онова съдбоносно по своите последици мълчание, което Хайдегер сметна за нужно да украси с няколко попътни словесни реверанса по адрес на нацистките си благодетели.

Минимумът, абсолютният минимум гражданска доблест и граждански морал, които Солженицин очакваше от своите сънародници, бе да не живеят с лъжата. Той не иска-

ше от тях нито да стрелят в чертозите на Кремъл, нито да се изправят с голи ръце срещу потеглящите към свободолюбива Чехословакия съветски танкове. Солженицин знаеше, от скъпоплатен по лагерните етапи личен опит научи той колко висока е цената на активната съпротива срещу режима. Ето защо активната съпротива той резервира за себе си – в моралните си изисквания към съгражданите си писателят се задоволи с една пасивна съпротива. За него бе достатъчно просто и само сънародниците му да не членуват в една партия, в която не вярват (а който вярва в нея, нека си членува с чиста съвест), да не изговарят слова, които те самите считат лъжовни, да не превръщат собствените си гуми в подслон за величествените партийно-правителствени измами, да не вървят с песен на уста към обществени цели, в които не са убедени. Защото в противен случай, щат не щат, се превръщат в съставна част от лъжата и насилието, в техни съавтори се превръщат. Но дори този абсолютен, този граничен минимум не успя, не съумя Хайдегер да изстиска от богатата си философска гуша. Или за интелектуалеца не важат строгите морални критерии, с които подхождаме към простосмъртния? Обратното, тъкмо обратното е вярно: Хайдегер трябва да бъде съден с мащабите, с високите изисквания, произтичащи от собственото му творчество, от собствената му компетентност, от блестящите му етически и естетически разработки. Да, и естетически. Защото естетичното и етичното едва ли могат да останат в рамките на една личност и в рамките на една епоха взаимно неповлияни. Вярно е, че колкото по-цивилизована, колкото по-развита духовно е тази личност, толкова по-способна е тя на диференцирано мислене и на прецизни, обособени оценки, но вярно е също, че и най-антагонистичните противоречия, и най-неукротимите конфликти, и най-разнородните тенденции интуитивно търсят и намират своята хармония, своето единство, своята гносеологична цялост в личността. Защото без това изтъкано от противоречия единство няма личност – има разпад на личността, разочовечаване има.

Известно е например, че (за разлика от комунистическите) немалко високопоставени нацистки палачи са били не само от аристократично потекло, а аристократи и на духа, притежавали са изтънчен естетически вкус, коментирали са компетентно античните поети и граматурзи, майсторски са изпълнявали Бетовен, рецитирали са с непревзето възхновение романтика Хьолдерлин. Не бих желал да ги слушам. Защото не мога да си представя, че преливащите от трагически романтизъм строфи на немския класик или възшебният танц на пръстите им по клавишите така ще ме омагьосат, че под наркозата на естетическата наслада дори само за миг ще забравя невидимите петна чужда кръв, полепнала по изящните им чистички глани. Измити, както пише Янис Рицос в една от поемите си, със сапун от Бухенвалд. Все не мога и не мога да си представя как с ръцете, с които по цял ден са убивали еврейски деца, след края на работното време са прегръщали своите. В същия смисъл и капка разбиране не проявявам към енциклопедиста Жан-Жак Русо, който, за да може необезпокояван от делнични грижи да разсъждава върху хуманизма в науката и изкуството, да трасира чрез съчиненията си пътя към усъвършенстване на нравите и да формулира принципите на благородното възпитание на подрастващите, оставя и десетте си деца да ги възпитават гладът и мизерията на окаяните приюти за сираци из парижките предградия. (Същият Русо, който, изхождайки от функцията на изкуството да възпроизвежда природата, разбира идеала за красота като единство

на естетичното и етичното.) От оценките на Асен Игнатов обаче следва, че в съдбата на отделния творец естетичното и етичното не си взаимодействат – връзката между тях е едностранна, едностранна: естетическият блясък изви- нява или поне омаловажава недостига на лична нравственост, докато личната безнравственост не хвърля и бледа сянка върху чистотата на естетическите възприятия. Това прагматично разпределение на силите му обезпечава възмож- ността да изживее пълномерно естетическите си възторзи и от творбите и на един Д'Анунцио. А Д'Анунцио е тежък случай – галеч по-тежък от Хайдегер. Вярно е, че по жестокост и цинизъм италианският фашизъм не може да се при- равнява към нацизма, но за разлика от Хайдегер, Д'Анунцио се приобщава не от кумова срама, а със сърце и гуша към теорията на фашизма. При което той е не само интелектуален спогвижник на насилието, не дори само негов идеолог, а и практик, който активно, съзнателно, целенасочено, собственоръчно работи за неговото възвораване. Работи, с други думи, ентусиазирано не само като глаша- тай, не само като тръбач, не само като вестносец на чумата, воюва не само идеологически, не само с литературното си перо и с ненагминатото си ора- торско красноречие за каузата на фашизма. Ето защо, когато чета малкото му наистина блестящи книги като сборника *Алкиони* и драмата *Дъщерята на Йорго*, зад блясъка на естетизма и перфекционизма на ненагминатия стилист нагни- чат жертвите, разкъсани от бомбите, които като прославен от цялата нация летец и многозаслужил ветеран Д'Анунцио изсипа собственоръчно над градове и села, за да си спечели име не само на официален поет и идеолог, а и на елитен воин на фашизма. Габриеле Д'Анунцио едва ли има основание да се гордее и със строфите си, героизиращи и идеализиращи смъртта, и със сборника си речи *В името на великодържавна Италия*, и с пламения ентусиазъм, с който придружи варварското нахлуване на италианската армия в Етиопия, и с многобройните правителствени награди, с които фашизмът и лично Дучето го напруги като чучело, и с обстоятелството, че зловещият режим на Мусолини му присъди кня- жеска титла. Обстоятелството, че за разлика от Хайдегер, Д'Анунцио искрено е вярвал в тезите на фашизма, е слаба утеха. И Хитлер, и неговото протеже Мусолини бяха искрени в убежденията си, но това не ги прави по-малко злодеи.

Множко е един човешки живот за една политическа идея, не ме печели мене логиката, според която за благо на обществото може да бъде пожертвана отделната личност. Имам предвид живота, който в качеството си на поли- ткомисар на дивизия любимецът на Игнатов Георг Лукач жертва за делото на комунистическата революция на Бела Кун, нареждайки разстрела на един непоследователен революционер. В *Човекът без качества* четем, че дори да приемем, че всеки трябва да бъде готов да умре за собствените си идеи, онзи, който принуждава хората да умират за чужди идеи, е убиец. Така че да убиеш човек само защото не иска да умира за една политическа кауза, на която ти доброволно си се посветил – това вече си е чиста проба престъпление. Но и след него Асен Игнатов е готов да затвори очи пред червената партийна книжка на Лукач, за да може, необезпокояван от предрасъдъците на хуманизма, да се живее изцяло в естетическата прелест на философско-литературните съчинения на изящния аналитик. Същият Георг Лукач, когато геният на Лудвиг Маркузе окачества като най-сиящата изява на елитарния марксизъм. Халал да

са му и сияйността, и елитаризмът! Защото в моята ценностна скала комисар Лукач си остава чистокръвен палач – колкото ерудиран и артистичен, толкова и безскрупулен. Еклектиката на това патологично съчетание мира не ми дава. Мястото на Георг Лукач като престъпник, погубил в защита на личните си убеждения цял един човешки живот, е не на пиедестала (още по-малко на духовния пиедестал), а на подсъдимата скамейка. В моята лична морална равностметка блестящите философско-есеистични студии на Лукач за ролята на литературата в усъвършенстването на нравите, прецизните му анализи върху чистотата и духовността на съвършената женственост у Гьоте, върху победата на художествената образност над битовата емпиричност в немската класика ни най-малко не омекотяват комисарската му суровост. Както става при всички велики благородници на духа, и при крупните престъпници примерът създава школа. Ето защо в мимикрията си Лукач съвсем не е сам – европейската културна история е пренаселена с негови последователи. Които, без да са убивали физически, носят конкретна лична отговорност за трагиката на епохата ни. Най-изявени тези елитни интелектуалци са през миналия век, зареден до пръсване с разнопосочни политически страсти и фанатични концепции. На мен цял един живот няма да ми стигне да проумея как такива безспорни хуманисти на книга и виртуози на перото и четката като Пол Елюар, Пикасо, Бъртранг Ръсел, Бърнард Шоу, Луи Арагон, Ромен Ролан, Бертолт Брехт и много, много други не само са симпатизирали на варварската комунистическа идеология, а и с готовност са поемали литературни и политически награди от палачите на руската и съветската литература и култура. (Само конгресното лицемерие на КПСС реабилитира след смъртта на Сталин 600 писатели, от които 180 – посмъртно.) Колко малко е научило човечеството с интелектуалния му елит во главе и от търпимостта към злото, и от преклонението ни пред него, илюстрират и най-новата ни история, и съвременето ни. Един от най-великите писатели на новото време – Маркес – е чест гост на международните писателски срещи, организирани в София с явната цел да рекламират човеконенавистния комунистически режим, да го легитимират и в очите на сънародниците ни и (особено) пред световната общност. По безброй снимки ще видите Маркес рамо до рамо и с Тодор Живков, и с Кастро, но фотографирани до Рейгън, който пръв гръзна да изрече скриваната истина, че комунизмът е царство на лъжата и злото и чийто личен принос за избавлението на цивилизацията от най-кошмарното зло на миналия век е безценен, няма да го видите. Този факт не омаловажава блестящите художествени качества на *Сто години самота* и на *Любов по време на холера*, но поставя под съмнение нещо много по-съществено – личния граждански морал на писателя, неговата нравственост. Ако Европа се дави десетилетия наред в отровите на нацизма и комунизма, то е и поради лакейското отношение на творци като Маркес към двата най-цинични режима в цялата човешка история, чиито метастази плъзнаха и из Третия свят.

Особено богата на подобни примери е социалистическата действителност – от първия до последния си ден. Художествената стойност най-вече на ранните, необременени от идеологически баласт творби на Горки е несъмнена. Несъмнена е също и есеистичната и публицистична сила на статиите на Горки, насочени срещу примитивизма и варварството на Октомврийската революция (разбирай преврат), на оскотелите червеноармейски матроси, вилнели сред шедьоврите и

античните съкровища на Зимния дворец, използвайки антични вази като тоалетни чинии. Но всичко това бледнее пред обстоятелството, че Максим Горки е първият писател в човешката история, възпял (именно възпял, а не просто отразил) насилствения лагерен труд, че остана глух, сляп и нем, когато трябваше да избира дали да спаси едно дете от ужаса на изстребителните съветски концлагери, или да спаси собственото си обществено спокойствие. Общественото си спокойствие основоположникът на социалистическия реализъм спаси, но само минути след като напуска начело на една високопарна културна (разбирай варварска) делегация един от първите съветски концлагери, проехтяват изстрелите, с които лагерната охрана разстрелва малчугана, гръзнал да разкрие пред гостуващия писател кошмара на лагерната действителност. Изстрели, които притъпеният граждански слух на писателя неоччува. Пък и как ли да ги чуе, след като въдворената собственоръчно от него и унаследена впоследствие от националсоциализма и от рогния реален социализъм партийност в изкуството и литературата постави като в сонет на Шекспир „истината в служба на лъжата“? Поколения наред обезправената истина служеше предано на пълновластната лъжа и този ѝ слугинаж бе единствената допустима интерпретация и на класика, и на съвремение; и на битие, и на съзнание.

Ако Михаил Шолохов действително е написал *Тихият Дон* (съществуват сериозни подозрения, че като участник в гражданската война младият Шолохов е откраднал ръкописа от раницата на един загинал белогвардейски офицер, преначил го съобразно червеноармейското верую, за да го издаде впоследствие под собствено име), той е велик, епичен писател. Независимо от литературното си величие обаче, независимо от обстоятелството, че в началото на творческия си път и той е имал мъчителни неприятности с партийната цензура, за мен Шолохов завинаги ще си остане преди всичко циникът, който поиска смъртно наказание за двамата свои литературни колеги, гръзнали да публикуват през 60-те години нелегално (а как иначе под надзора на КГБ?) разказите си на Запад. (В повестта *Изкупление* единият от осъдените – Юрий Даниел – разкрива личния принос на всеки от милионите съветски граждани, писатели и философи, неписатели и нефилософи, които с малодушното си мълчание са съдействали за пълновластие на сталинския и следсталинския терор.)

Така че, за разлика от Асен Игнатов, аз не съм готов да си затворя очите пред съответните червени и кафяви партийни книжки на литературни и философски таланти и гении – ще ги гържа отворени. Защото смятам, че творчеството не прави твореца свръхчовек – поне не в смисъла да го разтовари морално от човешкия му дълг, да го освободи от нравствената и гражданска отговорност, с която Бог, епоха, цивилизация или някаква конкретна ситуация са го натоварили. Напротив: творчеството има етичен смисъл само ако изостри собствената му морална сетивност, собственото му чувство за съпричастие към съдбата на човечеството, към глада на гладния и болката на страдащия. Състраганието, както учи Достоевски в *Идиот*, е висш закон на битието – само чрез него изживяването градира в съизживяване, човекът се превръща в човечество, а човечеството – в цивилизация. Пък и знанието е преди всичко отговорност към незнаещите, към всички онези, които поради недостиг на гарба, кураж или средства не са успели да се гоберат до сладкия, но опасен плод на познанието. Проф. Мартин Хайдегер много е

знаел, много е прозрял и разгадал, затова малко ще му бъде простено. Дали ще му прости моя или оня, това си е лично негово емоционално или рационално решение. В отрицателния отговор на въпроса обаче дали трябва морално – граждански и исторически – да му бъде простено, за мен съмнение няма. Вярно е, че нацизмът щеше да свърши сатанинското си дело и без приноса на личността Хайдегер, но вярно е също, че без феномена Хайдегер не биха били възможни нито хитлеризмът, нито сталинизмът, нито брежневизмът, нито живковизмът, нито хилядите останали „изми“ и измети, които са мъчили дегите ни векове наред, нито „изми“-те, които ще инквизират незнайните ни потомци навярно чак до края на света. Пък и не е все едно дали едно престъпление ще се състои без или със мое участие – макар и участие теоретично. Учен от формата на Хайдегер, който различава корените на битието и търси каузалната връзка между естетичното и етичното, несъмнено е съзнавал човеконенавистния характер на нацистката идеология, съзнавал е със същата несъмненост, че без националсоциалистическата теория националсоциалистическата практика би била немислима. Това съзнание, това съзнаване на злото и неговия генезис прави моралната отговорност на съзнаващия особено висока. Ето защо аз съм склонен да простя по-скоро на един полуграмотен баварски селянин, простодушно повярвал в непогрешимостта на фюрера и в социалната хигиена на новия ред. Прощавам с чиста съвест и конспиративните явки на екстремиста Достоевски – не само поради младежката му възраст, а и поради високата цена, която впоследствие той собственоръчно плати за юношеските си увлечения по социалистическите идеи, за мъчителната като пътя Христов духовна еволюция, която младият писател гума по гума извървя – от идеологизираните бесове и демони, та чак до всемирната доброта и ангелската чистота на Альоша Карамазов. За сметка на това определено предпочитам Максим Горки да не беше прописал изобщо, но да беше спасил онова невръстно и молецо го за помощ гете от смъртоносната хватка на Архипелаг ГУЛ-аг. Предпочитам да си тълкувам Балзак, Стендал и Гьоте и без компетентната помощ на есеиста Лукач, стига политкомисарят на дивизия Лукач да не беше разстрелял онзи лумпенизиран селски младеж, който с гребнособственическо малодушие оцени собствения си живот по-високо от величието на комунистическия идеал. Просто и само защото за мен не е толкова важно дали съм добър или лош писател – по-важно, далеч по-важно е какъв човек съм. Майка ми, която доживява дългия си и нелек живот и която през всичките си почти 90 години не е прочела с недовиждащите си очи повече от десетина книги до края, половината от които моите, е несравнимо по-стойностен човек от цяла плеяда блестящи интелектуалци и дори гении, за които творческата им репутация е била по-важна от биографичната. Тихо и кротко майка ми е вървяла житейския си път встрани от злото, а от това по-хубаво няма, това е предостатъчна екзистенциална атестация. Мама не е творила гениални платна и фабули, но не е и писала като гения Дали и гения Гьоте доноси за най-близките си другари, не е плела злостни интриги като гения Тициан, не е клеветила тайничко и подличко колеги и съседи пред проклетите институции, както са правили това най-значителните ни писатели, актьори, че и Божии служители десетилетия наред. Пред нейното смирение и непретенциозно, пред нейното почти невидимо (от земята, само от земята невидимо) добротворство и най-колоритните палитри, и най-ярките пера на многото родни и чужди гении, които най-малко за съотношението между доброто и злото в собствените им съдби ги е било еня, не струват

пукната пара. За мен няма съмнение, че ако погледне Отгоре людските ни дела, Творецът ще оцени неопетненото от лъжи, измами и козни майчинство на майка ми по-високо от примесената с толкова попътна поквара гениалност на цяло съзвездие гении. А считам така и така се надявам, защото съм уверен, че този сбъркан свят най-много от педагози си пати, които от неуморна загриженост за възпитанието на пограстващото поколение все не намират време да нахранят и подслонят собствените си деца; от хуманисти, които от принципна любов към човечеството не могат да подадат спасителна ръка на съседа си; от моралисти и естети, за които е по-лесно да приложат благородните си максими към цялата цивилизация, отколкото към собственото си битие. В смисъла на казаното любимаецът на Асен – Сартр – е безусловно прав: няма абстрактен морал – има само конкретен морал. Лошото е само, че себепровергавайки се, Сартр отнесе тази максима само към абстрактното човечество – не и към конкретната, към авторската, към собствената си личност. Вместо това той предпочете през целия следвоенен период, та чак до сетните си дни да подхранва легендите за личното си участие във френската антинацистка съпротива. Или поне да не ги опровергава. Кое не е много по-различно.

Познавам, лично познавам потомствения страх на интелектуалеца от властта. Знаехме от Шекспир, че „власт, основана на страх, е неутрайна – след време страхът преминава в омраза”. Но неутрайни, още по-неутрайни и краткотрайни бяха и грипавите ни биографии. Така че Шекспир не укротяваше, а само нагнетяваше страха. Този страх е онтологичен по своята природа, той ни беше парализирал до един цели десетилетия – парализирал бе и Асен чрез терора на родната Държавна сигурност, парализирал е вероятно и Сартр чрез нацистката окупация на Париж. Но ако големият философ и писател е и голям човек, той намира сили да му се противопостави психологически и морално. Асен намери в крайна сметка тези сили, съумя да опази човешкото у себе си от погромите на един нечовешки, на един античовешки режим, успя да надвие злите обстоятелства, с демона на собствения си страх успя да се пребори, да устои на изкушенията на сатаната за блестяща академична кариера на родна земя, да надмогне себе си, да се себесъхрани нравствено успя. Той не постъпи като литературните си и философски любимци и колеги (казвам го без капка ирония – който е чел книгите му, знае, че Асен Игнатов наистина им е равностоен колега) Сартр, Лукач и много други – още по-малко като Д’Анунцио. Защото – учи една сатира на Валери Петров – великите нещастия водят началото си от малкия делничен страх, неусетно превърнал пъстрокрилата пеперуда в гнусна гъсеница. Този страх не бе чужд и на Валери Петров. Радоу Ралин коментира съавторството му в една тяхна обща постановка с гумите:

*Зайчето Валери
пише и трепери.*

Трепери, трепери, ама пише, макар и треперейки! При това не беше сам в треперенето си: всички ние – пишещи и непишещи – треперехме. Онези от нас обаче, между които на първо място Валери и Радоу, които, треперейки, продължаваха да пишат, бяха преодолели, надмогнали, надвили бяха страха. А по-велика, по-величествена победа от тази аз не зная. Не отсъствието на страх е смелост

– отсъствието на страх е патология, вид лудост. Смелост е отношението ти към наличния страх, начинът, по който го изживяваш, преработваш и побеждаваш. За да не бъдеш победен от него. Тази героична победа оставаше често недостъпна за Асен, страхът често доминираше над доблестта му. Тъкмо затова пренесе той конфликта от София в Брюксел, предпочете да води битката на обезпечената западноевропейска територия. Не го виня – това беше и моят път. Само се опитвам да го разгадая психологически, да си обясня разбирането, с което той коментира компромисите, които цяла плеяда гени са правили със силите на злото. Подозирам, че без сам да съзнава това, разбирането, което Асен адресира към тях, е в същността си себеразбиране, разбиране на самия себе си, на собствените си терзания, на собствените си стракове, на собствените попътни компромиси на бита пред гуха. Всеки от нас ги е правил – кой по-малко, кой повече. Правил ги е дори Богочовекът. За Асен само мисълта, че хора примитивни и груби могат да издевателстват чрез ведомствените си полномощия над него физически, беше вледеняваща. И той избягваше тези напълно възможни издевателства чрез кратковременни отстъпления от един или друг свой принцип. Това не го правеше безпринципен човек и гражданин. Да упреквах някого, че е оцелял физически или дори само социално на цената на един или друг компромис с верујото си, е, струва ми се, противочовешко. Така, както Толстой ненавиждаше Шекспир само защото откриваше в драмата на героите му (*Крал Лир*) безпощадно демаскирана, оголена до кокал собствената си, личната си грама, чрез проявеното към Лукач и Хајдегер, към Сартр и Д'Анунцио великодушие Асен разбира и оправдава собствените си отстъпления в гражданския си и творчески път, собствените си забежки по неговите неравности. И ако е вярно убеждението на един драматург, че в най-мрачните времена живеят най-светлите хора, мога уверено да заявя, че Асен е един от тях. Но всеки, и най-героичният, има нужда от онзи минимум себелегитимиране, без който животът става просто невъзможен психологически. Чрез есето си „Политиката като болест“ Асен потърси и защити този минимум за себе си. Надявам се, че чрез настоящето есе аз подкрепям и допълвам неговия опит, неговата изстрададена легитимация – легитимацията на един висококръвствен гражданин, който по научен и литературен талант не отстъпва на много от творците, които коментира в цитираното есе. И не само по талант не им отстъпва – не им отстъпва и по безкомпромисност. И по компромисност не им отстъпва, макар че в много отношения той ги надвишава морално. Струва ми се, че тази му непоследователност го очовечава, прави го още по-понятен и близък, по-съвместим с нашата собствена амбивалентност, по-земен, по-жив и истински. При това, за разлика от своите герои, Асен нито е възхвалявал злодействата на Мао, нито е разстрелвал като Лукач другомислещи, нито е убивал с бомбите на Д'Анунцио мирни граждани. Така в ябълка на раздора между нас се превръща само Хајдегер – най-любимият от многото му любими философи. И с него обаче сме начисто – при това не от гнес и не от вчера. В безконечните си нощни спорове, поени до ранни зори с благородни напитки и водени в обятията на класово-партийния хуманизъм с конспиративен шепот, а в обкръжението на западноевропейските бакали – с гласовито безгрижие, ние с Асен още преди десетилетия сме си го погдели братски: Асен му прощава конформизма, защото е Хајдегер. А аз не му прощавам. Защото е Хајдегер.

Марио Коев е роден на 07.03.1966 г. в София. Учил е в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Публикувал е стихове, разкази и статии в печата, както и книгите *Quasi* (2002) и *Компанията на паяците* (2007).

Марио Коев

ЗА „ПРАВОТО НА МНЕНИЕ“ И ЗА „ПРАВОТО НА ИЗКАЗВАНЕ НА МНЕНИЕ“

1.

Във връзка с определен спор и в обикновен разговор често може да се чуе или пък да се прочете едно знаменателно заявление – „аз имам право на собствено мнение“, „всеки човек има право на мнение“ и т.н. Практически това едва ли би ми направило впечатление, та да го проблематизирам, ако не ми се напращаше непрестанното убедително заклинание „снегът е бял“. Защо така усърдно се опитват да ми внушат нещо самоочевидно, защо буквално трябва да живея със съзнанието, че снегът е бял? Може би защото това не е толкова самоочевидно, колкото ми се струва, или пък защото става въпрос за нещо друго? И си зададох следните въпроси: Едно и също ли е това, че имам право на мнение, и това *как изразявам* това мое мнение? Едно и също ли е, че съм свободен човек, и това *как* съм свободен? И следователно как точно съм в състояние да проведа разграничение и ако мога, какво е разграничението между свободата и нейното изразяване, между мнение и изказ? Не е ли актът на изказването самото мнение, как без изразяването му можем да твърдим, че изобщо съществува мнение? В края на краищата каква е разликата между свободата като акт на волята и свободата като атрибут на природата и защо е? За да си отговоря на тези питання и за да мога от тях да направя някакви заключения, ми бе необходимо да извърша един дълъг мисловен преход през така или иначе отдавна известни неща, от една страна, а от друга, да ги повторя и да ги подредя по такъв начин, че и за онзи, който би пожелал да разбере основанията на един или друг извод или твърдение, да бъде сравнително лесно да ги идентифицира независимо от това дали би се съгласил с тях, или би ми опонирал. Това беше задължително, най-малкото защото в противен случай с този някой няма да говорим на един език.

Така или иначе, когато поставяме на обсъждане проблема за свободата, като че ли най-прекия път към него е на първо място, да видим как мислим човека и неговото общество и култура и можем ли да мислим човека извън обществото и културата. Поради това още в началото ще кажа, че именно там, в обществото, човешката личност реализира себе си като такава и не можем да мислим (а само да си измис-

ляме) някакъв друг, различен неин могус. Откъде обаче съм сигурен в това, че да го твърдя така? Кое ми дава основание да кажа, че не можем да мислим човека извън общението, извън културата? Прав ли съм, когато заявявам, че не можем да мислим човека като някакво абстрактно понятие, като взет сам по себе си?

2.

Нека се опитаме да абстрахираме понятие за човек, което е „човек за себе си“, едновременно в материалния и във формалния му смисъл, т.е. да го знаем (понятието „човек“) именно по това, че е „за себе си“, а не че е само „човек“. В такъв случай, щом е „за себе си“, щом така бива и така се *само*-отличава, той няма с какво друго освен пак от и „със себе си“ и да *дей*-ства, тъй като няма нито какво, нито защо да *дей*-ства извън *неговото* „себе“, понеже, да се изразя малко троваво, няма друга „каквина“, на която да е причастен по каквото и да било мислим начин, понеже инак тази друга „каквина“ би била обемът на понятието за „човек за себе си“, а ние положихме в началото, че е „за себе си“ – не друго. Тоест излиза, че така изведеното понятие за „човек за себе си“ няма и предикати, ergo то не е причастно към нищо „друго“ освен към самото „себе си“. Оттук обаче следва, че ние мислим този „човек за себе си“ като несъществуващ, а не като съществуващ, защото, ако го мислим като съществуващ, трябва да сме в състояние все пак по някакъв начин да го *от-личим*, т.е. да извършим нещо невъзможно логически, защото формата „за себе си“ ни указва само, че „човекът е така“, но не и *прямо* кое извън себе си е така. За да го сторим, трябва в първоначалната си представа за него да включим нещо „друго“ до него (някаква **различна** „каквина“). Но ние не сме в правото чисто логически – а е и мисловно невъзможна операция – да сторим това, защото ще разрушим самото си мислене. Няма как да казваме, да *именуваме* понятие за „човек“, едновременно казвайки, *именувайки* различно и второ понятие за „човек“, извеждано от други предпоставки. Тъй както именно други ще са предпоставките и ако въведем различно от този „човек“ понятие, защото него знаем такъв, и кое ще е онова друго, което ще му е причастно „отвън“, така че да го узнаем и по друг начин. В противен случай, ако си позволим в действителност тази мисловна операция, всяко мислене ще е премахнато по определение и ще можем да го разглеждаме (мисленето) като „епифеномен“. Но и това няма да можем, тъй като тогава нищо няма да можем нито да разглеждаме, нито да предпологаем, нито да сравняваме – ergo, няма да ни има като човеци, защото ще сме недействащи, от което следва, че и това, което четете, не съществува. Нали все пак е ясно, че ако един път кажем „човек“ и това име поставим в определен силогизъм, целящ да ни изясни що е то „човек“, не можем след това да кажем например „храст“, имайки пак предвид „човек“, а не нещо вече различно, защото формата и материята на понятието „човек“ са различни от формата и материята на понятието „храст“ и няма логическа операция, посредством която да бъдат отъждествени, а могат само да са причастни едно на друго. А ако някой реши да твърди, че посредством понятието „човек“ различаваме понятието „човек за себе си“, следва да му се отвърне, че тогава или мислим „човека“ като несъществуващо, защото само така ще *отсъдим* за съществуването на „човека за себе си“, или обратното. А видяхме, че не можем да мислим „човек за себе си“ като съществуващо, едновременно оставайки при първоначално положеното за него, тъй като тогава не някакъв различен „човек“ ще му е причастно,

а „причастното“ тук ще е „за себе си“ поради самата засференост на силогизма. Следователно *можем да мислим* „човек за себе си“ само като несъществуващо.

3.

От друга страна, такъв „човек за себе си“ е одарен с качествата, които обикновено философите и богословите предицират към Трансцендентния Бог, тъй като виждаме, че той е мислим, така да се каже, а modo sublimiori. *Отделен проблем е доколко правомерно биват предицирани към Бога*, тъй като точно чрез този акт се отнема трансцендентността Му, защото, макар че се стремят да изкажат трансцендентността Му, тези категории всъщност Го полагат ео ipso в реда на природните вещи, тъй като, за да я има мислимостта, в нея „могат“ да бъдат положени *еднакво-, равно-*природни, тварни res. „Защото трябва да се знае – пише св. Максим (Изповедник, б.м.) – ... че утвърждаването на Свръхсъществуващия е [равно на] отрицанието на съществуващото, а утвърждаването на съществуващото – на отрицанието на Свръхсъществуващия. И двете тези съждения за Бога обаче – имам предвид обозначаването му като битие и като небитие – са по справедливост допустими, макар че [в същото време] и нито едно от тях в строгия смисъл на думата не е възможно.”¹ Ако не, значи, че Бог – така изказван, престава да бъде мислен именно като Бог, защото или ще е мислен като несъществуващ, или като едно от съществуващите. Но нали все пак започнах да говоря за „човек за себе си“ именно защото сме *в състояние да го мислим* поради неговата нетрансцендентност, а не говоря за Бога Сам по Себе Си, Когото никак не можем да мислим точно поради трансцендентността Му – поради Неговата „онтологическа“, а не „гносеологическа“ трансцендентност. Така че и онтологически (като трансцендентен) не можем да мислим „човек за себе си“, защото тогава го *имаме в опита с друго име – Бог*, а в разума – като несъществуващ. Ето – не откъде, а *поради какво* съм сигурен, че извън обществото и културата човекът все пак не може да бъде мислен, а само из-мислян.

4.

Видяхме как и защо не можем да мислим човека – именно в неговата човечност – извън общението с другите. Но общение може ли да има там, където няма разумно и свободно същество, което да общува (да *дей-*ства) с друго, подобно нему. Очевидно не, ако говорим за общуването в културния, а не в биологическия смисъл на думата. Тогава можем ли да твърдим, че свободата предхожда общението по същия начин, по който действието предхожда резултата. Ако е така обаче, виждаме, че всяко общение е и действие (причастно на волята), тъй като в него се изявяват и реализират потенциите на личността, но не всяко действие е общение (причастно на свободата) – например биенето на сърцето и работата на клетките в организма са действие, но не са акт на волята и следователно не са общение (*действието е по-широко, по-абстрактно понятие от общението*). Така актовете на волята биват свободни дотолкова, доколкото са в общението, а не

¹ Янакиев, К. *Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието*. С.: Анупис, 2002, бел. 18, 41.

сами по себе си в действието, защото в противен случай трябва да приемем всяко действие за волеви акт, което е очевиден абсурд. Ние наричаме действията на волята *свободни точно защото са в общението* (и не можем да ги мислим извън него), понеже общение извън свободата, както видяхме, няма. Така и свободата като характеристика на човешката природа „предхожда“, пред-полага свободата на човешката воля. По аналогичен начин *имането* на мнение предхожда акта на изказването му, защото не можем да действваме въз основа на нещо, което не съществува. Но нека прогължа и разширя още малко разсъжденията си тук.

5.

Някъде Сократ сравнил мненията на хората с караконджули, служещи за плашене на децата, а после запитал: „Какво желаете – гуши на разумни същества или на лишени от разум? – На разумни. – На какви разумни? Със здрав или с негоден разум? – Със здрав. – Защо тогава не го търсите? – Защото го имаме. – Тогава за какво се карате и спорите?“. Ето как в тази бърза размяна на реплики под привидно софистична форма е положен един от главните въпроси и за личността, и за обществото – правото на мнение, извеждано от идеята за разума. Именно разумът е онзи, който от Античността през хуманистите и представителите на т.нар. класическа школа на естественото право, и особено според критическата философия след Кант и Фриз, стои в основата на *истината, морала и правото*, но както пише Леонард Нелсон, напразна работа е да се философства върху разума, без да се работи за осъществяването му в живота.² Проблемът е там, че философските принципи не почиват върху очевидни истини и съгласието за тях се отнася само към конкретното им приложение. Всъщност това не означава, че не съществуват, да речем, *истина* или *справедливост*, а че за съжденията от опита те са „невидими“ или в най-добрия случай релативни. Но „ако запитаме за условията на тяхната възможност, ние се натъкваме на по-обща положения, които образуват основание-то на направените отделни съждения... Ние действваме регресивно, като отиваме от следствията към основанията... Регресивният метод на абстракцията, който служи за откриване на философските принципи, не създава, значи, нови познания, нито такива на факти, нито такива на закони. Чрез разсъждения тя само изразява в понятия онова, което е почивало като първоначално притежание в нашия разум и се е проявявало неясно във всяко отделно съждение“³. От това следва нещо от особена важност, а именно, че общите истини могат да бъдат адекватно схващани само от тези, които вече „изхожда от тяхното приложение в съждения, които сам е направил, и които, извървявайки обратния път към предпоставките на тези опитни съждения, в тях пак познава собствените си предпоставки“⁴. Следователно простите съждения от опита, върху които в общия случай градим своите мнения и които, образно казано, формират „обема“, „външните граници“ на т.нар. светоглед, гори и не могат да бъдат коректно наречени обективни (което предефинирано в утилитарната социална среда би трябвало да ги обозначи като *качествено равностойни*), за каквито обикновено се представят и сме свикнали да ги мислим.

² Нелсон, Л. *Сократовият метод*. Прев. Цеко Торбов. С.: Любомъдрие, 1993, 15.

³ Там, 33-34.

⁴ Пак там

6.

И така въпросът тук ще е не толкова за самото право на мнение, колкото за валидността му, т.е. за това *кое мнение е съществено и важно (разумно) и кое не*. За съжаление или за щастие – Бог знае – еднозначно решение на проблема и до днес не съществува. Поради това, за да се избегнат по възможност злоупотребите, съвременната юридическа мисъл приема естествеността и универсалността на правото на мнение, постулирайки, че всеки има възможност да го изказва публично освен в някои случаи, определени със закон. И наистина, ако това право се отнеме, означава, че се отказваме от самото разбиране за личност. Това е и прагматичен, и като че ли гостатъчно мъдър подход, но той се отнася единствено към акта, без да се интересува от неговото качество. С други думи, законът не определя – защото нито има такава задача, нито пък е в състояние да го стори – кое е правилно или неправилно, разумно или глупаво, ценно или пренебрежимо. Той не сменя проблема, за който споменах в началото, а само регулира и примирява неминуемите социални и междуличностни противоречия, възникващи от неговото съществуване. Следователно, ако останем единствено в сферата на юридическото, колкото и да е важно то, ще изместим същината на питането, чиято структура не е следствие и не зависи от правната система.

Оттук нататък обаче се оказваме изправени пред една, изглежда, неразрешима нравствена и гносеологическа дилема: или изначално да се откажем от идеята, че съществуват *истина – неистина, красиво – грозно, разумно – неразумно* и т.н., което е и диалектически, и логически, и психологически абсурд, или да определим веднъж завинаги кое е истина, кое е красиво, кое е разумно и пр. – тоест да застанем в богоравната позиция на притежаващи цялото, цялостно, вътрешно непротиворечиво познание за всичко, което пък е патологично, да не говорим и че е богохулно.⁵ Съзнателно давам двата крайни варианта, за да изпъкне по-отчетливо сложността на проблема. Именно поради неговата сложност ние като че ли се отказваме да го мислим в религиозно-философските му дълбини и го оставяме в ръцете на правниците – или по-точно казано, те си го „присвояват“ като един вид техен частно професионален въпрос. И в това има логика, доколкото – пак казвам – личното право на мнение е естествено право на личността, то не е дадено от държавата или от общността, за да могат те да го отнемат, когато биха имали изгода. Само че тук се открива едно недоразумение, благодарение на което често се достига до злоупотреби с понятията „свобода“ и „право“. Ще се опитам да го изкажа, макар и в груб шрих.

7.

От една страна, твърдим, че правото на мнение е неотменимо от каквато и да било държавна власт или обществена потребност – то не зависи от тях. От друга страна обаче, *имането* на право (свободата) не е акт на волята, а е присъщо на природата (на човека), така че, когато говорим за право на мнение, ние *всъщност разбираме право на изказване на мнение* и то се има предвид на практика. Тогава *изказването на мнение* продължава ли

⁵ Питането не е за това дали има истина въобще или красиво въобще, а за това кое е истина и кое – красиво.

да бъде също естествено право, при положение че подлежи на релативизация и редукция – съществуват различни форми и начини на изказване на мнение, както и обществени, културни и юридически механизми за ограничаването и за „уреждането” му. Тоест, ако решим да защитаваме идеята за тъждествеността между правото на мнение и правото на изказване на мнение, ще видим как бързо и лесно ще стигнем до *reductio ad absurdum*, тъй като неминуемо в тази логика ще дойдем до фазата, в която ще бъдем *принудени* (ако желаем да сме последователни) да защитим изказването на мнение посредством убийство. Защото, когато някой е убил някого, то той очевидно по този начин е изразил своето мнение за него или за неговите мнения или пък просто е ползвал свободата си според *своето* разбиране за нея. Но, казват, злоупотребата не отменя употребата, т.е. именно защото той е *злоупотребил* със своята свобода, нарушавайки свободата на другия, се налага юридическото (формалното) наказание, а не просто някакво морално „порицание”. Да, обаче кое е онова, което ни позволява, или от кое, от какво извеждаме разликата, така че да определим що е то *злоупотреба* – да различим формално, а не само морално, злоупотребата от употребата. Или, казано в друг вид – злия от добрия начин. Тоест, ако този частен случай на „изказване” се преследва от закона, то според *коя логика* и останалите частни случаи да не могат да бъдат и дори се забранява да бъдат санкционирани. Мисля, ясно става тук, че разликата в „начините” не произхожда от, а само се актуализира в закона просто защото *накърняването на естественото право е накърняване, отричане на самата личност*. Именно затова един въображаем дебат например за това дали убийството да бъде наказвано или не е немислим в действителност, докато споровете за това как да бъде наказано то продължават и до днес. Следователно, щом законодателят е в състояние външно, от себе си, да определи и да наложи кой и какъв начин на изказване на мнение е допустим и кой и какъв – не, *правото на изказване на мнение не е естествено право* (за разлика от „правото на мнение”). Това на пръв поглед абстрактно разграничение е важно, тъй като именно последователното прокарване на идеята за тъждествеността на двете води до редица възможности за манипулация. Затова тук се налага и уточнението, че изразът „естествено право” по своята същност няма юридическо, а философско – ако щете, богословско значение. Юридическото идва „на второ място”, то *манипулира* (в строгия смисъл) с него, но не го „създава”. Защото гумата ни подвежда да търсим корените ѝ в правната наука, но сама по себе си тя няма нищо общо с нея. *Естествените* права на човека, ако подходим пределно строго към терминологията, всъщност са две – правото на живот (тварността) и правото на мнение (свободата). Начините, по които провеждаме живота си и/или по които изразяваме мненията си обаче, винаги зависят от някакъв вид обществена и културна среда.

Проблемът, който възниква веднага и според мен е от компетентността единствено на богословската мисъл, се състои в следното: ако приемем коректността на горното разграничение между „право на мнение” и „право на изказване на мнение”, то *как от едното произлиза другото*, как се отнасят помежду си. Защото все пак е очевидно, че ако изцяло подведем правото на изказване на мнение под знака единствено на обществената и/или културната действителност, т.е. го релативизираме в един грубо марксистки смисъл, то свободата на човека се превръща в абстракция. *Това е един от примерите, в които логическата коректност сама по себе си не разрешава противоречията...*

Слава Янакиева е културолог и театровед. Изследващата 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 IV век* и *Византийските отци от V – VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие.*)

Слава Янакиева

СРЕЩАТА КАТО ТЕОФАНИЯ

Пирът на Бабет

Срещата е нещо, което ни се случва постоянно. Ние срещаме някого, уговаряме си среща или отиваме на среща с други. Срещата обаче, за всеки без изключение, в някакъв определен събносен момент – търсен или не – се превръща в събитие. Това, че се превръща в събитие, бележи самия характер на срещата – това, че нейният смисъл идва от бъдещето, от това, което тя ще се окаже или не.

Срещата-събитие е и узнаване, опознаване. Има случаи, макар и редки, когато в самия миг на срещата в очите на другия разпознаваме родното, сякаш познаваме този друг от вечност („винаги съм те познавал, знам те от века“). Като че ли вечността надниква през срещаният поглед, но дори тогава изпълнението следва, в действителност или в потенция. Срещата събитие е телеологична.

Такава е любовната среща – първата, първото срещане. Усещане за неугържимо привличане, завръщане към нещо, с което си бил разделен, оцелостяване. Не мечтае ли влюбеният за любимата също така, както онзи, който няма крака, сънува, че тича, и онзи, който е загубил зрението си, вижда безкрайна пъстрота в съня си? Любовта, за разлика от загубеното сетиво, е възможна. И тягата към нея ни прищорва да я изпълним. И ако това се случи – срещата е и пророческо събитие. Провиждане.

Но има и една друга среща, която може да се случи навсякъде, по всяко време. Нещо повече, макар да е своеобразно любовно събитие (а то по правило е уникално), може да се случи многократно. Това събитие едновременно плаши и притяга, и смущава със самия факт, че срещаният, бидейки наличен, не е осезаем с телес-

ните сетива. И все пак притегля и обещава. Това е срещата на радикално Другия. Какво узнаване е любовната среща с Бога? Тя е узнаване на непознаваемото. Разпознаване на невижданото. Обещание за вечност и нейно предвкусване. Такава среща понякога избистря действителността и ние провиждаме неща, преди скрити за нас. Загубата на тази бистрота е необяснима и тягостна раздяла.

За религиозния подобен момент може да бъде разчетен като теофания, като нахлуване на вечността на Божеството, каквото събитие именно представлява срещата с Бога. Смътно като в огледало, а не лице в лице.

Такова внезапно отливане на вечността в настоящето (по гумите на Киркегор) можем да видим онагледено и опоептизирано в множество текстове, картини и филми. Веднага се сещам за наскоро излезлия турски филм „Имало едно време в Анадола“¹. Там именно срещата бележи прелом в развитието на сюжета, при това по един тайнствен начин. Накратко: следствена група, заедно със заподозрения в убийство, замръква по неволя в селска къща. Всички са изнервени и отегчени от протяжната неплототворност на това разследване. Внезапно токът спира и наставка мрак. Домакинът вика гъщеря си да донесе светлина в стаята, където са гостите. Срещата, която следва, променя съдбоносно живота на всички персонажи. Вратата бавно се отваря, по рамката проблясват светлини и в стаята влиза грижливо носещо табла с напитки и лампа младо необичайно красиво момиче. Тайнствеността се подчертава от припламващата светлина, която огрява отголу невинното лице и то изглежда така сякаш само свети с неравномерния пламък на огъня. Момичето обикаля покрай всеки, безмълвно поднасяйки напитките от таблата, и тази среща бива преживяна (ние виждаме това) от всеки по различен, но категоричен разтърсващ начин. Светлината на лампата се спира и огражда в ореола си всяка двоица – всеки един от гостите и застаналата пред него гъщеря. Най-ясно извънредността на събитието се проявява в случващото се със заподозрения. Той вижда своя приятел, жертвата, застанал в ъгъла и осветен от фигурата на девойката, и преживява неимоверно потресение. Естетически или божествен е тласъкът, провокирал трансцендирането на дотогава унило протичащото ежедневие на героите? Еднозначен отговор е невъзможен – описаният епизод се поддава на най-различни тълкувания, доколкото алегорично възприеманата диегеа ни дава голяма интерпретационна свобода.

Това обаче, към което ми се иска да се насоча, е една позната и установена в европейската образност традиция – срещата с Христос и най-вече кинематографичната реализация на това събитие. Разнообразието е наистина голямо – от евангелските екранизации и техните сурогати като т.нар. рерит филми или тренда „плащ и сандал“, представящи сюжет, исторически съвременен и протичащ в непосредствена близост или дори докосващ се в някакъв момент до – буквално – Христовия живот на земята.²

Срещата на героите с Христос е същинско изпитание за авторите. Как се сре-

¹ Bir zamanlar Anadolu'da (2011), реж. Nuri Bilge Ceylan.

² Lloyd Baugh, *Imaging the Divine: Jesus and Christ-Figures in Film*, Sheed and Ward, Franklin, WI. 1997, p. 13-16.

ща Богът? Как се изобразява узнаването на Вечността и всемогъществото. И още повече – как гледа то с очите на изобразяващия. Някои решават да избегнат радикално събитийността и с това да си спестят риска, който винаги представляват общите места. Така е например с филма на Роселини от 1975 г.³, в който всяко напрежение от събитийност и чудо е снето. Не е така обаче в наистина майсторската работа на Пазолини⁴, който, уви – трябва да кажем това – не успява да се справи именно с момента на срещата между св. Иоан Кръстител и Христос на брега на Йордан. Миметическият драматизъм, от който режисьорът бяга, все пак е налице в Богоявленската сцена. Особено находчиво се справя със задачата на срещата с Божеството Fred Niblo в знаменития си филм „Бен Хур“ от 1925 г.⁵ Христос там (Той се появява за кратко в началото) се представя единствено чрез ръката, гържача гърводелски инструмент, а след това единствено в гръб, при това рамкиран така, че само част от фигурата му попада в кадър.

Христологичната традиция в киното обаче изобилства от филми, в които христологичната фигура само алегорично следва основната линия на Христовия живот. В същото време тя бива скрита чрез някакъв външен наратив и разчита зрителят сам да изгради необходимата континуалност. Образът е достатъчно силен, за да съществува сам по себе си, но сочи към смисли далеч отвъд представяната действителност – смисли, чрез които той добива своята окончателна автентичност.⁶

Такъв е, струва ми се недвусмислено случаят и при „Пирът на Бабет“⁷, на който ще се спра по-подробно. Този филм на Габриел Аксел (1987) е удивителен с това, че бидейки заснет от един (колкото и гръзко да звучи) второстепенен режисьор и по второстепенна литературна основа (едноименната новела на Карен Бликсен), представлява всъщност наистина забележително произведение и това се потвърждава от вниманието на критиката към него (носител е на наградата на Академията за чуждоезичен филм).

Христологичният образ тук е жена – при това, колкото и невероятно да звучи – френска прислужница, Бабет. Срещата с нея постепенно достига смисъла си на знак за божествено присъствие.

Накратко сюжетът е следният. В незначително селце някъде по бреговете на Ютландия живеят две сестри, чийто баща е основател и пастор на малка, но строга и аскетична протестантска общност, която съблюдава грижливо нормите на своята религиозност и се събира да чества вярата си с химни около

³ Il messia (1975), реж. Roberto Rossellini.

⁴ Il vangelo secondo Matteo (1964), реж. Pier Paolo Pasolini.

⁵ Ben-Hur (1929), реж. Fred Niblo. Във версията от 1959 г. Уилям Уайлър представя два типа „узнаване“ при мимолетната среща с Христос. Бен Хур, когото ръката на Христос милва, не може да отдели поглед от Него, загубил всяка чувствителност за бича на римския конвой, докато стотникът, разярен от милостта на Непознатия, отвърща засрамено тревожен поглед. В минисериала от 2010 г. срещата на героя с Божеството е съвсем ясно представена – ние разпознаваме Христос на чисто лексикално ниво, по думите, които Той отправя като утешение към Бен Хур – „Те не знаят какво вършат“.

⁶ Lloyd Vaugh, *op. cit.*, p. 107.

⁷ Babettes gæstebud (1987), реж. Gabriel Axel

своя учител. Дъщерите са твърде привлекателни, но те никога не се женят и оставайки верни помощници на баща си, посвещават своя живот на добротворство. Това обаче не се случва безпроблемно. И двете сестри срещат (това ние виждаме в ретроспекция) в младостта си своите действителни или потенциални любими и тези срещи са от решаващо значение. Млад столичен лейтенант – Лорънс Лоуенхилм – изпратен на дисциплиниращо посещение при леля си в далечната Ютландия, минавайки случайно през пазара на селото, вижда Мартина (сестрата, кръстена на Мартин Лутер) и остава зашеметен от нейната красота. С ходатайството на лелята, която също е член на религиозната общност, той намира достъп до дома на пастора. Чистотата и видимото съвършенство на живота там обаче го обезсърчават и той не посмява да покаже чувствата си пред момичето. Само на сбогуване младият офицер сприхаво целува ръката на Мартина с думите: „Заминавам завинаги... и никога не ще ви видя отново. Тук научих, че животът е труден и жесток и че в този свят има неща които са... невъзможни”. Другата пък гъщеря, Филипа, носеща името на Филип Меланхтон, бива чула да пее в църквата от прочутия парижки тенор Ашил Папен, който по някаква случайност се оказва на това място. „Боже всемогъщи, Твоята милост се издига до небесата... ето една дива, тя ще постави Париж в краката си.” Папен успява да се домогне до привилегията да дава уроци на момичето по пеене – „Ще пее като ангел” – увещава той подозрителния баща. Разгялата в този случай идва от избора на самата Филипа. Увлечен в прелъстителния гует на Моцартовата „Дон Джовани“, певецът целува момичето си и в резултат на това тя – очевидно подплашена от собствените си чувства – кара баща си да отпрати учителя. Ашил Папен заминава безутешен – „сбогом, моя надежда”.

Тази ретроспекция в далечното минало на филмовите герои е последвана от друга – вече по-близка до филмовото настояще – идването на Бабет. Появата на френска гувернантка в затънтеното северно селце е явление почти немислимо. И тази немислимост не може да не е, и в крайна сметка се оказва, белег на друг един семантичен пласт на повествованието. В нощта, сред гъжд и бурен вятър, залитащата фигура на жена в неприлично по впечатляващата си форма облекло се насочва към дома на сестрите. Те вече са възрастни жени, а бащата е покойник. Жената, на която те отварят вратата, е не само непозната, но и абсурдно различна и чужда на всичко и всички наоколо. Тя не говори езика им – предава писмо на френски, което те с усилие четат. Писмото е от същия онзи Папен, който моли сестрите да приютят бегълката, загубила семейство и дом в боевете за Париж. Дъщерите на пастора не могат да си позволят френска прислужница, но тя умолява да ѝ позволят да им служи без заплата – отчаянието ѝ ги трогва и те се съгласяват. В писмото накратко пише „може да готви”. Ние обаче вече сме видели този странен персонаж в началото на филма, още преди първата ретроспекция, но само в гръб, само загатнат.

Срещането ѝ има телеологичен смисъл – първоначално тя остава неразпозната.

Мистериозността на присъствието на Бабет е белязана от нещата, които се случват след нейното пристигане и сживяване с малкото общество на селото. Като оставим настрана чисто повествователните промени – със-

тоянието на сестрите процъфтява, бедните, хранени от тях, са щастливи и благодарни и т.н., чисто кинематографично някак неусетно сиво-синкавите еднообразни северни пейзажи и унили къщички постепенно се изпълват с цвят. Тревата става по-зелена, продуктите в бакалията по-цветни, дори кухнята, в която Бабет главно пребивава, се украсява с нови продукти и блестящи медни съдове. Светлината се променя. Самата героиня обаче, напротив – облича простото и строго, привично за местните облекло, научава се да готви по-озрително аскетичната каша, с която главно се изхранват хората от общността – преварени парчета треска със стар хляб и бира. Забележителна е смирената (както ще разберем по-сетне) безизразност, с която героинята прилежно заучава простата рецепта на споменатото ястие. Фигурата на Бабет е така привична, че изглежда като че няма нищо по-естествено от това две старици пуританки от затънтено ютландско селце да имат френска слугиня. Че това „заслужава обяснение“ ни се съобщава още в първите минути на филма, но обяснението е някак неясно: „Присъствието на Бабет в къщата на двете сестри... може да бъде обяснено само чрез потайните кътчета на сърцето“. Тази подробност лесно убягва от паметта на зрителя, както и други детайли, които получават своя смисъл едва по-късно. Почти веднага след т.нар. „обяснение“ ние виждаме молитвената общност, която напява гумите на химна:

*О, Боже, нека Царството Ти
да слезе тук върху нас,
така че милостивият ти Дух
да очисти всяка следа на греха.
Тогава ще разберем
в сърцата си,
че Бог живее тук сред нас.*

Пътят обаче до сърцата на тези люде е почти готов да се заличи от старите вражди и свади, възобновили се постепенно със смъртта на строгия им учител, и сестрите усещат, че паметта му не е гостатъчна. Той от своя страна представлява внушителна старозаветна фигура, човек на закона, „когото уважаваха, но и малко се бояха от него“. Законодателната вяра и малцинствената ограденост, изключителността на ветхия Израил може да бъде провидяна в неговото присъствие. Бабет, напротив, съдържа в себе си мекота, смирение и жертвувателност, но също и бездомност. Макар и приета, тя си остава отчетливо друга. За нея се знае, че единствената ѝ връзка с дома е един лотариен билет, който неин близък подновява всяка година. Домът пък, който търсят пуританите в своите молитвени песни, е небесният град, небесният Иерусалим, който някак си остава далечна надежда, толкова далечна, че не успява да ги задържи в духа на любовта.

Светът на тази общност е моралният свят на до-Христовата история, в очакване на сакраменталния, който ще дойде, макар историческото време на действието да е, разбира се, време на изкупеното човечество. В старинната селска църква например, където людето се събират за молитвена среща, на източната стена различаваме внушително разпятие, по ръст надвишаващо дори пастора, но спящите

му очи оставят чувството за още несбъднатост на изкуплението. Христос още спи в покой. Не можем да бъдем сигурни дали случайно или търсено от режисьора е обстоятелството, че в дома на сестрите има фигура на Христос, разположена на висок шкаф, но тя никога не дели кадър с Бабет.⁸ А камерата тук е почти клаустрофобична – преобладаващата част от действието протича в миниатюрните стаички на къщата на сестрите и се движи с тях в привичните помещения.

В такъв контекст още по-значещо става излизането на Бабет извън затвореното пространство на дома, а можем да отбележим поне две, така да се каже, „церемониални излизания“. Първото се случва, когато пристига писмо от Франция, което ѝ съобщава, че е спечелила голямата награда от 10 000 франка. Самотна и някак обречено замислена, тя върви по брега и чайка се спуска към нея. Това е моментът на нейно решение – дали пък не колебанието да изпие „горчивата чаша“? Бабет се завръща в къщата и моли Мартина и Филипа да ѝ разрешат да приготви за стогодишнината от рождението на баща им „истинска френска вечеря“, която тя сама да плати. Сестрите се съгласяват с неохота. Те са смутени – възпоменателното събрание на вече остарелите и оредели последователи на пастора е замислено скромно, в неговия аскетичен дух. Опасенията им възрастват в същински ужас, когато те виждат приготовленията за обещаната трапеза. И тук се извършва второто „церемониално“ излизане на Бабет, която отива, за да получи и гонесе закупените от Франция продукти. Камерата ни показва иронично-тържественото шествие, което се оглавява от Бабет, „предносеща“ голям кафез с живи пищащи пъдпъдъци. Те именно се „предносят“, защото, както впоследствие научаваме, се оказват основният специалитет на нейната вечеря – „Пъдпъдъци в саркофаг“. Най-много разстройва сестрите живата морска костенурка, която стене от кухненската маса. „Ти не ще гадеш камък и змия (всъщност гумата означава влечуго) на онзи, който ти поиска хляб“, пеят в химните си по-рано хората на пастора, отгласяйки гумите на евангелиста (Мат. 77:9-10). Но дори не толкова естеството на храната плаши сестрите, колкото нейното съблазнително излишество, съвсем неподобаващо за повода. И така сплотената групичка се събира около сестрите и решава, за да избегне изкушенията на чревоугодие, да не споменава нито дума за храната през цялата вечер. „Ще използваме езиците си за молитва... в знак на благодарност за всичко, което той бе за нас. Да славим Бога. Да бъдем спасени.“ И отново запяват съзаклятнически пригласено за истинския дом на сърцето им – Иерусалим.

Към възпоменателното събрание се присъединява и престарялата леля с племенника си – вече генерал – Лорънс Лоуенхилм.

Преди да се върнем към трапезата, редно е да споменем за него и унилото му нежелание да срещне отново голямата си любов и съответно последствията от младежкия си избор. В стаята, където е настанен – същата онази стая от миналото – той среща себе си като млад мъж. Тази среща не е спор, а стълкновение, изпълнено с горчива несигурност. „Трябва да ми докажеш – казва той на

⁸ Макар това да би могло да се интерпретира с нежеланието на автора да облекчи задачата на зрителя с преки референции към Божественото, възможно е стратегията на камерата да има и богословско основание: Христос не може да се двои. Вж. още Lloyd Vaughn, op. cit., p. 143.

своя образ от дистанцията на отминалото време, – че изборът ми е бил правилен.” Неговото припомняне е печално и чака своето разрешение.

По-рано, още в писмото, препоръчващо Бабет, за своята раздяла споменава и Папен, макар изборът да не е бил негов. „Ти избра по-добрата част”, обръща се той към Филипа, описвайки въображаемото ѝ многобройно семейство и собствената си старческа самота.

Всички са заедно – 12 – вече с генерала и лелята. Масата на тази скромна къщурка е застлана с фина ленена покривка и украсена със свещници и цветя – също като олтар. Увенчаният с чемшир портрет на пастора някак се губи в далечен план. В кухнята кипят приготовления. Светлият силует на Бабет над печката повтаря гравюрата, която сестрите са разглеждали в едно списание онази нощ, непосредствено преди тя да почука за първи път на вратата. Преди срещата е имало предзнаменование, неразличено от домакините пророчество за срещата, което зрителят си спомня едва сега.

Цветовете вече са навсякъде – кухнята с помощника и кочияша, масата с дванадесетте – всичко блести и искри в цветовете. Генералът, непосветен в съзакланието на „верните”, се дивя на фините вина и храни – той единствен на трапезата може да ги оцени и единствен е наясно колко абсурдно и невероятно е те да се появят на място като това. Всеки негов опит обаче да сподели възторга си извиква нелепи и несвързани коментари за времето и прочее. Въобще Аксел съумява да удържи почти през целия си филм режима на иронично отстранение, при това майсторски премерено. Супа от костенурка, блини „Давидов”, и най-сетне „Пъгпъдъци в саркофаг”, салати, сирена и захаросани плодове – едно след друго изникват на масата заедно с най-фини и отбрани вина. И постепенно, някак неусетно тази възпоминателна среща се преобразява. Възрастните, тежко ходещи, тежко чуващи и дори свадливи сътрапезници засияват оживени и обзети от истински дух на общност. Караниците са разрешени, старите любови и обиди простени. Трапезата – съвсем сетивна и пъстра, се е превърнала в обещаната небесна трапеза, за която всички те бленуват. Генералът си припомня, че такива пъгпъдъци е ял в Париж в някога знаменитото „Кафе Англе”, където те били специалист на главния готвач – жена (крайно необичайно за професията по това време). Дори генерал Галифе тогава споделил, че тази жена е единствената, за която бил готов да жертва кръвта си. Иронично или иносказателно – но като привърженик на Комуната Бабет бяга именно от Галифе, чиято войска избива близките ѝ.

Но освен че ястията са превъзходни, от тях има за всички в обилие и всички се наслаждават посвоему – и кочияшът, и момчето в кухнята, и старите пуритани, и генералът с лелята. Бабет дава специални инструкции на момчето, което сервира, чашата на генерала да бъде пълнена с вино веднага щом се изпразни, дори повече, отколкото иска – ако поиска чаша, да му се даде бутилката. На когото има, ще се даде още – неволно идва в паметта ни притчата – онзи, който има най-много таланти, нему се дават още.⁹ Парадоксално казано, въпреки че идея-

⁹ Мат. 25:29: защото всекиму, който има, ще се даде и преумножи...

та за истинска френска вечеря се е оказала „твърда храна“ за незнаещите¹⁰, и младото вино, непривично за тези, които са свикнали със старото¹¹, по някакъв чудесен начин тайнственият дух на тази трапеза е заличил техните стракове и различия и ги е възвел заедно към едно преобразяване, което е неподвластно на времето. Срещата възпоменание се е превърнала в превкусване, дал им се е „един час от идния век“, по гумите на един от гостите. И макар да са започнали със спомените си за „чудесата на пастора“ – като в своеобразен Песах, Изход от Египет на древния Израил, предвождан от Моисей, събраните заедно са навлезли сами в чудото на Тайната Вечеря, която се извършва отново и отново – както всяка евхаристия – в небесата. „Звездите са се приближили“ споделят си сестрите. И тук, в кулминацията на „чудесната трапеза“, генералът се въздушевява, става и произнася реч. Дава му се гарът на езиците.¹² На трапезата, на която като млад е слушал пастора в смутено и дори комично безмълвие, той начева с парафраза на псалмическите гуми, завършили някогашната проповед. „Милостта съпътства истината, правда и мир ще се презърнат“¹³. Човек в своята слабост и късогледство... вярва, че трябва да прави избори в този си живот. Затова той е изпълнен с трепет... „Ние познаваме страха, но не, нашият избор е без значение. Игва мигът, когато очите ни биват отворени, и ние разбираме, че благодатта е безкрайна. Благодатта, приятели мои, не иска нищо от нас, а само да я очакваме с доверие и да я допуснем в благодарност. Благодатта, братя, не поставя условия ... И ето! Всичко, което сме избрали... ние, е било дадено. И всичко... което сме отхвърлили... също. Да, ние дори си връщаме отхвърленото. Милостта се съпътства от вярата. Правда и мир... ще се презърнат.“

Ако до този момент е имало някакво колебание и дори съмнение за прекомерна херменевтична разточителност, тази реч потвърждава сакраменталната интерпретация на случващото се. Припомнянето на някогашните вечери се е превърнало в тяхно повторение, но вече преобразено. Възпоменанието на Тайната вечеря се превръща в повторение на чудото там, където единствено е възможно да се повтори чудото – в единението на небесната трапеза. И този час от идния еон, който се дава на сътрапезниците, е изземването им от времето във вечността, в която могат да си припомнят, именно да си припомнят „Второто и славно пришествие – принасянето на Твоего от Твоего от всичко и за всички“, както се казва в Евхаристийния канон. Дори хронологията на протичането на вечерта следва хронологията на евхаристийната трапеза – тя започва с химн, който напомня Introitus-а, преминава в спомени за чудесата (анамнеза) и завършва с възхождането във вечността на Тайната вечеря, с благодарствен химн.

¹⁰ Евр. 5:11-14: По това имаме да говорим много, което е и мъчно за тълкуване, защото станяхте небрежни към слушане. Защото, макар и да бяхте длъжни според времето да бъдете учители, вие пак имате нужда да ви учат, кои са първите начала на Божието слово, и дойдохте до такова състояние, че се нуждаете от мляко, а не от твърда храна. Всякой, който се храни с мляко, не е опитен в словото на правдата, защото е младенец; а твърдата храна е за съвършени, които, благодарение на навика, имат чувства, обучени да различават добро и зло.

¹¹ Лук. 5:39: И никой, откакто пие старо вино, не ще поиска веднага ново; понеже казва: старото е по-добро.

¹² Също както на апостолите със слизането на Светия Дух на Петдесетница, вж. Деян. 2:1-4.

¹³ Вж. Пс. 84:11: Милост и истина ще се срещнат, правда и мир ще се целунат.

Но от кого се принася тази жертвена трапеза за всички? В кухнята сама, отпусната и уморена, Бабет седи върху гръвника леко приведена сякаш под тежестта на златното разпятие, висящо на врата ѝ. Едва сега, в края на киноразказа, става осезаем мащабът на нейното първоначално преобразяване. Сега вече наистина можем да дадем име на този смирен подвиг – на простата греха, на суната с бира и слугинския труд. Името, което, струва ми се, най-вече подхожда на този етап от представянето на Бабет, е *кенозис*, буквално опразване.¹⁴ Христос (казва посланието към Филипяни)¹⁵ „понижи Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци; и по вид се оказа като човек”. Тя се смирява, за да може да изкупи и изкупва старите вражди, законническата сдържаност на ветхия свят, изкупва цветовете и дори музиката (в началото на подготовката за трапезата тя си тананика точно този гует, който става причина за раздялата на Папен и Филипа). Бабет гарява новата небесна манна в нов кивот (предносените пъдпъдици в саркофаг), дава на „малките братя” да усетят вечността. Гостите си тръгват с лека стъпка, времето е утихнало и на небето светят огромни звезди. Всички гости се хващат в детски хороход около кладенеца.

На раздяла генералът отново е изпратен както някога от Мартина, отново целува ръката ѝ, но думите му са други:

„Ти трябва също да знаеш, че ще бъда с теб... през всеки оставащ ми ден от тук нататък. Всяка вечер ще сягам да вечерям с теб. Не с тялото си, което не е от значение... а с душата си. Защото тази вечер, скъпа, аз разбрах... че в този наш красив свят... всичко е възможно”.

В кухнята Филипа и Мартина благодарят и с трепет разпитват Бабет дали и кога ще си замине. „Едно време бях главен готвач на „Кафе Англе”, споделя тя подозираното отдавна от зрителя. Трите преминават – като по пътя за Емаус – от кухнята в трапезарията.¹⁶ Постепенно сестрите узнават, че тя няма да се върне във Франция, че дори не може, защото вече няма как – „всичко е изхарчено”. „Вечеря за дванадесет в „Кафе Англе” струва 10 хиляди франка.” Цената за събитието е всичко нейно, което тя дава за всички. „Не беше само за вас”, отвърща тя на почудата на Филипа, и по-сетне – „един творец никога не е беден”. Бог е творецът на вселената, но именно чрез второто Си Лице – Сина. „По целия свят звучи непрестанният вик от сърцето на художника: Дайте ми възможност да дам най-доброто от себе си. Ашил Папен разбра това“, добавя Бабет. Творчеството на твореца е проницаемо най-вече за твореца и всеки творец е образ на Твореца, а творчеството му – отображение на световното Творение. „В рая... о, как ще омагьосаш ангелите”, възкликва Филипа с думите, които някога Папен е отправил към нея самата.

Срещата е получила своето изпълнение. Бабет, на която сестрите са отворили своята врата, сега е опозната „за вечност”.

¹⁴ Вж. Lloyd Vaughn, *op. cit.* p. 138.

¹⁵ Фил. 2:5-8.

¹⁶ Лук. 24:13: тогава им се отвориха очите, и те Го познаха...

МЕДИЕН ОБЗОР: 2013, АПРИЛ – СЕПТЕМВРИ

Атеистичната общност на хуманистите от Харвард, вярата, гържавните конституции и религиозната политика на Европейския съюз, православните християни и католиците и първото пространно интервю на папа Франциск – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Църква без Бог?

Може ли да съществува църковна общност без Бог? Един репортаж на Си Ен Ен от Кеймбридж, Масачузетс, показва как това, изглежда, се случва всяка неделя на сбирките на Обществото на хуманистите към Харвардския университет под ръководството на Грег Епщайн.¹ Обществото е създадено преди десет години от Епщайн и група атеисти от Харвард, които организират неделните си сбирки като традиционни религиозни служби. Според Епщайн религията не е изцяло лоша и няма причина нейните полезни страни да бъдат отхвърляни: „Защо да отхвърляме всичко накуп, като можем да извлечем поуки от хубавото, докато се учим да отхвърляме лошото?“.

Докато членовете на групеството постепенно се събират в една от учебните зали на Харвард, певицата Шели Сегал ги посреща с няколко песни от последния си „Албум на атеиста“. В текста на една от тях (озаглавена „Благодарност“) се казва: „Не вярвам във всемогъща сила, на която да благодаря, // но това няма да ми отнеме благодарността“. След музикалното въстъпление Епщайн поздравява участниците и открива същинската част на сбирката: обсъждане на проблема за състраданието. По темата разговарят четирима университетски преподаватели и един журналист, докато участниците слушат внимателно и дори си водят записки. Междувременно гецата са поканени в „неделното училище“ към общността, където Тони Дебоно, биолог от Масачузетския технологичен институт, им разказва за еволюцията, ДНК и органичните клетки. За антирелигиозна обаче пропаганда не може да става и дума – всъщност за религия на тези сбирки почти не се говори.

Проблемът според Си Ен Ен е там, че през последните години броят на „никакви-те“ – т.е. на тези, които не се обвързват с традиционна форма на религиозна практика – нараства с по-бързи темпове от броя на представителите на всички професионални групи. През 2012 г. вече един от всеки пет американци обявява себе си за „никакъв“; същевременно етикетът „атеист“ старателно се избягва.

¹ „Church without God – by design“, <http://www.cnn.com> (22.06.2013).

Главната причина за това е, че мнозина имат неodobрително отношение към невярващите – почти половината американци например смятат, че атеизмът влияе лошо на американската култура. Епщайн се надява да промени това преубеждение, като формализира неделните сбирки и превърне Харвардската група в модел за други атеистични общности в САЩ. По този начин много повече атеисти ще се почувстват по-добре и ще знаят, че има общност, която ги подкрепя. Според него има вероятно милиони „хуманисти или атеисти“, които не са религиозни, но укриват това. Такива хора трябва да могат да се разкрият, да говорят спокойно за неверието си, защото така „няма да станат по-лоши, а по-добри, по-честни за това, което в действителност са“, смята Епщайн.

Вярата и конституциите

Религиозността на основния закон на една държава говори повече за нейната история, отколкото за религиозните чувства на гражданите, пише в материал за вярата и конституциите на *Economist*.² В Американската конституция например въпреки натиска на Севера за добавяне на „християнска поправка“ през годините на гражданската война Бог не се споменава. За мнозина от старите американци вероятно е било странно да живеят в държава без официална религия, особено след като Първата поправка ясно показва, че това никога няма да се промени. Истината е, че бащите основатели вероятно са искали да се разграничат от европейските теокрации.

В Европа нещата стоят съвсем различно. В неписаната конституция на Великобритания например монархът е глава на Англиканската църква и „гарант“ на протестантите в Шотландия. Основният закон на Норвегия пък все още нарича Лутеранската църква „народна“. В общи линии навсякъде в Европа, където съществуват монархии – неизбежно съчетание на светска и духовна власт, – политическата система не би могла да бъде напълно светска.

Дори и в по-нови европейски конституционни документи обаче Бог продължава да присъства. Федералната конституция на Германия от 1949 г. започва с възвание към Бог. Конституцията на Испания не споменава Бог, но говори за „подходяща форма на сътрудничество“ с различните църкви. В обсъждането на Договора за Конституция на Европейския съюз откритото споменаване на християнството или на Бог също се превръща в централен проблем, но в крайна сметка документът се ограничава със споменаване на общото „културно, религиозно и хуманистично наследство на Европа“.

Другояче стоят нещата в Гръцката конституция, която започва с гумите: „В името на Светата, Единосъщна и Неразделна Троица“ и определя православието като „преобладаващо вероизповедание“; документът предвижда, че съгласието на Атинската митрополия или на Патриаршията в Константинопол е необходи-

² „Faith in constitutions: in God some trust“, <http://www.economist.com> (13.03.2013).

мо за извършване на библейски преводи на съвременни езици; специален раздел се занимава със защита на монашеските центрове в Атон. В това отношение, пише *Economist*, Гърция прилича на Ирландия и Норвегия, които също формират държавността си през XIX и ранния XX в. – време, в което патриотизмът и преобладаващото национално вероизповедание обичайно се смесват.

В бившите комунистически страни – дори в онези, в които християнството, будизмът или ислямът играят ключова роля – вероизповеданието по правило няма място в конституционните текстове. Изключения тук са Полша и Украйна: в Полската конституция например се говори от името на „тези, които вярват, и тези, които не вярват в Бог“. Руската федерация като цяло, както и отделните републики, участващи в нея, нямат официална религия, като единствено в Чечения отчасти действа ислямско законодателство; някои части от Русия като Калмикия и Бурятия пък са традиционно будистки, но – за разлика от Бутан – будизмът не е част от тяхното държавно устройство.

Що се отнася до повечето мюсюлмански държави (с изключение на Турция), то техните конституции съдържат поне някакво позоваване на исляма. При това в страните, засегнати от Арабската пролет, ролята на исляма и шерията се увеличава. Новата конституция на Египет например препраща не само към шерията, но и към юриспруденцията на сунитския ислям според текстовете на неговите водещи учени; Ирак и Афганистан също имат ислямски конституции. Според харвардския професор по право Ноа Фелдман това всъщност е хубаво, защото традиционният ислямски закон предвижда механизми за контрол и ограничаване на управника, което би възпрепятствало установяването на тоталитарни режими.

В общи линии, заключава *Economist*, една конституция разказва за това откъде идва една страна – кои периоди от историята си тя почита и кои предпочита да избегне – и в по-малка степен за това къде се намират нейните граждани в момента и към какво бъдеще се стремят.

Православните християни и католиците

Същото издание припомня, че „християнството има два бели гроба – източен и западен – и за да бъде напълно здраво, то трябва да се научи да диша и с двата”.³ Метафората е използвана за пръв път от руските религиозни мислители от поколението на Владимир Соловьов, според когото православните християни могат да научат много от относително активното присъствие на Западната църква в света. Образът по-късно е заимстван от папа Йоан-Павел II и по всичко личи, че идеята ще привлече вниманието и на папа Франциск.

На пръв поглед християнският свят днес изглежда по-обединен от преди: за пръв

³ „Orthodox Christians and Catholics: one lung or two”, <http://www.economist.com> (20.03.2013).

път след формалното разделение на Изтока и Запада през 1054 г. Вселенски патриарх присъства на интронизацията на римски папа; освен това на неотдавнашна среща между патриарх Вартоломей и папа Франциск вече са водени разговори за нуждата от обединение, при това с участието на митрополит Иларион Алфеев, ръководител на комисията по външните работи на Московската патриаршия.

Според *Economist* същественото в случая е, че и двамата духовници, присъствали на срещата в Рим, принадлежат към приятелски настроено към Запада, но малобройно православно крило. Всъщност на национално ниво, съответно в Гърция и Русия, и двамата са критикувани за нагаждаческо отношение в диалога си с инославните и слаба защита на православно учение. Преди две години патриарх Вартоломей публикува остро възражение срещу подобни обвинения и утвърждава, че истината не бива да се страхува от живия диалог. Поради различни причини обаче и патриарх Вартоломей, и митрополит Иларион се чувстват добре в Италия. Вселенският патриарх например, който има филологическо образование, учи именно там и владее италиански език толкова добре, колкото и родния си гръцки. Митрополит Иларион, който по светска професия е композитор, многократно е бил също в Италия за постановки на собствените си произведения.

За съжаление обаче нещата не са толкова прости и отиват далеч отвъд личните симпатии. От една страна, вътрешните противопоставяния в православния свят успешно хвърлят сянка върху междуконфесионалните срещи на православни и католически богослови. От друга страна, историческото наследство е твърде тежко: някои православни свързват подозрението си към Рим със събитията от 1204 г., когато кръстоносците нахлуват в Константинопол; по традиция православните почитат и паметта на св. Марк Ефески, самотен пазител на вярата през 1439 г. на събора във Ферара-Флоренция, когато всички православни епископи се „предават на западното богословие“; пак заради несъгласия във вярата Западът не оказва помощ на Константинопол и през 1453 г. градът пада под османска власт. Оттук и постоянното подозрение, че в критични моменти Западът или изобщо няма да помогне, или ще помогне, но срещу твърде тежка цена – впрочем много сходно с днешните чувства на кипърските гърци по отношение на финансовата агония на страната, отбелязва *Economist*.

Парите като угол

Папа Франциск призовава за нова глобална икономическа система, в основата на която стоят хората, а не парите, съобщава *Гардиън*.⁴ Там, където няма работа, няма и достойнство, смята Франциск, и този проблем не се отнася само до шепата европейски страни в тежко финансово положение. Става въпрос за глобален икономически избор, който неизбежно води до трагични последици

⁴ „Pope condemns idolatry of cash in capitalism“, <http://www.theguardian.com> (22.09.2013).

– за една „безетична икономическа система”, която поставя в центъра на света угла на парите и го почита като бог. Като призовава хората да не губят надежда дори при сурови икономически затруднения, Франциск призовава също за съпротива срещу „културата на изхвърлянето”, която смята за страничен продукт на глобалната икономическа система, насочена единствено към реализирането на печалба: „Бабите и дяговците биват изхвърляни, изхвърлят се също и младите хора. Ние трябва да се борим срещу тази култура на изхвърлянето. Трябва да кажем, че искаме честна система – такава, която позволява на всекиго да се движи напред. Трябва да кажем, че не желаем глобална икономика, която причинява толкова много страдания. В центъра на всичко трябва да бъдат мъжът и жената, както Бог е пожелал, а не парите.”

Четири реформаторски линии на папа Франциск

Папа Франциск е реформатор от първия ден на своя понтификат и нещата, които се опитва да промени, вероятно се разминават с очакванията на мнозина.⁵ Списание *Тайм* обобщава четирите линии на промяната, които бележат началото на понтификата на новия папа според неговото първо пространно интервю, публикувано едновременно в списанията *Америка* и *Чивилита католика*.

Според папа Франциск, на първо място, Църквата прилича на полева болница и трябва да има пастирско сърце. „Виждам ясно, че днес Църквата се нуждае най-вече от способността да лекува раните и да стопля сърцата на вярващите”, казва той. Църквата е за това – за да лекува хората емоционално, духовно, физически, дори за да ги лекува от раните, които сама им е причинила. Никой не желае прекалено много бюрократи или официални лица, а вярата не се изчерпва само с участие в богослужения, следване на правила и искане на прошка, когато правилата се нарушени. Хората се нуждаят от Църква, която да ги обича по практичен начин, и бъдещето на католицизма зависи от неговата способност да се промени и да възприеме този подход.

По-нататък, истинската вяра поставя хората преди проблемите, които са трудни за разрешаване. В тази връзка Франциск настоява, че споровете по темите за аборта, противозачатъчните средства и брака трябва да се съобразяват с хората, а не обратно. Вместо да започват с проблема за аборта и католическото учение за него, свещениците най-напред трябва да се съобразяват с човека, който е до тях. Ако една жена е претърпяла прекъсване на бременността, то нейният свещеник трябва преди всичко да ѝ помогне да продължи напред, а това означава да обърне повече внимание на благогатта, отколкото на греха. Това измества и епицентъра на църковния живот: „Бог е по-велик от греха. Изповеданията не е стая за мъчения, а място, в което милостта на Бог ни дава сили да продължим нататък”, казва Франциск.

⁵ „The 4 reform themes of Pope Francis in new interview”, <http://www.time.com> (19.09.2013).

Освен това Църквата не трябва да умалява посланието на Иисус до аргументи относно аборта, еднополовите бракове и употребата на противозачатъчни средства. Според папата фокусът трябва да се премести встрани от разнообразните културни войни, защото „догматичните и морални учения на Църквата не са равностойни. Евангелието следователно не бива да се свежда до отделни свои аспекти, които имат своето значение, но не разкриват сърцевината на Христовото послание”. Вярващите мъже и жени трябва да бъдат като пророци, които в ежедневието си разпространяват любовта на Бог, а не осъждането на греха.

Най-сетне, ролята на жените в църковния живот е съществена. Според папата католицизмът се нуждае от много по-силно богословие на жената и от нейното участие в живота на Църквата, защото „женският гений е нужен винаги, когато взимаме важни решения”. В този смисъл и личното разбиране на самия Франциск, който в пространното си интервю признава, че мечтае „за Църква, която е и майка, и пастирка”.

Европейският съюз и религията

Макар това да остава незабелязано, Европейският съюз започва да провежда някаква религиозна политика, пише *Economist*.⁶ На 24 юни 2013 г. Съветът на Европа публикува правила „за подкрепа и защита на свободата на религията или вероизповеданието”, които трябва ясно да определят политиката за религиозна свобода на ЕС спрямо други държави. Редакцията смята, че това е странно на фона на отслабващата роля на Европа в световната икономика и вероятно се прави заради малки държави, които желаят или да се присъединят, или да получат облекчен достъп към единния европейски пазар.

За какви правила става дума? Някои от идеите в документа са напълно безспорни, други – не чак дотам. Текстът например настоява на личната свобода при избор, изповядване или практикуване на „всяка система от религиозни или философски убеждения, в това число и атеистични”. Посочва се обаче, че ако някоя държава посочи обществените нрави или обичаи като причина за ограничаване на свободата, то тя трябва да го стори „с позоваване на повече от една религиозна или философска традиция и с надлежно зачитане на всеобщите човешки права”.

Документът разписва и прецизна процедура за разграничаване на езика на омразата от свободата на изразяване: в случай например, че е налице подбуждане на религиозна омраза и подстрекателство към дискриминация, враждебност или насилие, „ЕС ще се разграничи от него и ще настоява за провеждане на независим съдебен процес”; ако дадени спорни религиозни убеждения обаче не отговарят на тези условия, то „Съюзът ще се противопостави на тяхното инкриминиране”.

⁶ „The EU and faith: a religious policy by stealth”, <http://www.economist.com> (03.06.2013).

В много отношения, смята *Иконъмист*, правилата са юридическа смесица от сила и безсилие: от една страна, документът предвижда заделянето на скромни финансови средства за защита на религиозните свободи; за разлика от американския Закон за защита на религиозната свобода обаче текстът не предвижда конкретни наказания за нарушителите.

При всички случаи две неща са особено притеснителни. Първо, ЕС предвижда строги правила за религиозна политика по отношение на външни държави, но според чл. 17 на Лисабонския договор предоставя пълна религиозна свобода на собствените си членки – съвършено светски държави като Франция, но и такива като Англия, Дания и Гърция, в които има държавни църкви. Второ, документът за религиозна политика е с изключителна важност, но приемането му преминава съвършено прикрито зад гъста бюрократична мъгла. Ако ЕС желае смислена защита на религиозна свобода, то значими политически фигури като премиерите или външните министри на членуващите държави би трябвало да вземат отношение и да убедят своите съграждани, че действително обсъждат и се опитват да разрешат тежки проблеми. Още повече на фона на хладния дебат по темата в Европейския парламент, след който социалистите например гласуват против приемането на текста с мотив, че „той преувеличава ролята на родителите във възпитанието на децата и вероятно би попречил на отхвърлянето на буквалния креационизъм“.

Според *Economist* един континент, на който са процъфтявали християнството, хуманизмът и много други учения, би трябвало да може да каже много на света за религиозна свобода – дори само като сподели горчивия си опит от религиозните и философските конфликти. Но това съобщение не може да бъде представено чрез дълги и трудни за четене документи; европейските лидери трябва „или да крещат по темата от покривите, или просто да признаят, че тя не ги интересува“.