



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 Георги Каприев

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 2014 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“, 2014
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 Красимир Матаров.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XIII/2014/брой 1 (88)
ЗИМА

КУЛТУРА

Проблеми на православието	5
Докладна записка за посещение на българска църковна делегация във Вселенската патриаршия	
Всеpravославни конференции	
Коментар към Докладната записка	
Първенството в Църквата и национализмът	митр. Йоан Зизиулас
След прочитането на доклада на Йоан Зизиулас.	
Още за Църквата и национализма	Калин Янакиев
Християнство и философия	30
Връзката „история-метафизика” – осева точка на византийската философия	Георги Каприев
Часът на смъртта и хронотопът на последния миг	Стоян Асенов
Утопия, морал, етика	Недялка Вигева
Християнство и истина	56
Ordo amoris и постчовешкото общество	Георги Фотев
Неземният гух и ние	Александър Шурбанов
Разговор	93
Проблеми и перспективи в диалога между православието и католицизма след обнародването на апостолическото насърчение <i>Evangelii gaudium</i> на папа Франциск – разговор на Ива Михайлова с Калин Янакиев	
Християнство и изкуство	100
Петре Цуця. Театърът като семинар	Александру Попеску
Медиен обзор	122
Медиен обзор: 2013, октомври – декември	
Галерия	127
Най-важното е да видиш това, което гругите не забелязват, да го заснемеш и да им го покажеш!	

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 „Анжело 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

ДОКЛАДНА ЗАПИСКА

от Българска църковна делегация в състав:

Български патриарх Неофит, на САЩ, Канада и Австралия митрополит Йосиф, Доростолски митрополит Амвросий, Стобийски епископ Наум, Гл. секретар на Св. Синод, Знеполски епископ Йоан, викарий на Софийския митрополит, архимандрит Дионисий, н-к отдел „Богослужебен“ при Св. Синод, дякон Иван Петков, Тодор Атанасов, н-к кабинет на Българския патриарх, и Кирил Димитров – преводач.

ОТНОСНО:

Първо официално мирно посещение
на Светейшия Български патриарх В
Константинополската Вселенска Патриаршия
(20–23.09.2013 г.)

ВАШИ ПРЕОСВЕЩЕНСТВА,

В изпълнение на всеправославната традиция за мирни посещения на новоизбран Предстоятел на Поместна православна църква от 20 до 23 септември т.г. госточтимата делегация на Българската православна църква – Българска Патриаршия, възглавена от Българския патриарх посети Вселенската Патриаршия, като първопрестолна, съгласно диптиха на Православната църква. Предвидени по програма бяха направени посещения на исторически за Църквата места и проведени нарочни разговори, касаещи единството на Вселенското православие. В тази връзка редно е да запознаем Св. Синод с хронологията на събитията и конкретиката по поставени въпроси, изискващи официална позиция БПЦ – БП, за което даваме настоящия доклад.

В 11,00 ч. на 20.09.2013 г. бяхме посрещнати на летище „Истанбул“ от Калиополския и Магитски митрополит Стефан, Кигонийския митрополит Атинагор и Великия дякон Максим, които бяха представители на Вселенския патриарх. При кацането на самолета на турска земя бяхме посрещнати от Ген. консул на България в Истанбул още на летищната писта. Във VIP зала на летището като представител на Българската църковна община в гр. Истанбул бяхме посрещнати също така и от архонт Димитър Атанасов. В 12,00 ч. бяхме посрещнати през

портите на Вселенската Патриаршия от архимандрит Вартоломей Самарас, Гл. секретар на Патриаршията, и архимандрит Андрей, които ни придружиха и съпроводиха до патриаршеския двор, където беше строен шпалир от почетно духовенство и в средата му бяхме посрещнати от Пергийския митрополит Евангелос, председател на Патриаршеската комисия по междуправославни отношения. В катедралния храм на Патриаршията „Св. Георги Победоносец“ бяхме тържествено посрещнати по гревен обичай и в присъствието на множество народ. Българският патриарх възглави молебен и благослови богомолците. В 12,30 ч. в Тронната зала на Патриаршията Българският патриарх бе посрещнат от Вселенския патриарх Вартоломей, където се извърши официална размяна на поздравления, даде се малка почерпка и се проведеха разговори в топъл приятелски дух и бяха отправени въпроси с цел по-добро взаимно опознаване. Вселенският патриарх след едновременно трогателния и същевременно тържествен прием даде официален обяг в чест на българската църковна делегация, след който се проведе официална среща под съпредседателството на двамата Патриарси и при участието на българската делегация, от една страна, и от страна на Константинополската църква – Пергамския митрополит Йоан и членовете на Патриаршеската комисия по междуправославни отношения в състав: Филадельфийски митрополит Мелитон, Френският митрополит Емануил и архимандрит Вартоломей, Гл. секретар на Патриаршията.

По време на тази конферентна работна среща между представителите на двете Поместни православни църкви след молитва за призоваване подкрепата и благодатта на Св. Дух в разговори бяха обсъдени няколко теми между двете Патриаршии.

Първо: Подготовка и свикване на Свят и Велик Събор на Православната църква, което по думите на патриарх Вартоломей е задължение на Вселенската Патриаршия за осъществяване на този събор, от какъвто съвременният свят и Православната църква има въпиюща нужда. В тази връзка патриарх Вартоломей съобщи, че при тържествата по повод 1700-годишнината от подписването на Миланския едикт, които ще се честват организирани от Сръбската православна църква в Белград и Ниш от 4 до 9 октомври т.г., ще обсъди с останалите Предстоятели, като вече е провел телефонен разговор с Московския и на цяла Русия патриарх Кирил, за свикване в началото на 2014 г., вероятно на Неделя Православна, Събор на Предстоятелите на Православните църкви. Вселенският патриарх настоява за свикване на Събора на Предстоятелите с цел уточняване на процедурите за разглеждането на осем от десетте теми, предвидени за Всеpravославния Свят и Велик Събор, тяхното осъвременяване поради причината, че те са поставени като основни пунктове за разглеждане преди повече от 50 години, сформирани на нова комисия за подготовка и организиране на Събор на Православната църква. Поставен за обсъждане от патриарх Вартоломей бе въпросът за представителството на Църквите във Всеpravославния събор, което трябва да бъде решено на събора на Предстоятелите, като предложението е всички Църкви да участват с равен брой участници поради факта, че противното би довело до крайно неравенство на Поместните църкви, и всяка църква да гласува с един глас, за което вече има Всеpravославно решение, подписано от

всички Православни църкви през 1976 г. Важна тема за разрешение от Събора на Предстоятелите се прие на срещата, че е въпросът за председателството на Събора, което според Пергамския митрополит Йоан, съгласно Свещеното Предание, каноните, църковната история и традицията на Вселенските събори, е право на Вселенския патриарх, а не да има колективен орган, който общо да председателства Всеправославния събор, което предложение дава Руската православна църква. Патриарх Вартоломеу предлага да бъде разгледано предложението на Поместните църкви и решено на Събора на Предстоятелите за място за провеждане на Всеправославния Свят и велик Събор да бъде храмът „Св. Ирина” в Константинопол, където се е провел Вторият вселенски събор. Вселенският патриарх изтъкна, че е срамно за нас, православните, че повече от 50 години не можем да свикаме Събора, на което Пергамският митрополит добави, че от богословска гледна точка несвикването на Събор е един еклисиологичен проблем, за което биваме обвинявани от Римокатолическата църква, и е крайно време да докажем, че на нас, православните, не ни е нужен единен център и папска власт, за да можем да свикаме събор от значение за Православната църква и за човечеството. Присъствието на Православната църква в света може ярко да се заяви единствено чрез един такъв Събор, свикан час по-скоро. Вселенският патриарх постави за обсъждане участието на Българския патриарх и на придружаващите го архиереи и богослови в Събор на Предстоятелите, на което получи отговор от членовете на българската църковна делегация, че след уточняване в Сърбия на организацията на Събора на Предстоятелите ще се очаква от Вселенския патриарх да изпрати писмо да Българския патриарх относно определената дата на Събор на Предстоятелите, за неговата конкретика, която ще бъде обсъждана, и Св. Синод на БПЦ – БП своевременно ще вземе отношение и ще бъде изпратен отговор. От митрополит Емануил и архимандрит Вартоломеу бе посочено, че не е получен в Канцеларията на Вселенската Патриаршия отговорът на БПЦ – БП относно броя на темите, които ще бъдат разглеждани, на което бе отговорено, че има решение на Св. Синод, то е изпратено още през 2012 г. и ще бъде отново изпратено, след като не е получено. От Вселенската Патриаршия искат на Събора на Предстоятелите да се реши как ще бъдат вземани решенията на Светия и Велик Събор, като Константинополската църква предлага те да не бъдат вземани с единодушие, а с обикновено мнозинство, така както са вземани всички решения на Вселенските събори. Като ясна позиция и становище БПЦ – БП трябва да има относно 4 пункта: Председателство на Събора, начин на вземане на решения, състав на Събора и брой на темите, които ще бъдат разисквани и решавани. Относно този въпрос Вселенският патриарх моли за по-енергично действие от страна на БПЦ – БП на даване на отговори на запитвания, тъй като нито една Православна църква освен Българската не дава ясни отговори с огромно закъснение.

Тук като мнение патриарх Вартоломеу изрази, че прави лошо впечатление за слабото присъствие на БПЦ – БП в междуправославния диалог и за пълно отсъствие от междухристиянския и междурелигиозния диалог, като тук той посочи, че в срещите във връзка с междуправославните отношения, ако БПЦ – БП не присъства, то съгласно Всеправославно решение от 1986 г., подписано и от Българската църква, то всеправославни решения ще се вземат без нея. Патри-

арх Вартоломей отправи молба БПЦ – БП да реши да възстанови участието си в ССЦ¹, за да бъде там православната позиция единна.

Като особено важен въпрос, имащ голяма тежест и огромно значение, патриарх Вартоломей посочи богословския диалог с Римокатолическата църква, като настоява БПЦ – БП да участва в него, защото тя е единствената Православна църква, която не присъства в този диалог. Той спомена, че с най-крайни и консервативни позиции е Грузинската Патриаршия, но въпреки това тя участва изключително активно с достойна делегация и винаги изразява ясно своята позиция. Беше споменато, че Св. Синод на БПЦ – БП има решение да не участва в този диалог заради липсата на напредък в него от римокатолическа страна. Отговорът бе, че това не е вярно и много решения на католически синоди все повече ги доближават до нас. Митрополит Йоан изтъкна, че е нужно да водим диалог с тези, които са различни, а не с тези, които са едномислени, особено ако той е на богословско ниво. Патриарх Вартоломей препоръчва, че синодалните архиереи в България би било добре да разберат, че 1000 г. на разделение и на тежки исторически обстоятелства в различни исторически периоди и за едните, и за другите са ни направили различни и са ни разделяли един от друг, а не защото хората имат различни религиозни убеждения и богословски възгледи. Сега резултати има и трябва да продължим пътя, заяви Патриархът и попита защо един православен трябва да изпитва страх, след като правилно слави Бога и като християнин изпитва любов към всички. Патриарх Вартоломей заяви, че ние сме в XXI век и този особен век налага задължението на Църквата тя да го облагороди, защото фанатизмът и войната, социалното неравенство и честите промени са етични проблеми и сме призвани да търсим всички хора с добра воля. Тук Патриархът отправи молба към българския Св. Синод, сега с неговия нов Председател – Българския патриарх, да бъде отворена една нова страница от българската църковна история и да не се допусне той – Патриарх Вартоломей – да се чувства оставен сам. Патриархът заяви, че диалогът е свидетелство на истинността на вярата и попита дали БПЦ – БП отказва да свидетелства за истинността на вярата, при условие че през 1986 г. блаженопочившият патриарх Максим е подписал Всеправославно решение за участие на Българската църква в междухристиянския диалог.

На срещата бе отправена официална устна молба по повод наличието на такава от страна на етнически гърци, живеещи в българското южно Черноморие, да бъде разрешено поне един път в месеца да бъде извършвано богослужение на гръцки език. Патриархът сподели, че е бил силно огорчен, когато е поставил този въпрос на покойния патриарх Максим и той му отговорил, че „няма нужда“. Вселенският патриарх изтъква, че той е дал благословение да бъде редовно отслужвано богослужение на български или на църковнославянски език за българи, живеещи в диоцеза на Вселенската Патриаршия, като даде пример с островите Крит и Родос, и според него братските взаимоотношения между двете Църкви, когато се налага, е хубаво да бъдат на равни начала.

¹ ССЦ – Световен съвет на църквите. – Б. ред.

Като тревожна тема Вселенският патриарх изтъкна поставянето на паметник на екзарх Антим в Одрин, което не е станало с негово знание и за който той настоява да бъде премахнат, тъй като според него в синода и Вселенската Патриаршия е недопустимо да съществува паметник на иерарх, който е разрушил каноничните връзки между двете Църкви. На този въпрос членовете на българската църковна делегация дадоха отговор, че този паметник не е поставен нито с благословението, нито със знанието на БПЦ – БП, а е поставен от патриотичната организация – Сдружение на тракийските българи.

Патриарх Вартоломеј настоява Св. Синод на БПЦ – БП да извърши необходимото по отношение на наличието на архиерейски катедри на титулярни епископи на Българската църква, които са неразделна част от каноничната територия на Вселенската Патриаршия, и отправя молба те да бъдат премахнати и заменени с такива, които са присъщи за каноничната територия на БПЦ – БП. Като примери патриархът посочи Агрианополската катедра, която има свой каноничен митрополит, и Траянополската катедра, която също има свой каноничен митрополит.

Като особена молба патриархът моли за съдействие пред българската държава реликвите, взети от българската армия през Първата световна война от днешните територии на Р Турция, каноничен синод на Вселенската Патриаршия, да бъдат върнати в храмовете, от които са иззети.

След нелеката среща, продължила почти два часа и половина, българската църковна делегация бе настанена в хотел „Movenpic“. Вечерта лично Вселенският патриарх взе от хотела Българския патриарх и придружени от своите спътници, присъстваха на вечеря в ресторант „Halat“ на Златния рог.

ВСЕПРАВОСЛАВНИ КОНФЕРЕНЦИИ¹

Православната църква планува Всеправославен събор на своите 16 автономни църкви. Този Свещен и Велик събор, макар и още в подготвителен етап, е важно историческо събитие, защото самите приготовления включват множество всеправославни конференции.

След дълъг процес на отчуждение и изолация Православните църкви по инициативата на Вселенския патриарх (в неговите послания от 1902–1904) виждат нуждата да се засилят междуправославните контакти и да бъдат изучени и изяснени съвместно острият проблеми, които изискват спешно всеправославно решаване. Подготвителният период включва множество конференции, които представляват един постепенен подход към събора. През 1923 г. в Константинопол беше свикан такъв Всеправославен конгрес. Този конгрес формулира идеята за бъдещ събор и през 1930 г. в манастира Ватопед на Света гора беше съставена подготвителна комисия. Политическите и вътрешноцърковни трудности обаче постоянно пречеха събора и тази идея бе възобновена едва след Втората световна война. През 1950 г. патриарх Атинагор (1886–1972) наново призова към Всеправославно събрание. Отделните православни църкви приеха поканата и това резултира в провеждането на трите всеправославни Родоски конференции (1961, 1963, 1964). Те единодушно решиха да продължат подготовката за Свещения и Велик събор и в 1961 г. изготвиха списък с темите, които да бъдат разгледани.

По-значима обаче от гледна точка на подготовката беше Четвъртата всеправославна конференция в Шамбези, Швейцария, през 1968 г., която избра секретариат, отговорен за подготовката на събора, формира Интерправославна подготвителна комисия (ИОПС), въввече всички църкви в изготвянето на дневен ред и състави междуправославни комисии, които да инициират и провеждат икуменически диалог с другите църкви и деноминации. Тази конференция прие шест теми от Родоския списък и ги изпрати на местните църкви за изучаване и препоръки относно това как Съборът да подходи към тях. Когато препоръките бъдат получени и секретариатът разпространи докладите, Интерправославната подготвителна комисия провежда среща, за да вземе решение относно всеправославния подход към всяка от тях. Предсъборната православна конференция (РРОС) има задачата да изучи резултатите от работата на Интерправославната подготвителна комисия (ИОПС) и да вземе окончателно решение относно всяка тема.

По съвет на Интерправославната подготвителна комисия I (ИОПС I, Шамбези, 1971 г.) и в съответствие с духа на Божия народ и всеправославните проблеми

¹ *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Erwin Fahlbusch and Geoffrey William Bromiley (Grand Rapids, Mich.; Leiden, Netherlands: Wm. B. Eerdmans; Brill, 1999-2003), 4:25-26.

Предсъборната всеправославна конференция РРОС I (Шамбези, 1976) състави списък с темите, които ще представляват дневния ред на Светия и Велик събор:

1. Православната диаспора
2. Автокефалията и начинът, по който тя бива обявявана
3. Автономията и начинът, по който тя се обявява
4. Диптихите
5. Календарният въпрос
6. Препятствията за брака
7. Значение и съвременна практика на поста
8. Отношения с останалата част от християнския свят
9. Православната църква и икуменическото движение
10. Приносът на Православието за мира, правосъдието, свободата, братството и любовта сред народите и премахването на расовите и други форми на дискриминация.

Втората предсъборна всеправославна конференция (Шамбези, 1982) обсъди темите 5–7, макар че нейните заключения нямат каноническа валидност, преди Светия и Велик Събор да ги разгледа. Тази конференция обсъди също така задачите на Втората интерправославна подготвителна комисия и Третата предсъборна всеправославна конференция, като начерта дневен ред за тях. Третата предсъборна всеправославна конференция РРОС III (Шамбези, 1986) обсъди отново седмата тема, а също и темите 8–10. След като Втората интерправославна подготвителна комисия (Шамбези, 1986) изработи православната позиция върху тези теми, Третата предсъборна всеправославна конференция (РРОС III) се спря на окончателните текстове за единодушно представяне пред Светия и Велик събор. Тя също така одобри процедурите и дневния ред за Четвъртата предсъборна конференция (РРОС IV).

Четвъртата предсъборна всеправославна конференция ще се събере веднага щом местните православни църкви успеят да формулират становището си върху първите четири теми и особено въпроса за диаспората и значението на автокефалията, включително начина, по който ще бъде даван статутът на автокефалия на дадена местна църква. Вследствие на работата на тази конференция Светият и Велик събор може да бъде свикан.

Според Третата всеправославна конференция предсъборните конференции са извънредни събрания на Православните църкви, които в съответствие с православната практика са съставени от внимателно подбрани делегати на автокефалните и автономни православни местни църкви и те, взаимодействайки си, подготвят Светия и Велик Събор. За тази работа по подготовката съдействат списанието *Синодика* (от 1976 г. нататък издавано на гръцки и френски език), подготвителният секретариат и ежемесечното издание *Епископис* (от 1970 г. издавано на гръцки и френски език).

Превод от английски: Слава Янакиева

КОМЕНТАР КЪМ ДОКЛАДНАТА ЗАПИСКА

След първото т.нар. „мирно посещение“ на новоизбрания български патриарх Н. Св. Неофит в Истанбул (Константинопол) при Вселенския патриарх Вартоломей публикуваният по-горе официален документ намери някакъв отзвук в българските медии, макар никъде да не бе публикуван в цялост. Ето защо ние решихме да поместим тук пълния текст на тази *Докладна записка* (спестили сме на читателя само последните ѝ редове, в които са отбелязани чисто протоколните заключителни вечери и посещения на забележителни места в града на Босфора), защото – както може да се види – въпросните медии по същество отминаха или negliжираха най-сериозното от проведените разговори, като същевременно не забелязаха и разкриващите се в тях важни проблеми и разногласия между автокефалните и автономни православни църкви. А пък поради всичко това ние не успяхме да се информираме **какво собствено** Вселенската патриаршия поиска при това посещение от Св. синод на БПЦ, та да можем след това да преценим и проследим неговия отговор.

1. Както става ясно от текста на *Докладната записка*, основната тема, която Вселенският патриарх е повдигнал пред нашата църковна делегация, е тази за подготовката на един бъдещ Всеправославен събор. За такъв впрочем в православния свят по първоначална инициатива именно на Константинопол се говори и мисли много отгавна – по същество от началото на миналия ХХ век. Към практически стъпки за неговото свикване обаче, към съгласуване и формулиране на темите, които трябва да бъдат разгледани на него – се пристъпва през 1968–1976 г. Именно през 1976 г. на Предсъборната православна конференция в Шамбези тези десет теми (за които говори патр. Вартоломей) са приети, а в следващите десетилетия те биват обсъждани в специални интерправославни комисии. И макар тези обсъждания и заключенията им да нямат някаква определяща валидност за бъдещия събор, по повечето от тях вече е извършена много работа. Точно в тази връзка публикуваме по-горе и статията „Всеправославни конференции“ от *Енциклопедия на християнството* с цел да запознаем читателите с историческото развитие на този вече десетилетия подготвян Всеправославен форум, за който става дума в *Докладната записка*, и по последното развитие на четото приготвяне патр. Вартоломей настоява Св. синод на БПЦ да се произнесе.

Научаваме също, че според Константинополската патриаршия процесът по свикването на Събора вече е в завършваща фаза и предстои среща на представителите на автокефалните и автономни църкви за уточняване на процедурите и начина за вземане на решенията на него.

Именно тук се разкриват обаче и някои много важни различия между най-вече Вселенската и Московската патриаршии. Както може да се види, Вселенският

патриарх гържи, съгласно гревната традиция и старшинството в Диптихите, Съборът да бъде председателстван от него, докато Руската църква предлага някакво „колективно председателство“. Какъв по-дълбок възглед за старшинството сред православните църкви лежи зад тази идея на Москва? От думите на Константинополската делегация това не става ясно, но ние имаме осведоменост за нейното съдържание и в един от следващите броеве на списанието ще запознаем по-подробно читателите със съвременните дискусии около първенството в Православната църква.

От друга страна, патр. Вартоломеј говори за идея решенията на бъдещия Събор да бъдат взимани с обикновено мнозинство от гласуващите, без да казва – а това също е известно – че на нея, именно като на нещо несъгласуващо се с традициите, се противопоставя Руската църква (в интервю на оглавяващия Отдела за външноцърковни връзки на Московската патриаршия – митроп. Иларион Алфеев от 2007 г.). Ще трябва с интерес да изчакаме какво становище по тези разногласия ще вземе БПЦ и как ще го аргументира.

2. Втората важна тема в разговорите при патр. Вартоломеј, която *Докладната записка* не скрива, е упрекът към нашата църква за пасивността и неучастието ѝ в интерконфесионалните диалози. И ако деликатното, но определено отклоняване на призивите на Константинопол за завръщане на БПЦ в т.нар. Световен съвет на църквите ние определено разбираме, не можем да не се съгласим обаче с опровержението, което прави митроп. Йоан (Зизиулас) на заявлението на българската делегация, че не участва в разговорите с Католическата църква, защото на тях „не бил постигнат никакъв напредък“. В бъдещи броеве на списанието ще се опитаме да запознаем читателите си и с част от (вече) богатата документация от тези разговори, в която става ясно, че нещата стоят най-малкото по доста по-сложен начин.

3. Въобще от основния разговор при посещението при патр. Вартоломеј ние виждаме, че главната претенция на Църквата майка – Константинополската патриаршия, към БПЦ е тази за излизането ѝ от едно състояние на своеобразен „провинциализъм“ (последница, ще кажем тук, не само на отминалия тоталитарен период, но и на етнофилетистките ѝ увлечения в миналото).

Всъщност самият факт, че за подготвяния вече половин век Всеправославен събор в България знаят само шепи специалисти, говори, че състоянието на „провинциализъм“ не е преувеличение. Ето защо след прочита на *Докладната записка* ние имаме основание да попитаме:

А) Имаме ли някакво изразено църковно мнение по неговите теми (те ли именно са все още най-важните, актуалните за вселенското православие, какво мислим за тях)?

Б) Имаме ли виждане по различията между двете най-авторитетни църкви от православния свят? Познаваме ли техните източници, техните богословски и църковно-политически аргументи?

В) Очакваме ли и въобще вълнуваме ли се от отговорите, които ще трябва да даде БПЦ на поставените ѝ в града на Босфора въпроси? Или сме способни да се „разгорещим“ единствено от изразеното в края на разговора желание на патр. Вартоломей да се разреши богослужение и на гръцки език в някои от южночерноморските ни градове?

Християнство и култура

Митр. Йоан Зизиулас

ПЪРВЕНСТВОТО В ЦЪРКВАТА И НАЦИОНАЛИЗМЪТ¹

Бих искал да изразя своята искрена благодарност към митрополита на Димитриада Игнатий и към Академията за богословски проучвания във Волос, които включиха в своята богата програма и темата на настоящия семинар „Еклесiology и национализъм“. Няма да е преувеличено, ако кажем, че тази конференция има историческо значение не само защото за първи път ще се занимаем с този толкова важен проблем, но и защото моментът, в който се случва това, е критичен и наистина исторически. Ако ние като Православна църква не се занимаем с този въпрос точно сега, съвсем скоро ще се сблъскаме с огромни проблеми.

В моя доклад, посветен на въпросите за първенството в Църквата и национализма, ще се опитам, както обикновено, да свържа разглежданите проблеми с най-глубоката основа на еклесiologyта, а именно разкриването и проявата на Църквата в тайнството на Евхаристията.

Ще говоря за първенството в Църквата в рамките на по-широкия проблем за еклесiologyта и национализма. Основният въпрос е: необходим ли е и как може да функционира в Църквата принципът за първенството в условията на национализъм? Как се отразява върху приложението на този принцип проблемната еклесiologyта, повлияна от национализма? За да отговорим на този въпрос, трябва първо да очертаем основните богословски принципи, върху които бе развито първенството в Православната църква през вековете. Историкът, който не е богослов, обикновено се ограничава до възприемането на първенството като резултат на исторически и социални фактори, политически обстоятелства, влиянието на исторически личности и идеологически течения, изследващи феномена на властта. Няма съмнение, че тези фактори са играли и прогължават да играят съществена роля в упражняването на първенството в живота на Църквата. Още в гревната Църква първенството бе свързано с политическото значение на катедрата на една поместна Църква – Рим, Константинопол и т.н. Много скоро църковното първенство еволюира до първенство във властта с всички известни последици за отношенията между църквите, както и за отношенията между църковната и светските власти, преди всичко на Запад. Въпреки това църковното първенство никога не е било отделено от богословския фактор. Много рано

¹ Докладът е произнесен на конференцията „Еклесiologyта и национализъм в постмодерната епоха“, организирана от Академията за богословски изследвания във Волос, Гърция, през 24–27 май 2012 г. Сред участниците бяха Диоклийският митр. Калистос (Уеър), прот. Николай Лудовикос и архим. Григорий (Папатома) от Атинската архиепископия, архим. Кирил (Говорун) от Московската патриаршия, Пол Майендорф от ОСА, д-р Даниела Калканджиева от България, православни клирици от различни континенти, представители на висши учебни заведения в Западна Европа и Русия. Докладите от конференцията ще бъдат издадени на гръцки език през настоящата година.

Рим свързва първенството на папата с волята на Самия Христос, както и с наследяването на властта на Петър. Източните църкви също не се ограничили с политическото значение на катедрата в империята, но много отрано свързвали първенството с апостолския характер на гадена църква, благодарение на което конкретната църква се ползвала с авторитет по въпросите на вярата. Както пентархията², така и редът на патриаршиите във Византия се оформили въз основа и на богословски аргументи. По този начин каноничността, сиреч позоваването на авторитета на свещените канони, станала предмет на еклесиологията, а не просто на практическите потребности и управление, които подлежали на промяна. Разбирането за пентархията и реда на патриаршиите придобило еклесиологичен характер, а не само исторически. Затова и когато гадена Църква губела своята политическа тежест, тя запазвала мястото, което ѝ било отредено от св. канони. Тоест мястото ѝ не зависело от политическата роля на центъра и макар че в началото, когато това място ѝ е било присъдено, политическите обстоятелства също били вземани под внимание, това не останало водещият фактор. Но как може да бъде оправдано наличието на първенство в Църквата от нейната природа, както тя ни се разкрива в историята в своята най-съществена форма, сиреч в Божествената евхаристия? Може ли понятието за първенство да се съвмести с евхаристийния поглед към еклесиологията? Приснопамятният отец Николай Афанасиев, който разкри в наши дни за Църквата т.нар. евхаристийна еклесиология, не можеше да съчетае едно юридическо понятие като първенството с Божествената евхаристия. За него всяка идея за власт и йерархия бе по определение несъвместима с Евхаристията. Но и онези от православните, които не приемат т.нар. евхаристийна еклесиология, се затрудняват да свържат идеята за първенство със самата природа на Църквата. Избягват да говорят за първенството като *jure divino*³. Ако обаче изследваме внимателно и задълбочено природата и структурата на Евхаристията, ще установим, че първенството се явява неин съществен елемент. Разбира се, така както се е развила Евхаристията в по-късните години, с възможността да бъде извършвана само от свещеник, връзката ѝ с първенството престава да бъде видима. Първоначално обаче, и то за един продължителен период, Евхаристията била събрание на целия народ, обитаващ едно място, с ясна йерархична структура, начело с епископ, обграден с презвитери. Поради това свое място в Евхаристията епископът получил каноничното право да представлява своята Църква на съборите. Поместна църква без първенстваща била немислима именно поради тази богословска причина. Първенството на епископа станало съставен елемент на самата Евхаристия и оттам преминало в каноничното църковно устройство.

Идеята, че не може да има Църква без първенство, се разпространила и върху периферното устройство на Църквата, намирайки израз в института на митрополиите, а впоследствие и на патриаршиите. Вероятно в тясна връзка със съборната институция през IV век се развива първенството на митрополита

² Пентархия – букв. „петовластие“. Имат се предвид петте древни патриаршии, оформили се още във времето на Римската (Византийската) империя: Римската, Константинополската, Александрийската, Антиохийската и Иерусалимската. – Б. ред.

³ Божествено право(установление). Б. ред.

спрямо останалите епископи в една област, който съгласно 34-ти апостолски канон, по текст от IV век и потвърден впоследствие от Вселенските събори, трябва да бъде считан за техен глава и те да не вършат нищо без него, както и той да не прави нищо без тях. По този начин първенството се превърнало в неразделен елемент от съборната институция, а съборът (на епископите) станал задължителната рамка на неговото приложение. Първенство без събор не може да съществува в православната еклесиология, но нито събор – без първенство. Със същите предпоставки принципът на първенството се разпростира и върху института на патриаршиите и автокефалните църкви. И в същата форма, сиреч обвързано със съборността, се прехвърля и на икуменично, световно ниво, проявявайки се най-вече във Вселенските събори на Църквата. В наши дни тази тема е предмет на обсъждане в богословския диалог между православни и римокатолици.

От връзката на първенството с Евхаристията и съборността става ясно, че в Църквата първенството има за своя основна функция – и това е ключовият момент – преодоляването, надмозването на всички разделения в Тялото на Църквата. Това е голямото и екзистенциално значение на първенството или на възглавяващия, както е наричан първенстващият в св. канони. Тази терминология е заимствана от христологията. Както Христос е глава на Тялото на Църквата, в Когото биват преодолявани всички разделения – „няма вече мъже, нито жени“, обрязани и необрязани, елин и юдеин или варварин, роби и свободни, така и в лицето на епископа се единяват и се преодоляват всички естествени, социални и други разделения, които характеризират ежедневието живот. Че понятието за епископа като възглавяващ поместната църква притежава именно такова значение – на преодоляването на природните и обществени разделения, личи от строгите предписания на св. канони, че във всеки град, като поместна църква, не се позволява да има повече от един епископ (Осми канон на Първия вселенски събор). Интересно е да отбележим, че в древната Църква не е съществувало понятието за етнос в съвременното значение на тази дума, но са съществували културни и езикови различия в рамките на един и същи град. Например в Антиохия гръкоговорещи и сирийци живеели съвместно, но никога не бил поставен въпросът Църквата да постави двама епископи в същия град с аргумента, че това се налага от пастирските нужди. Съществуват исторически сведения за вероятното съществуване на енории, създадени по такива съображения, но във всеки случай не и епископии. Епископът като първенстващ и глава трябва по примера на Христос да обедини всички в едно Тяло независимо от племето, рода, общественото положение и т.н. на всеки член на общността.

Този принцип, както казахме, се пренася и върху по-широки географски области – митрополии, патриаршии или на икуменично ниво, и става основа за възникването в православната еклесиология на каноничния принцип на териториалността. Това означава, че Църквата се състои от географски, териториални единици, а не от културни. И епископите задължително носят в своя титул географско наименование. Няма епископ без географски титул. Това произхожда още от първите векове, още от Новия завет, където Църквата е определена географски – „до църквата в Коринт“ и т.н. Във всички протоколи на Вселенските събори

епископите се подписват със своя географски титул. Принципът на териториалността не е просто проблем на каноничния ред, но е свързан с надмозването в лицето на епископа на разделения от всякакъв род, които могат да съществуват на едно място. Ако не съществува служението на първия, на възглавяващия всяка поместна църква, тогава се сблъскваме със сериозно църковно нарушение, което е насочено срещу самата природа на Църквата като Тяло Христово, в което се преодоляват всички разделения. Тези неща важат и в по-широк географски план и са основата на митрополитските, патриаршеските и автокефалните църкви, всяка от които притежава точно определени географски граници, които не е позволено да бъдат нарушавани. Следователно не става дума за административен, а още по-малко за културен проблем. Когато през 1872 г. съборът в Константинопол⁴ осъди етнофилетизма като ерес, а не просто като канонично нарушение, той извърши това, защото принципът на териториалността се отнася до самата природа на Църквата. Той произхожда от христологията, според която в Тялото на Христос няма „елин, нито юдеин“ и т.н., а ако перифразираме за случая от 1872 г. – „няма нито елин, нито българин“. Всичко това е толкова сериозно, че оправдава определението като ерес само ако го отнесем към основите на еклесиологията, които анализирахме досега и според които самата христологична и евхаристийна природа на Църквата налага принципа на териториалността, свързан с наличието на само един първенстващ на определено място. Този принцип изразява есхатологичната природа на Църквата, доколкото само в „края на времената“, в Бога, ще се осъществи окончателното преодоляване на разделенията, които поражда историята. Църквата е по своята природа икона на есхатона и всяка промяна на тази икона представлява ерес със сериозни екзистенциални последици за живота на човека. Църквата като икона на есхатона не може, не е позволено от самата нейна природа, да абсолютизира исторически форми и да разделя своите членове въз основа на тези форми.

Проблемът за национализма не е занимавал древната Църква във вида, в който той се явява в ново време. Във всеки случай от богословска гледна точка той изцяло се вписва в казаното по-горе за есхатологичното преодоляване на природните и социални разделения в евхаристийното тяло на Църквата. Ако в Църквата няма „мъж, нито жена“ – едно различие, което се съдържа в самата природа по волята на нейния Създател, то колко по-необходимо е преодоляването на националните различия, които са човешки продукт, въпреки че е било изказвано и мнението, че етносът е по воля Божия. Както и да стои този въпрос, когато говорим за преодоляването на разделенията от всеки вид – природни, социални, културни – в Църквата, нямаме предвид заличаване на различията, но преодоляването на техния разделящ характер. Думите „няма вече нито...“ трябва да се разбират в светлината на казаното от преп. Максим Исповедник, който прави разлика между различие и разделение. Различието, пише той, е нещо добро и произхожда от Бога, разделиението обаче не. Когато говорим за преодоляване на разделенията, нямаме предвид отмяната, но възприемането на различията. Именно тук се проявява църковното значение на първенството, както вече го

⁴ Съборът от 1872 г. осъжда отделянето на трима български архиепископи от Константинополската патриаршия, извършено на основание на това, че те и пасомите им са **българи** в тази патриаршия и затова не могат да бъдат възглавявани от не-български патриарх. – Б. ред.

описахме. В Тялото на Църквата трябва да съществуват много нации, както съществуват съвместно хора с различна възраст, род, пол, социални слоеве и т.н. Ако обаче всяка една от различните народности изяви претенция да има свое първенство, тогава различието се превръща в разделение. Следователно първенството в Църквата не е форма на власт, въпреки че може да се използва по злоупотреба и по този начин, но е необходимо и единствено възможно средство, на църковен език обществено служение, за да се избегне разделието. Фактът, че то може да се използва незакономерно като средство за потискане, не оправдава отмяната на самия принцип, след като не съществува друг начин да се обедини в едно Тяло местната Църква.

Протестантизмът отмени първенството в Църквата и безуспешно се опитва да запази единството на Църквата или чрез общи изповедания на вярата, или на морални принципи. Православната църква предпочете да запази понятието за първенство както на символично и литургично равнище, така и на канонично, поставяйки като предпазен клапан срещу злоупотреби системата на съборите. Когато погледнем на първенството в Църквата като необходим инструмент за преодоляване на разделенията чрез уважението към различията в църковното тяло, разбираме защо национализмът може да доведе до еклесиологични отклонения и ереси не заради простото приемане и съжителство на различни народности, но чрез претенцията за прилагане на служението на първенството въз основа на националното различие.

В условията на еклесиологична аномалия живее днес Църквата в т.нар. диаспора. През вековете Православната църква запази вярно териториалното начало в своето устройство, определяйки именно географските граници на всяка автокефална Църква с учредителен томос. Понятието „томос“ (парче или част от цялото, бел. пр.) указва именно на териториалния принцип – отрязва се една териториална част от някоя Църква и се дава на друга, тоест от Църквата майка на новата Църква. На тази територия не се формират епископи въз основа на тяхната народност, но всички жители на конкретната територия се подчиняват автоматично на първенстващия епископ, митрополит или патриарх на това място. Така се запазва валидността на онова „няма вече юдеин, нито елин“ в Църквата.

В наши дни обаче, най-вече от началото на ХХ век, за първи път от страна на Руската църква бяха оспорени географските граници на Константинополската патриаршия според 28-и канон на Четвъртия вселенски събор, което правило беше изтълкувано от руските учени още през ХІХ век по такъв начин, че земите на т.нар. диаспора⁵ да се считат от канонично гледище *potansland*. Така се стигна до фактическата отмяна на принципа на териториалността и до възникването на много „първи“ в една и съща географска област⁶. Че това явление е тясно свързано с национализма, навлязъл в Православието в най-ново време,

⁵ Т.е. земите на „разсеянето“ на руснаци, емигрирали след 1917 г. и живеещи в тези земи. – Б. ред.

⁶ Най-ясно в Америка (САЩ) където на една и съща територия православните руснаци, граждани на САЩ имат руски епископ, православните българи - български и т.н. Б. ред.

се доказва от факта, че установяването на много епископи в диаспора не стана въз основа на автокефалността, както често пъти се смята погрешно. Трябва да отбележим, че гръкоговорещите автокефални църкви например никога не са поставили свои епископи в диаспора, признавайки по този начин, че тази земя канонически принадлежи на Константинополската патриаршия. Останалите православни църкви, позовавайки се на етнически, културни, езикови и други критерии, пристъпиха към поставянето на свои собствени епископи.

Така проблемът за диаспората би трябвало исторически да се оцени като последица от проникването на национализма в православие. Не би било преувеличено да го характеризираме като еклесиологично отклонение и ерес в недрата на Православие. А че това състояние не е довело до прекъсване на евхаристийното общение между църквите, се дължи на своето рога икономия и на надеждата, че ще бъде намерено решение, което ще доведе до възстановяването на каноничния ред, а именно „един епископ на всяко място”. В тази посока вече си сътрудничат всички автокефални православни църкви под председателството на Вселенския патриарх, като неотдавна решиха като първа стъпка да създадат епископски събрания във всички области на диаспората, така че да бъде развито съзнание за поместност и за единство на православните в конкретното място независимо от техния етнически произход. Тези епископски събрания вече функционират – в своето мнозинство успешно – и въпреки че национализмът в отделни православни църкви има здрави позиции и може би укрепва още повече поради големия приток на емигранти към западните страни, ние се надяваме, че Бог ще доведе православните до възстановяването на каноничността, която е поставена на изпитание поради разцвета на национализма.

Този последен аспект поставя пред нас въпроса дали и доколко национализмът би могъл да оцелее в постмодерната епоха и какво би било значението на първенството и на еклесиологията, която описахме тук, при новото състояние на нещата. Постмодерността се характеризира със стремежа към оспорване на всичко, което е стабилно, и свързана с глобализацията и нейния инструмент – технологията, със сигурност ще заплаши традиционни понятия, между които е и нацията. Това би могло да доведе или до своеобразна форма на интернационализъм, което ще се отрази на автокефалността на църквите, или до възраждане на национализма като своето рога ответна реакция срещу опита да бъдат заличени културните особености, без които човек не би могъл да твори, бидейки по природа обвързан с определено място и време.

Каквото и да донесе бъдещето, Църквата е длъжна да остане вярна на есхатологичната си природа и да не се променя нито чрез приемането на национализма, нито отдавайки се на заличаването на различието между културите. Църквата като икона на есхатона трябва да бъде място, където различието не се демонизира, освен ако то не се превръща в разделение. На първо място, това трябва да се отрази в структурата на Църквата и конкретно в принципа на първенството, който е и темата на нашия доклад.

В случай, че историческата реалност доведе до отслабване на националните

граница и до мултикултурност, Църквата ще има нужда от принципа на териториалността, свързан със служението на първенстващия, така че културните различия да бъдат преодолени в негово лице и да не водят до разделение. Разбира се, ние говорим за вътрешния живот на Православната църква, а не за отношенията ѝ с други религии и християнски изповедания, в които случаи не се поставя въпросът за първенството. Всичко това означава, че православието трябва да се отдалечи от модела на съвременната диаспора и да изгради своята канонична структура, към която мултикултурността без съмнение ще го принуди.

Ако национализмът все пак успее да оцелее, тогава необходимостта от първенството ще стане още по-осезаема. Ако Православната църква не желае да бъде подчинена на националистични стремежи, тогава тя ще има нужда от по-голямо единство, така че да преодолее интровертността и да обедини своя глас в разрешаването на общочовешките проблеми. Това ще увеличи нуждата от съборност и следователно от първенството, което, както казахме, представлява неотделим неин елемент.

Ваши Високопреосвещенства и обични братя, Църквата живее в света, но не е от света. Историята по своята природа е склонна към промени, които Църквата не може да контролира. Колкото пъти Църквата се е опитвала да възпрепятства пътя на историята, тя или се е прониквала от светски дух, или се е оказвала в периферията на обществото. Църквата минава през вихрите на историческите промени, без да губи нито за миг от погледа си есхатона, видението на Божието царство, което намира отражение не само в нейната проповед, но и в нейната структура. За съжаление, като приема и действа съгласно национализма, Църквата рискува да загуби своята есхатологична цел и да понесе последиците от това – или да раздели Православието, в случай че историята се окаже благосклонна към национализма, или да се маргинализира, ако течението на историята отведе събитията в противоположната посока. Докато форми като автокефалността и първенството обслужват национализма, опасността от разпадане на Църквата е голяма. Тези форми трябва да се освободят от национализма и да преоткрият своя чисто църковен характер, който са притежавали в древната Църква – както пентархията, така и Кипърската църква са били форми на автокефалност, които не са имали нищо общо с национализма. Ако автокефалните църкви са плод на националистични стремежи или обслужват неговите цели, то тяхната съдба вече ще бъде обвързана с тази на национализма. Колкото по-вярна е Църквата на своя есхатологичен идеал, толкова по-големи са възможностите ѝ да оцелее в историята. Благодаря за вниманието!

Превод от гръцки: Златина Каравълчева

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

Калин Янакиев

СЛЕД ПРОЧИТАНЕТО НА ДОКЛАДА НА ЙОАН ЗИЗИУЛАС. ОЩЕ ЗА ЦЪРКВАТА И НАЦИОНАЛИЗМА

През лятото на 2012 година в град Волос (Гърция) се проведе всеправославен богословски семинар, посветен на болезнения проблем за етнофилетизма (букв. привързаност към етноса, разделяне на едната, всецяла Православна църква на етнически принцип). Публикуваният по-горе доклад на Пергамския митроп. Йоан Зизиулас бе един от най-важните на семинара. Струва ми се обаче, че и след неговото прочитане се налага да се размислим за някои (практически неза-сегнати в доклада) историко-политически корени на тази изключително опасна болест на православната църковност. Нещо повече – у нас, в България, тя дори не е идентифицирана в общата ни историческа и историко-църковна литература. А е известно, че „етнофилетизмът“ получава това свое наименование и е осъден като ерес (през 1872 г.) именно по повод едностранното и „революционно“ обявяване от страна на трима български епископи на независимостта им от Константинополската патриаршия именно на основание, че са българи и са ариереи на българи. В трудовете по национална история (и в учебниците, по които учат учениците ни и до днес) това и последвалите го събития се описват само като „първи етап от борбата ни за национално освобождение“ и се определят еднозначно като нещо положително и справедливо. Според мен е крайно време обаче поне православната ни интелигенция да погледне по един по-

общ и обективен начин на случилото се тогава, защото то представлява само най-острият епизод от един далеч по-широк процес, който е протекъл между Православната църква и зараждащите се новоевропейски нации между XVI–XVIII и началото на XX в., като е поставил Православието в една ситуация твърде тежка, проблемна и която именно обуславя необходимостта от връщането днес към проблема с етнофилетизма.

Този исторически процес, за който говоря, бих си позволил да нарека **инструментализация на Православието за националностроителни (държавностроителни) цели**, като според мен той е протекъл на цялата територия, на която православната вероизповед от векове е господстваща, макар въпросното „инструментализиране“ да се е извършило по два специфични начина – сред православните на Балканския полуостров и в земите на петербургска Русия.

Първо за „балканския случай“. Известно е, че на Балканите нациите от новоевропейски тип възникват след продължително прекъсване на политическата независимост на народите тук, насилствено слети в едно, подчинено на Османската империя и вероизповедно дефинирано съобщество, наречено „рум-миллет“ (т.е. „миллет“-а на „ромейте“, на православните християни в държавата). Това историческо обстоятелство води до не-органичното, идеологически конструирано, често умозрително и изкуствено създаване на модерните нации по тези земи (буквално „сътворявани“ от определени интелектуално-политически местни елити по импортна, внесена от Западна Европа схема). Защото безспорно е, че средновековна Византия например съвсем не е била държава „на гърците“, а на множество народи, обединени от „римското“ културно и политическо поданство на Константинопол, както и че Българското „царство“ никога не е включвало в себе си всички (славяно-) **българи** на Балканите и въобще не е било царство „на българите“, а по-скоро на българските (от XI–XII век и на кумано-българските) **владетели** над различни славянски, влахо-илирийски и степни народности. По същия начин и сърбохърватските племена (поданици както на свои, така и на различни чужди владетели) никога не са образували една нация в онази епоха.

Повтарям, цялото това многоетнично и многоезично население на полуострова ни след XV в. под диктата на османо-мюсюлманските разбирания за устройството на обществото бива за дълги векове слято в едното цяло на православните християни по вяра, редопоставено със и подчинено на господстващия „миллет“ на ислямските поданици на султана. И ето, с началото на създаването на нациите, общото православно изповедание на всички тези хора, тяхната православна църковност попада в особена ситуация. За разлика от Католическата църква, която от началото на Новото време остава встрани от органично кристализиращите нации на католиците в Западна Европа (и по този начин не допуска да бъде национализирана), поначало непритежаващата единен йерархически център православна църковност, устроена на териториално-поместен принцип, бива завихрена от националното „строителство“ на пасомите си и – по различен начин и с различна радикалност на различните места – бива „мобилизирана“ от тези последните за обособителските им каузи. Православието на балканските народи от рум-„милета“ става инструмент (**един** от инструментите, но

един от инструментите **на всички**) за националното им строителство и взаимното им обособяване. Така православната църковност се инструментализира – нейната изконна структура, обединяваща **териториално-поместните** църкви в „събора“ на вселенското Православие, се превръща в структура на православни **етнически** – единни по своя език и бит православни групи, които – макар по канон всичките да продължават да бъдат обединени от едното си Православие, в действителност се затварят една за друга от тези свои **природно-битови** характеристики. Това има неподценими в историко-църковен план последици, които именно трябва да се посочат с безкомпромисна яснота днес, за да можем (ние, православните на Балканите) да мислим с достатъчна отговорност и реализъм за бъдещето на Православието в нашата епоха.

Първо и преди всичко, инструментализирането на православната църковност и превръщането ѝ в националностроителен инструмент за изграждащите се нации, поставя тази църковност в подчинено положение спрямо каузите на националното съобщество, а скоро след това – и спрямо целите и каузите на националните (му) държави.

Да, мобилизирайки Православието за каузата на националното строителство, балканските нации в началото **могат** вкупом да използват това последното за идентифициращо-противопоставящ признак спрямо господарите на Османската империя, които са иновърни, но как биха могли да го сторят те за идентифицирането си една спрямо друга, освен ако не започнат да преподчертават, да превръщат в квазивероизповедни определени чисто „акцидентални“ негови характеристики, които въобще нямат и не могат да имат собствено-църковен характер.

Така в мобилизираното за националното строителство на българи и сърби Православие до решаващ негов признак се издига това, че то е **славяноезично**, за разлика от **гръкоезичното** на южните им съседи. В режим на остро езиково противопоставяне православните гърци и православните българи, макар да си остават православни (т.е. принадлежащи на „едната, свята, съборна и апостолска Църква“), започват да се изживяват като членувачи съответно в – гръкоправославната и славяноправославната Църква (с това българската почти а priori става родствена най-вече с руската), които вече не могат да образуват истински духовен „събор“. Ето го първия плод на националното инструментализиране на православната църковност. Още по-нататък: превърналото се в националностроителен инструмент Православие както на гърците, така и на българите, на сърбите, на румънците бива обладано (при някои – като българите от XIX век – особено силно) от угола на „автокефалията“. Авто-кефалията (или правомощието да бъде самооглавяваща се, сама да ръкополага свои архиереи на територията си) би трябвало да бъде духовно-административна характеристика на една поместна църква само когато е свързана с нейната **църковна** зрялост и дълбока духовна (евхаристийна) консолидираност. Ако обаче Църквата е превърната в национален инструмент, автокефалията става именно механизъм за отделянето на едни православни от други православни (дори ако езикът им е общ) само защото те са православни на отделни **нации**, на отделни национални

гържави. И тази принадлежност (направо трябва да се признае – подчиненост) на отделните национални гържави започва да разделя православните на българската автокефална, на гръцката автокефална, на сръбската автокефална църква по-дълбоко, отколкото ги едни общият за всички тях догматико-каноничен строй на самото Православие. Второстепенни и чисто административни признаци, както се вижда, започват да разделят Православието на „православия” в по-решаваща степен, отколкото съществени и собствено църковни признаци би трябвало да ги единят.

Още по-нататък: когато православната църковност бива мобилизирана като националностроителен и националнообособяващ инструмент от гържавите на балканските православни, това неминуемо довежда и до преподчертаване, до издигане в статут на квазисъществена характеристика и от самите им архиепископи на специфичните местни църковни **обичаи и практики**. Макар такива да са съществували винаги и на всички места, те не са водили обаче до пагубните последици, до които води тяхното псевдо-освещаване в рамките на национално-инструментализираното Православие. Направо казано, в ръцете на националните строители (в каквито, пак казвам, се превръщат и повечето от архиепископите на „автокефалиите”) православната църковност се провинциализира и на мястото на **вселенското** Православие, като събор от поместни православни църкви, се явяват православни **провинции** или **провинциални** „православия”, които практически (не в декларациите на богословския ум) не образуват (а затова и не могат да свикат до днес) вселенски събор на Православието.

Накрай, защо твърдя, че горчивите плодове на това „инструментализиране” на православната църковност за националните каузи на балканските православни гържави след XVIII в. стават особено осезателни днес и именно днес изискват от едни нови православни елити (колкото и нетрадиционно да звучи този израз) особено отговорни усилия? Ето защо. Защото към днешна дата каузите на националното обособяване вече безспорно са изчерпани, завършени, енергията им е угаснала, за да отвори място на съвсем други проблеми и предизвикателства. Държавите на тези нации отдавна са преживели и периода на своята модернизация и секуларизация. При това положение така дълго битувалото като инструмент за извън-църковни цели Православие на Балканите неминуемо бива намирано днес от неговите истински духовни ревнителите като деградирало до обикновена съставляваща (нека гори и да е важна) от историческото **наследство** на нациите, които е образувало – т.е. в условията на модерността – в елемент от **етнографското минало** на тези нации, сиреч намира се като „музеизирано” (впрочем като такова и можеше да го преглътне комунистическият тоталитаризъм в България и Румъния допреди две десетилетия). Битовизирането и рустифицирането на Православието на Балканите е трагичната цена, която то плаща в началото на XXI век за етно-националната му инструментализация през целия изминал период от началото на балканските „възраждания”.

По-различен е случаят с Русия. Там националната инструментализация на Православието безспорно тръгва от прословутата идея за Москва като „Трети Рим”. Трябва предварително да се каже обаче, че при зараждането си тази идея

е била по-скоро трагически-апокалиптична, отколкото империална. Според монаха Филотей, който пръв я лансира в края на XV в., в историята се извършва движение към нейния край и както преди хиляда години Бог е низвергнал гордия Рим на езичниците, така, в неговите дни, под ударите на неверните „агаряни“ Той е съборил и града на Константин заради отстъплението му от чистото Православие. Сега Московското царство се оказва единственото, в което вярата е запазена в неповреден вид. Неговата столица е, значи, вече истинският – третият „Рим“. Този „Рим“ обаче – това е лейтмотивът в посланията на Филотей – е последната отсрочка: „четвърти няма да има“, но Бог ще излее, ако той падне, целия Си гняв над него, като предаде неверните му чада под властта на антихриста.

Идеята, че Москва е „Третият Рим“, следователно има при своето раждане целта да внуши на руските владетели една грижа за **съхраняването** на правата вяра в този „остатък“ от Римската империя, да им внуши **страх и трепет** пред можещите да гоудат отвън изкушения. Триумфалистична и офанзивна тази идея става едва когато Русия от далечно, външно на старата Европа северно княжество – бивша църковна провинция на византийския свят, се превръща в мощна евразийска империя, решила се да отнеме на османците европейските им завоевания.

Щом обаче Москва (а сетне Петербург) е „Третият Рим“, сиреч столицата на владетеля, съхраняващ чистотата на Православието, то значи това е и столицата на императора на всички, които **са останали** православни. И независимо чии политически поганици са те днес по силата на историческите обстоятелства, по същество те са си **негови** поганици. На Балканите и в Леванта живеят чисто и просто онези синове на „треторимския“ император на православните, които към настоящия момент са „окупирани“ от владетел чужденец, но чието същностно политическо „място“ – на всичките тях: и гърци, и българи, и сърби, и румънци, и копти – е **в неговата** империя. В резултат на този типичен силогизъм Православието – православността – биват превърнати от тук нататък от вероизповедна характеристика на милиони разноплеменни хора в нещо като суперетнически признак – признак на множество люде, които за руското имперско съзнание **всичките** образуват „народа“ на „треторимския“ император макар и само част от които (собствено руснаците) пребивават под неговия скиптър, докато останалите са му все още „отнети“.

Главната специфика следователно на инструментализацията на Православието на руска почва е превръщането му от вероизповед, от събор на поместни **църкви** в сбор от **етноси** в суперетноса на „треторимляните“, поганни на императора на „Третия Рим“. Ако на Балканите Православието се „приватизира“ от етносите и бива разделено на етнически „православия“, то в Русия то направо се превръща в суперетнос и даже, както ще видим след малко, в нещо като раса („славяноправославието“).

Трябва да подчертая, че тази инструментализация на Православието в Русия в началото е извършена почти изцяло от нейната светска власт и – за разлика

от балканския случай – самата Руска църква практически не носи вина за превръщането на вероизповедта ѝ в националистичен инструмент. Нещо повече, началото на активното използване на Православието като инструмент на руската експанзия практически съвпада с прословутите „Петрови реформи“, които превръщат събора на Руската църква в държавна институция. Премахването на патриаршеството и конституирането на „Синог“, в който членуват освен тримата основни митрополити на Руската църква още десетина епископи и свещенослужители, посочвани от императора, откъсва епископата от собствените му епархии, от евхаристийните събрания и го превръща в нещо като всенационално църковно правителство, редом със светското и (посредством оберпрокурора) **погчинено** на това последното. Изключително характерно е поради това, че през целия т.нар. „синогален период“ същинският църковен живот в Русия се спуска в дълбините на манастирите (при т.нар. „старци“, които остават истинският съборен център на православния лаос), докато останалата част от Църквата се срества с държавата и започва да провежда преди всичко нейната „треторимска“ политика.

Могат да се отчленят три главни етапа в този имперски „оюкуменизъм“. През първия – от времето на Петър и Екатерина до края на Кримската война – руският император, тъкмо като глава на „Третия Рим“, настоява за правото на **протекторат** на Русия над всички православни както в европейска Турция, така и в Светите земи, макар че на тези територии поне номинално от много векове има поне четири автокефални църкви: Константинополската, Александрийската, Антиохийската и Иерусалимската. Официалният мотив на този универсален „протекторат“ е, разбира се, защитата на православните от своеволията на султана, но тук постепенно се изгражда и една уродлива от църковна гледна точка **цезаро-панустка** структура – нещо като свръхцърква на православните църкви, чийто глава е „православният император“ и чиито „синогали“ са предстоятелите и епископите както на собствено руската, така обаче и на останалите църкви в „треторимската“ му империя. Че всички православни биват мислени в този период като части от един православен „суперетнос“ на „Третата Римска империя“ като „вероизповедни“ поданици на руския император, а църквите им като органични елементи от руската свръхцърква, може да се види нагледно от няколко примера, които са малко известни в историческата ни литература. Така в началото на XIX век трима архиереи от руския синог изпращат безпрецедентно послание до Черногорския митрополит (Петър I), който по традиция се явява и държавен глава на тази никога незавоювана напълно от османците балканска земя, за да му разпоредят – поради постъпили срещу него „сигнали“ – да се яви по волята на император Александър I на съд пред тях в Петербург, където да бъде низвергнат. Черногорците гордо отхвърлят този нагъл демарш, но последният е показателен за това как се мислят православните църкви в имперския „панортодоксализъм“ на „Третия Рим“. Пак по времето на император Александър I Молдовският митрополит Гавриил (Банулеску) на основание на това, че по негово време Русия е окупирала временно румънските земи, е назначен за член

на... Св. синод в Петербург, т.е. за архиерей на **Руската** православна църква. При това актът е извършен от имперското правителство без каквато и да било консултация с Константинополската патриаршия, по чиято юрисдикция са били църквите в Молдо-Влахия. Както Константинополският, така и румънският архиерей се мислят просто като епископи **в** свръхцърквата на „треторимляните“, на Руската имперска църква, чийто император може да ги администрира както намери за добре.

След края на Кримската война (средата на XIX в.) под натиска на западните сили в Османската империя настъпва „епохата на Танзимата“ (т.е. на реформите), в резултат на който както Константинополският патриархат, така и старите източни патриархати получават значителни облекчения от султана и престават да имат ултимативната нужда от „протектиране“ отвън. В създаденото през 1830 г. независимо Гръцко кралство също възниква автономна Гръцка православна църква. Губейки така за „протекторските“ си амбиции част от православния „суперетнос“ – неговата елинистична част, Русия прибегва поради тази причина към едно по-различно инструментализиране на Православието. Вместо за суперетноса на руския император (православния му народ) сега се заговаря за **славяноправославния** му суперетнос, различен от гръцкия, но единен с руския. Така православността от суперетническа характеристика се превръща, особено в писанията на панславистите, направо в расова характеристика, защото се разделя на „славянска“ и „елинска“ православност. Така обаче се внушава и идеята, че при освобождението на православните от Турция (което предстои), елиноправославните в нея би било естествено да се приберат в своето си „политическо тяло“ (впрочем от 1830 г. него вече го има), но славяноправославните (които именно **не са** българи, сърби, черногорци, а **славяни**) в своето – т.е. в политическото тяло на „славяните“, което е и Русия. Както има „елиноправославен“ суперетнос и „славяноправославен“ суперетнос, така има (трябва да има, естествено е да има) и – само – две държави на тези вероизповедни „суперетноси“: Гърция и Русия. Именно с тази нова политическа цел е свързано след средата на XIX в. и поддържането на антиелинистичните (антиконстантинополски) настроения сред йерархиите на обособяващите се от патриаршията балкански църкви, които вече описах по-горе.

Изключително характерен е тук примерът с двойственото отношение на Русия към българската йерархия. От една страна, както е известно, Руската църква спазва схизмата, наложена от Константинопол и от останалия православен свят на българите, и дори построява (след Освобождението) свой, руски храм в София, за да могат русите в България да бъдат обгрижвани от свои, несхизматични свещенослужители. От друга обаче, продължава да изпраща св. миро на непризнатата Българска църква и широко отваря вратите на богословските си училища за бъдещите български архиереи. В тази политика, в която старите ни историци виждат единствено „славянското братство“, има обаче немалко пресметливост. Защото при формалното спазване на схизмата, която държи Българската църква в изолация от всички останали и я провинциализира, в страната все пак се запазва единствено руското влияние и дори русофилството на българската йерархия възраства в мярата на съхраняването и поддържането на „елинофобството“.

След края на Османската империя и след като става ясно, че вместо мечтаната от императорската политика обширна балканославянска „Задунайская губерния“ на Русия, тук ще се явят самостоятелни държави: България, Сърбия, Черна гора, които доста често ще се отклоняват политически към централноевропейски съюзи, руското инструментално използване на Православието се изменя още веднъж, като го превръща вече изцяло в геополитическа идеология. С тази цел сред и без това десетилетия наред възпитаваната в панславистичните идеи църковна йерархия на балканските църкви православието започва да се стилизира като чисто антизападничество, като изповеданието на „Изтока“, в противовес на „европейската“ вяра (католицизма и протестантството). Това буквално свежда йерархиите на православните църкви на Балканите (това е особено видно в България и особено в периодите на чисто политическите и конфликти с Русия – при Съединението, по време на Балканските и Първата световна война) до състоянието на „партии“ – на една от „партиите“ на тези страни, а именно до русофилската партия, традиционно и систематично съжителстваща и конфликтующа с останалите „европейски“ партии. Съзнателно стилизираната като романо-германска „Европа“ оставя въвн от себе си „славянството“, а доколкото последното е и православно – и самото Православие. Ето защо всеки „път към Европа“ на определена самостоятелна славянска държава от бившия ареал на Османската империя е, с това самото, предаване на Православието. Последното е същностно „източно“ и Европа за него не е сцена, на която православните държави могат да го живеят заедно с (и в спор с) католиците и протестантите, а само да го погубят. Ето защо, накрай, Православието трябва да е **дефанзивно**, а православните трябва да държат да останат в един свой обособен „Изток“, отделен от „Европа“, където, разбира се, владее Русия, тази политико-културна метрополия на Изтока.

Днес, след колапса на комунизма, посткомунистическа Русия отново започва да посяга към „панславистично“ и „ориенталистично“ инструментализираното Православие, като чисто идеологически ресурс за противодействие на европеизацията на бившите си балкански сателити. Не ми се вижда случайно, че много антизападни и антиевропейски партии и организации в тези страни напоследък започват да показват (или да симулират) засилен интерес към „православната ни традиция“ и в нейно име да поддържат едно по същество политико-идеологическо „изтокофилство“ в политическия ни живот (което при съществуващите реалности не може да бъде оформено другояче освен като русофилство).

Проф. д.ф.н. Георги Каприв (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) – в периода 2002–2012 е президент на комисията „Византийска философия“, на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия и на Института за средновековна философия и култура (София). Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 и 2013 г. Гост-лекторати в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Лозана, Карлсруе, Кьолн, Лече, Мюнстер, Хановер, Цюрих и гр. Автор на 19 книги, между които *Византийска философия* (Изток-Запад, София 2011); *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система* (Изток-Запад, София 2010); *Philosophie in Byzanz* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2005); *...ipsa vita et veritas. Der "ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, (Brill, Leiden-Boston-Köln 1998). Главен редактор на *philosophia.bg*. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура*, *Bibliotheca christiana* и *Християнство и култура*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприв

ВРЪЗКАТА „ИСТОРИЯ-МЕТАФИЗИКА“ – ОСЕВА ТОЧКА НА ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ

Връзката „метафизика-история“ има неизменно централно място във философската практика на Гюнтер Меншинг.¹ В основата на неговата позиция стои както убеждението, че „всяко стъпало на метафизиката е израз на своето време, без да се изчерпва с това“², така и заключението, че метафизичните понятия са „резултат от акумулиран опит“ и само като такива могат да правят

¹ Текстът е представен на конференцията „Metaphysik und geschichtliche Zeit. Um Prof. Dr. Günther Mensching aus Anlass seines 70sten Geburtstags“ (София, 28 октомври 2013).

² Цит. по А. Mensching-Estakhr, „Zur metaphysischen Aporie des geschichtsphilosophischen Denkens – Das Gebrochene und Ungebrochene der Metaphysik“, in: *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens*, Festschrift für G. Mensching, edd. A. Mensching-Estakhr / M. Städtler, Würzburg, 2012, 48.

възможен нов опит.³ Европейската философия постоянно проявява в историята си склонността да се стилизира като независима от времето и историята. Меншинг е аргументирано скептичен към тази претенция; чрез делото си той оказва съпротива срещу нея. „Във философията, настоява той, схваща себе си времевото разгръщане на самия ум.“⁴

Елемент от революцията, осъществена във философското мислене от християнската мисловност, е въвеждането на историческото в ядрото на метафизичното. „Преплетеността на метафизика, теория на познанието и история“ се регламентира на Запад парадигмално от Августин.⁵ Докато западното Ранно средновековие се стреми да философства по-скоро в рег историческото мислене, то най-късно през XII в. се проявява една тенденция към неисторична абстрактност⁶, която намира израз напр. в спора между „диалектиците“ и „историците“. В т.нар. нововременна философия историята изпада в областта на явленията, при което ноуменалното бива разграничавано от феноменалното; по този начин историята отново се превръща не в нещо друго, а в последователност от явления.⁷ Едва продуктивното метафизично мислене от последните десетилетия проявява готовност успоредно с епистемния елемент да заяви като задължителни един антропологически и един исторически структурен елемент на метафизиката.⁸ На този фон е здравословно в ползрението да бъде привлечена онази философска традиция, която признава за своя осева точка връзката „история-метафизика“. Става дума за византийската философия в собствения смисъл на думата.

В един предишен текст, именуван *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischen Philosophie* и публикуван през 2004 г. в издадения от Гюнтер Меншинг и мен том *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, се опитах да артикулирам няколко основни характеристики на това положение. Казано в резюме, тезата ми гласеше, че те, историчността и темпоралността, са не просто съставна част от предмета на философстването. Те образуват един основен елемент на философското изобщо, който задава собствената *differentia specifica* на византийската философия. Една програма, която неслучайно гържи да се определя като „християнска философия“.

Тогава сложих ударението най-вече върху две точки. От една страна ставаше дума за това, че същинският предмет на християнската философия е

³ Вж. G. Mensching, „Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte“, in: *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, edd. G. Kapriev / G. Mensching, Sofia, 2004, 15.

⁴ Ibid., 17.

⁵ A. Mensching-Estakhr, „Zur metaphysischen Aporie“ (като бел. 1), 49.

⁶ Вж. напр. G. Kapriev, „Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie (9.-11. Jahrhundert)“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 21/1, ed. A. Zimmermann, Berlin - New York, 1991, 28-40; G. Kapriev, „Das Naturalisieren der Geschichtsschreibung nach dem 12. Jahrhundert (der Bedeutungswandel von *persona*, *locus* und *tempus*)“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 22, ed. I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer, Berlin - New York, 1994, 846-859.

⁷ A. Mensching-Estakhr, „Zur metaphysischen Aporie“ (като бел. 1), 54 и 61.

⁸ Cf. A. SPEER, *Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens*, Köln, 2010, 13-24 [бълг. превод: А. Шпееер, *Метафизичното мислене*, прев. Г. Каприев, София, 2011, 32-47].

локализиран в сферата на Божествената икономия. Тази сфера е необходимо свързана с времето и историчността и е свойствено достъпна за човешкия разум. Движението във времето и темпоралността получават конститутивно значение още в учението за йерархията на Дионисий Псевдо-Ареопагит. Привидно неподвижната и безвремева йерархия се проявява като иманентна динамика, която с оглед на телесното творение се конципира като историческа. Цялата икономия се разгръща във времето и е немислима без темпоралността, защото обхваща историята на света и историята на спасението. От друга страна коментирах разликата между мистическото богословие като екзистенциален опит, стоящ извън времето и неизразим дискурсивно, и спекулативното богословие. Последното остава, съвсем подобно на философията, в сферата на дискурса, на рационално постижимото и подлежащото на понятийно артикулиране. Не е случайно, че най-късно след Фотий Константинополски то започва да се гледа като висша част на първата философия, тоест на „метафизиката“. Дори тринитарното богословие стои във връзка с историята поне чрез разгръщането на неговата понятийност, докато богословието, тълкуващо Божествената икономия, с необходимост включва в предметната си област време и история.

Сега ще се опитам да изявя по-детайлно връзката „история-метафизика“ като осева точка на византийската философия.

Историометафизичната програма

И в това отношение парадигмален е Максим Исповедник. Верен на отеческата традиция, той фиксира реда на творението и реда на обожението като начало и цел на единия Божествен план, разгръщаш се в историята⁹. Те, началото и целта на историята, очертават границите, в които е наличен същинският предмет на философията. Състоянието на човека в момента на сътворяването не е съвършено. Съвършенството му е поставено като задача.¹⁰ Първоначално човекът е позициониран в битието по такъв начин, че да приведе в съзвучие сътворената и нетварната природа и да стане божествен по богатост. Вместо това чрез греха той въвежда в човешкото един друг, по-нищожен начин на съществуване.¹¹ Независимо от това обожението на човека остава висша цел на икономията. Поради това то е в необходима връзка с историята, която бива мотивирана от своята цел, есхатона, и се определя чрез акта на Божието въчовечаване и неговия непосредствен резултат, тоест възможността и действителността на спасението. Историята на света и историята на спасението имат общ център. Той е земният живот на Христа, вследствие на който Синът-Логос е наличен в цялата история и я формира. Въчовечаването не само дава смисъл на цялата история – както перспективистично, така и ретроспективно, но и задава едно изменение на реда и структурата на историчната вселена.

⁹ Cf. *Expositio orationis dominicae* (PG 90, 873D).

¹⁰ *Quaestiones ad Thalassium*, prol (PG 90, 257C-260A).

¹¹ *Ambigua ad Ioannem*, 41 (PG 91, 1308BC).

Максим в никакъв случай не схваща историята като някакво автономно и поради това дефективно движение на следгреховното контингентно битие във времето, на което противостоят несъвместимата с него вечност на Божествеността и неизменността на битийните начала. Историята не е времепространството на поквареността и ущърбността, което следва да бъде преодолено и отхвърлено. Напротив, Максим по еднозначен начин свързва крайното и безкрайното, преходното и вечното, изменчивото и константното тъкмо в сферата на историята, имаща началото и целта си, смисъла и парадигмата на своята динамика от Началото на всички начала.

Историята не е „съвсем другото“ на битийните начала, които да би следвало да се гледат като абстрактно-метафизични фундаменти, пребиваващи отвъд всяко движение, време и материя. В перспективата на Максим историята следва да бъде определяна тъкмо като „метафизика“, защото в нея действат и са същите начала, тъй като в тях е и действия самият Логос. История и метафизика не са в нещо като кореспонденция или съвместимост. Те са едно и също. Историята е епифанията на метафизичното. При Максим Изповедник, както и при цялата византийска философия, трябва да се говори за единна историометафизична перспектива.

Самата византийска историография (във всеки случай през т.нар. средно и късно византийско време) е базирана върху тази основна позиция, още повече че едно немалко число византийски философи са автори и на исторически произведения. На първо място сред тях следва да се споменат имената на Михаил Псел, Никита Хониат, Георги Акрополит, Георги Пахимер, Никифор Григора, Йоан Кантакузин. Вярно е, наистина, че по своето съдържание „византийската историография е предимно представяне на имперската история с делата на императора в нейния център, докато социалните, икономическите, но и църковните дела играят една много по-малка роля“¹². Не по-малко вярно е обаче, че историографите изповядват едно схващане за историята, формирано от чисто християнски основни положения, без при това да се отказват от рационалния анализ на процесите. Историята бива схващана провиденциално, което мотивира многобройните бележки относно Божията намеса в хода на събитията и даже самия подбор на историческия материал.¹³ Базисните опори на това историческо мислене са сътворяването на вселената, възплъщаването на Логоса и края на света заедно с окончателната участ на човека. Тези и свързаните с тях теми задават структурата на философстването във Византия.

Ядрата на историометафизичното

Учението за творението

Едно първо ядро на историометафизичните измерения формира идеята за сътворяването. Още посредством формулировките на Кападокийците е фиксирано,

¹² P. Schreiner, *Byzanz*, München 1994, 86.

¹³ Вж. Н. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, München, 1978, 243-278.

че Бог твори света от нищо чрез своите енергии, при което е създал всичко наведнъж в един акт, необвързан с времето. Заедността на всички креативни логоси се съдържа в божествения Логос, при което те се познават и определят от него. Оттук тръгва разгръщането на парадигмалното учение за логосите на Максим Изповедник. Началото на контингентното битие става чрез прехождане на несъществуването в съществуване, чрез промяна и полагане в движение. С това се слага началото на времето, чиито характер съответства на изменящите се неща. Началото на самото време обаче – настоява Василий Велики – не е време; то няма части и измерения или протяжности. Бог създава видимия свят наведнъж, но светът не се осъществява изведнъж в своята пълнота и порядък.¹⁴ Нетемпоралното начало на всяко време е първият елемент на „метафизичното“ в историческото време.

Движението на историческото също се конституира трансцендентно и се нормира метафизично. Тъкмо в тази връзка развива своята критика срещу оригенистката триада „покой-движение-творение“ Максим Изповедник, при което подчертава, че само божествената природа пребивава във вечен покой. Движението с необходимост се числи според битието си към контингентните неща: сътворената природа никога не е била неподвижна; движението е положено още в природния логос на всяко контингентно биващо.¹⁵

Христологичният център

Решаващата ос на историометафизичното е христологично мисленият център на историята *par excellence*. Учението за сътворяването получава фундаментален исторически смисъл едва в перспективата на историческото присъствие на станалия човек Логос. Богочовекът е уникален и неговата историческа уникалност осветява цялата човешка природа. В Иисус Христос Бог навлиза в динамиката на историята по природа, по ипостас и по енергия. Трансцендентно-метафизичното влиза в историята не чрез аисторично субсистиращи идеи, а в исторически даденото съществуване на Спасителя. Следва при това да се подчертае, че присъствието на Христа се мисли едновременно в неговото историческо и в метаисторическото му измерение. Земяният живот на Иисус има своето конкретно историческо времепространство. Не по-малко обаче Логосът, станал човек, определя чрез личното си присъствие цялата история на човечеството. Едното не влиза в противоречие с другото и в никакъв случай не го отстранява. Синхронното историческо и метаисторическо наличие на Христа в света стои и в основата на христоцентричния сакраментализъм и неговото тълкуване в парадигмата на византийската философия чрез ипостасно излъчените природни енергии¹⁶. Едва в тази перспектива става възможно и детайлното представяне на съдействието между свободната активност на Бога и свободната активност на човека, което е ферментът на историческото.

¹⁴ Basilus Magnus, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 5-6 (PG 29, 13A-17A).

¹⁵ Вж. *Ambigua ad Thomam*, 4 (PG 91, 1041B); *Ambigua ad Ioannem*, 7 (PG 91, 1072BC).

¹⁶ Вж. G. Kapriev, „Die Eucharistie Diskussion im lateinischen Mittelalter und ihre Inkommensurabilität mit der östlichen Tradition“, in: *The Eucharist in Theology and Philosophy*, eds. I. Perczel / R. Forrai / G. Gereby, Leuven, 2005, 213-222.

От тази гледна точка става видимо още едно важно измерение на връзката „история-метафизика“. „Синът – настоява Максим Изповедник – остава в теологично единство с Отца.“¹⁷ Теология и икономия са неразделно свързани в ипостасата на Христа. Въчовеченото Слово Божие ни учи на теология. Това обстоятелство прави възможно медитирането и рефлексията върху тринитарните и христологичните тайни. С това не се казва, че същността Божия и вътрешно-тринитарният живот стават достъпни за човешкия разум чрез Христос. Казва се обаче, че принципът, който действа в съставната ипостас на Христа, прави възможно рационалното познание на проявите на Божията същност благодарение на енергийната перихореза и обмена на свойства. Адекватното богопознание е историзирано и е мислимо единствено като исторически оплодено. Оттук става убедителна и капагокийската теза, че процесът на епигносис, тоест на свърхзнанието, водещо човека към единение с Бога, ще протича безкрайно дори в царството Божие. Историометафизиката взривява границите на световната история и отива отвъд тях.

Есхатологията

Тази позиция става разбираема в хоризонта на есхатологичния характер на историята, който също следва да бъде определен като ядро на историометафизичното. Според Максим Изповедник обожението е висшата цел на творението и на божествената икономия, при което това положение има моделна валидност. Логосът желае спасението на всички и затова обожава в себе си човешката природа. Поради това той се единява с всички: както с достойните, така и с недостойните. Бог пронизва всички с енергиите си. Оттук следва спасението на човешкия род.¹⁸ Личното обожение е следваща стъпка. Тя се осъществява в свободното движение към благодатие и благодатното възприемане на вечноблагодатието. Универсалният характер на спасението не изключва при това различаването между вечноблагодатието и вечнозлобитието. Цялата диалектика на битие – благодатие/злобитие – вечноблагодатие/вечнозлобитие протича исторически и е базирана върху взаимодействието между божествена благодат и човешка природа и ипостас.¹⁹ Общата основа и на тази динамика е учението за отношението между принципа на същността и начина на съществуване на същата същност, чрез което се онагледява напрежението между неизменната конституция и основаващото се върху нея вариране, модификацията и иновацията.²⁰ С това отново се потвърждава и фундаменталният характер на връзката „история-метафизика“.

Парадигмалният историометафизичен начин на мислене на Максим постига върха си в теорията за петте актуално налични разделения на ипостасата на природата и тяхното преодоляване. Първото е разделянето на нетварната от тварната природа, което е следствие от творческия Божи акт. Второто е

¹⁷ *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 348C-349B).

¹⁸ Вж. *Quaestiones ad Thalassium*, 59 (PG 90, 609BC); *Mystagogia*, 7 (PG 91, 685C).

¹⁹ Вж. *Ambigua ad Ioannem*, 7 (PG 91, 1048B; 1073AC; 1076A; 1077AB; 1084B); 42 (PG 91, 1325B; 1329AB).

²⁰ Вж. *Maximus Confessor, Ambigua ad Ioannem*, 42 (PG 91, 1329A; 1341D; 1344D).

онова, чрез което Бог разделя тварната природа на ноетична и веществена. Третото е разделянето на веществената природа на небе и земя. Четвъртото следва от разделянето на Земята на рай и обитавана площ. На пето място идва разделението, по силата на което човекът, който е трябвало да бъде всичко единяващата работилница, се поделя на мъж и жена. Човекът е последното творение, защото е центърът на сътвореното битие и естествената връзка между всички твари. Затова новосъздаденият в Христа човек е призван да преодолее петте разделения и да постигне единението на цялата действителност. Той е способен да реши тази задача само поради това, че е причастен на Христа, който сам е осъществил това преодоляване и е дал парадигмата. По този начин се довежда до пълнота Божият план за историята на човечеството и историята на света²¹. Метафизичното се верифицира чрез завършването на историята.

Заклучение

Връзката „история-метафизика” не е второстепенен концепт на византийската философия. Тя всъщност е същинската ѝ осева точка. Ако искаме да говорим адекватно за метафизиката на тази философска програма, трябва да я схващаме като историометафизика.

²¹ *Ambigua ad Ioannem*, 41 (PG 91, 1304D–1309D); *Quaestiones ad Thalassium*, 48 (PG 90, 436AB).

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

Стоян Асенов

ЧАСЪТ НА СМЪРТТА И ХРОНОТОПЪТ НА ПОСЛЕДНИЯ МИГ

*А за онзи ден и час никой не знае, нито небесните ангели,
нито Син, а само Отец.
(Марк. 13:32)*

Човекът е единственото познато ни живо същество, което знае, че е смъртно. В това знание за собствената си крайност той се отличава от другите живи същества, които са крайни, но не знаят и мнозина виждат в това съзнаване на крайността една от най-отличителните характеристики на човешкото, която придава онтологична специфика на неговото съществуване. Изглежда обаче, че по отношение на крайността си ние сме и в особен **вид незнание** – ние я знаем „по принцип“, като „общо правило“, но не знаем тайнствения час на нейното осъществяване, не виждаме самата граница и оставаме в особено неведение спрямо нея. Този час е узнат именно „**по принцип**“, но е невидим конкретно и тази негова невидимост го прави неопределен, сякаш разтварящ се във времето до степен да изчезва смъртната тревога от неговата неизбежност. Така, в хоризонта на живота, той съчетава в себе си категоричната, но абстрактна неизбежност на своето случване с изчезването си в поредицата на дните. Въпреки че знае крайността си, всекидневно то ни съществуване се оказва винаги на дистанция от нея, на дистанция от самото знание за нея, дистанция, която става безкрайна в логически вярното утешение на Епикур, което премахва възможната среща между човека и смъртта.

Долните речове ще се опитат да отговорят на въпроса доколко и как една пределна, гранична ситуация изменя отношението на човека към неговата крайност и доколко се променя знанието за крайността. С това ще се постави и проблемът за онтологическия статус на часа на смъртта и последния миг в пространството на опита.

Невъзможността да узнаем последния час от себе си (самоубийството не решава този проблем) не означава, че той не може да ни бъде съобщен, известен „отвън“. Уникалната ситуация на това известяване е смъртната присъда. В

нашето размишление ще се опираме на опита на Достоевски, преживял целия ритуал на смъртното наказание, отменено в последния момент, опит, отразен най-вече в романа *Идиот*.

Часът на смъртта

Най-напред трябва да отбележим, че смъртната присъда – с акта на своето произнасяне и с процедурите по своето осъществяване – създава определен сценарий около смъртта, сценарий, който **ритуализира** нейното осъществяване. В този контекст е важно да отбележим, че ритуализираната смърт е контролирана смърт. Това се осъществява чрез определен контрол над самото време. Ритуалното време изисква строга погреденост на следващите едно след друго събития и по този начин и самите събития идват в строга необходимост едно след друго в реда на времето и следват фаталистична предопределеност на ритуалния ритъм. Този ритъм в случая задава не само порядъка, но и целта. Той има ясен телеологизъм – това е ритъм, който води към смъртта. В така овладяното ритуално време чрез ритъма и целта точката на смъртта се превръща не само в крайна цел, а става част от ритъма, един от неговите (финален) акорди и с това се превръща в следващ с необходимост момент на самото време. Включването на съществуването в този ритуален ритъм овладява чрез него самото съществуване и настройвайки го на себе си, му носи ясното послание, че неговата времевоост следва траекторията на ритуалния ритъм, и това придава чувството за безнадеждност – в него не се чува а-ритмията на спасението. При това ритуалът е акт на постепенно и неотменно приближаване, всяко действие скъсява времевата дистанция между човека и смъртта, всяко действие е един изпиващ времето процес, всяко следващо действие известява една по-близка смърт. Затова и времето до края може да бъде точно разчетено и изчислено, да бъде преброено – до края си – както показва Достоевски. Тук имаме една адова рационализация на времето, която съобщава смъртта чрез точността на числата. По тази причина необходимостта в случая не означава, че тя е неизбежното следствие на някакъв порядък на живота: природен, етичен, социален и т.н., а фиксира необходимостта на нейното случване, която извира от тази математическа яснота, свързана с **ритуалния контрол на времето** – смъртта идва като един разумен замисъл, чрез планомерната и предвидима разчетеност на събитията. Ритуалът е ритуал на убийството, а не на естественото умирање.

И така, човекът е захванат от ритуалния механизъм, известяването на смъртта се осъществява непрекъснато, лицето е обърнато към нея и „знае”. Достоевски особено настоява на това. Узнава се нещо, което човекът не може да понесе, нещо, на което не трябва да бъде погледан. По отношение на знанието в тази ситуация и неговите възможности трябва да бъдем особено внимателни: смъртта запазва трансцендентността си и отеква в нас като „скръбта на крайността”, като отрицание и безутешност. В това отношение текстовете на Достоевски не дават основание за някакъв гносеологически напредък. Страхът, обхващаш човешкото съществуване, има характера на Хайдегеровия страх, който няма предметен корелат. Както пише Ясперс: „Страхът остава безпредметен като всепро-

никващо съзнание за загиращата крайност (К. Ясперс, *Философия*, кн. II, Москва, изд. „Канон”, 2012 г., с. 270). Това означава, че в знанието се узнава страхът и в него собствената възможност да не бъдеш по отношение на, по израза на Сартр, „онова, което се разкрива като неоткриваемо ... което идва към нас отвън и ни преобразува отвън” (Ж. П. Сартр, *Битие и нищо*, т. 2., София, изд. „Наука и изкуство”, 1999, с. 493). Бидейки външно, невъзможност, то все пак се интериоризира като „нереализуемо, подлежащо на реализация” (пак там, с. 496). Но как се осъществява това събиране на нереализуемото и неговата невъзможност за реализация, как, оставайки външно, то все пак се интериоризира? Очевидно трябва да има посредник между смъртта и съществуването, който премахва част от нейната трансцендентност и без да я разрушава, я открива непосредствено на опита. Това безспорно трябва да бъде феномен на смъртта, но уловен като „всепроникващо съзнание за загиращата крайност”. Щом като е феномен, той трябва да бъде явен времево и да се разкрие във времевата перспектива като различен, с една гума, да се разкрие като „край”. Този времеви феномен, този посредник, който събира, без да разкрива, е **часът на смъртта**. Той събира смъртта и моя край в сигурност, която предстои, или по друг начин: разкрива смъртта като сигурната непосредственост на моя край, или разкрива края като сигурната непосредственост на моето умиране. С това часът на смъртта известява две неща – предстоящата **сигурност** на смъртта и **моето** умиране. И така променя характера на знанието, което ние по принцип притежаваме.

Най-напред часът на смъртта я изважда от нейната времева неопределеност. Като че ли смъртната присъда с известяването на часа на смъртта се намесва в едно пространство между човешкото и божественото, в което този час е видим единствено от висотата на вечността, не е притежание на човека и не е достъпен в перспективата на неговото време, „а за онзи ден и час никои не знае, нито небесните Ангели, нито Син, а само Отец” (Марк. 13:32)¹. Изглежда, че чрез часа на смъртната присъда човекът се сдобива със знание, което не е негово и което той не може да понесе, откраднато знание, с което не може да си служи и което го разрушава. Дали това се дължи на неговата неочакваност, която брутално се намесва в живота: „...*Все пак тежко е така изведнъж*” (Достоевски, *Идиот*, С., изд. „Народна култура”, 1982 г., Съчинения в 12 тома, т. 6., с. 64), или е свързана по принцип с неговата явеност като определен час във времето? Достоевски определено говори за жестокостта, предизвикана от внезапността, но доколко бихме могли да го овладеем, ако той се определи във времевата редица на достъпна за реакция дистанция? Няма да търсим специален отговор на тези въпроси, те може би ще получат известна яснота от анализа на това, което ни интересува тук – влиянието на този час върху опита, пространствено-времевите деформации, които този опит изпитва под неговия натиск. Но преди това да се върнем на въпроса за неговата специфика.

По-горе казахме, че часът на смъртта я изважда от нейната времева неопределеност. Ние знаем, че сме смъртни, че ще умрем „**някой ден**”, но това предвиджване не фиксира определен момент от времето. Тази времева **неопределеност**

¹ Виж Евангелие от Марк 13, 32-37 и Евангелие от Лука 12, 40

поставя смъртта сякаш извън времето и я представя като времево неопределено очакване. Едно от следствията от това е, че тя е възможна всеки миг, но тъй като не е възможна във всеки, а в точно определен, а той не е определен, самата тя е неопределена времево. Невъзможността датата на смъртта да бъде узната, да бъде фиксирана точно в поредицата на дните като число от календара, я прави невидима, почти несъществуваща в тази поредица. Тя по-скоро витае неопределено над нас като паралелен ред от смъртни часове, неразпознаваеми от позицията на времето, и спускането ѝ оттам в часовете на живота се осъществява по-скоро в сферата на абстрактната идея, отколкото в перспективата на съществуването. Така че въпреки възможността тези редове да се пресекат всеки момент, виждаме и обратната възможност: всяка дата, всеки времеви момент от поредицата изглежда свободен от нея и следователно превръща смъртта в невидима в поредицата на дните, това „блаженство на неведението“, както се изразява Леонид Андреев. Оттук е възможна стратегия на незабелязване на този час, както е възможно и обратното: призивът всеки миг да се живее като последен. Часът на смъртта премахва „блаженството на неведението“ и условността на „като“ – часът е последен.

Известявайки този час като часа на **моя** край, присъдата променя характера на **знанието** за моята крайност. Абстрактната далечност на този час, неговата невидимост във времето превръщат проблема за моя край в преди всичко мисловен проблем. Той влиза в хоризонта на живота като мисловно изводим и мисловно постижим. Крайността се узнава като частен случай на една всеобща ситуация, като абстрактна реализация на един външен закон: „Всички хора са смъртни, аз съм човек, следователно аз съм смъртен“. Или още по-абстрактно: „Всички хора са смъртни, X е човек, следователно X е смъртен“. Следователно моето съществуване е засегнато, доколкото се подчинява на този общ закон на съществуването, който задава мислима **обща ситуация**. Освен това съдържанието на Аз-а е също абстрактно. Аз съм смъртен, доколкото съм човек, доколкото съм X, и това разтваряне на Аз-а в общността и заменянето му с всеки друг прави не само смъртта неопределена, не моя, но и ме засяга само доколкото засяга всички. Тази опосредованост поставя смъртта извън конкретността на ситуацията и конкретността на съществуването. Както посочва Ясперс: „Извеждането от всеобщото, доколкото то се удава, е само път за постигане с мисълта, в която аз поставям себе си в ситуацията над своята ситуация, сякаш не съм в нея“ (цит. съч., с. 218). Така знанието оставя смъртта извън конкретността на моята ситуация и извън мен като конкретност – битието се различава от знанието. Получавайки знание за себе си чрез приобщаването към един по-общ ред, то едновременно оставам извън това знание: смъртта се отнася до „човека“, не до мен, засяга мен, доколкото засяга всеки и „Аз“ се отнася до човека в мен, а не до мен самия. Така тя присъства в знанието, в абстрактното знание, но не и в преживяването и с това е сякаш недействителна. Героят на Толстой Иван Илич е усвоил добре силогизма и е разбрал, че Кай е човек и следователно смъртен, но през целия си живот е смятал, че това не се отнася до него: „Оня пример за силогизъм, който бе научил в логиката на Казиветер: „Кай е човек, хората са смъртни и затова Кай е смъртен“, той през целия си живот смяташе, че се отнася само за Кай, а съвсем не за него. Човекът Кай е бил

човек, но изобщо човек, и за него това е съвсем правилно. Той не е Каи и не е изобщо човек, а винаги е бил съвсем, съвсем отделно от всички групи същества” (Л. Н. Толстой, *Смъртта на Иван Илич*, София, изд. „З. Стоянов”, 2005 г., с. 38).

Узнатият час на смъртта преодолява дистанцията между знанието и съществуването и превръща проблема за края в **екзистенциален** проблем. Узнатият час внедрява смъртта в ситуацията, в съществуването, в самия мен. Той осъществява преход от абстрактността и свързва знанието с конкретна явеност на съществуването и сега то извира от преживяването на самия себе си в конкретността на момента. Така знанието променя своя източник. Сега смъртта засяга мен не доколкото засяга всеки, а става моя смърт и се отнася само до мен – в смъртта си аз не съм приобщен към другите, а съм **различен** от тях. Аз съм смъртен не защото споделям една обща съдба, а защото умирам.

Тук сме свидетели как знанието за часа като знание за крайността се придвижва и сменя обекта и източника си. От абстрактния последен час за всички („всички са смъртни”), през абстрактния час за мен („аз съм смъртен”) до „аз умирам”. Това движение би трябвало да се осъществява винаги когато човек се изправи пред лицето на смъртта, макар че, както показва Филип Ариес, исторически акцентът може да се постави в различни негови точки и с това да се повиши тяхната значимост и относителната им тежест. При Достоевски, който проследява преди всичко вътрешното преживяване, акцентът е поставен върху индивидуалния характер на смъртта. Това е индивидуална, субективна време-вост, време-востта на преживяването, в което е дадена и неговата, на времето, структура. Индивидуалният характер на смъртта личи особено в такъв проблем като този за собствената идентичност – „*ще бъде вече нещо някой си или нещо си — но кой все пак?*” (Достоевски, цит. съч, с. 61).

Тези примери са достатъчни, за да видим, че известяването на часа **индивидуализира** смъртта, като начинът, по който това се случва, още повече специфицира ситуацията: внезапността оголва отношението и лишава човека от защити, а включването на часа в ритуалния ритъм го представя като неизбежен. Така спецификата на този час поставя човека в положение, което Достоевски определя като безнадеждност – максимална приближеност между лицето и смъртта: последният миг като чистота на срещата. За да покаже това, Достоевски гаже премахва границата между човека и смъртта, създавайки обща за тях продължителност – отрязаната глава, която всичко знае. Но внезапността има и друга страна – тя явява тази среща в яснотата на съзнанието, когато човешкото същество е все още твърде уловено за живота и все още е „жива” неговата реакция. Това прави мига твърде кратък, но и много наситен – „жив” – живост, която е понесла съвместната „биография” на човека и смъртта.

Така при Достоевски крайността се узнава като неизбежността на моята смърт.

Тук трябва да кажем няколко думи за това съчетание, което употребихме няколко пъти – „моята смърт”. Няма да се впускаме в подробното му разглеждане –

достатъчно е да препратим към текстовете на Рилке, на Хайдегер и Сартр, на Камю и Морис Бланшо – където въпросът за това, доколко и как смъртта може да бъде „моя“, е подложен на подробен анализ. Ще уточним само границите на употреба на термина „моя“, доколкото можем да разберем това от текстовете на Достоевски и от цялостния анализ на ситуацията, който направихме досега. Очевидно е, че терминът „моя“ по отношение на смъртта не би могъл да бъде употребяван в смисъл, че тя е нещо, на което аз съм субект, моя **възможност** като мое творение, чрез което аз я **овладеявам** и премахвам нечовешката ѝ същност. Също така тя не е „моя“ в смисъла на някаква индивидуална форма на моето умиране, която аз задавам като един абсолютен жест, чрез който увековечавам живота. Следователно тя не е нещо, което полагам и поставям в зависимост от моята **свобода**, и нейната „моевост“ не е продукт на свободната ми воля. В случая с Достоевски смъртта се отнася по-скоро външно и приближаването ѝ – към мен, насилственото ѝ имплантиране – в мен, обхващащата ме абсолютна неопределеност, която ме преобразува отвън, е застиналата стихия на черното, в което смъртта остава винаги неуловима. В тази „двойна“ смърт по израза на Морис Бланшо (М. Бланшо, *Литературното пространство*, София, изд. „Лик“, 2000 г., с. 99) изчезва именно „моята“ смърт. Така че в случая нищо мое не остава в смъртта, а „моевостта“ изразява факта, че аз съм „мястото“, където тя се осъществява, че аз съм този, който я **претърпява**, отвъд свободата ми и може би отвъд мен самия. Така че това не е „моята смърт“, а определението „моя“ се отнася до факта, че се осъществява с мен. В този смисъл са и гумите на Сартр, опонирайки на Хайдегер, че смъртта като „моя“ има смисъл, ако се отнася до моята „самост“ (Сартр, цит. съч., т. 2., с. 476). Същността на смъртта е такава, че тя не носи нищо персонализиращо в себе си и като „моя“ смъртта има смисъл, „ако се разглежда смъртта като финална и субективна възможност, като събитие, което засяга единствено мен“ (Сартр, цит. съч., т. 2., с. 476). Така че при Достоевски нищо мое няма във връхлитащата смърт, връхлитаща с механичния такт на ритуала, но това „нищо мое“ се приближава към мен и се отнася до мен – слива се с мен.

Така че смъртната присъда чрез ритуалното контролиране на смъртта я понася на осъдения на Семъновския площад в най-„подивелия“ ѝ вид и позволява да се отнесе към съществото в своята неопитоменост, ако използваме определенията на Филип Ариес. И тогава стихията ѝ, видяна в поглъщащата безизразност на чернотата, се усеща като безсилието на отпуснатите ръце. Това е възможно, защото смъртната присъда, внедрявайки смъртния час във времето, едновременно с това дава „наглед на понятието“, запълвайки неговата пустота с личното име на осъдения, със собствената му плът, различена от лицето, с мъртвия образ на него самия, а биографията му – с цялата уязвима битийна плът-ност на това, което е.

Едновременно с това, **незнанието** по отношение на отвъдността, чието идване част извества, на смъртта сама по себе си остава и се намира в самата сърцевина на знанието, като непрекъснато възобновяващо се съзнание за невъзможността за узнаване. Това непрекъснато узнаване на невъзможното знание е иманентна част на знанието, конституирайки нещо като логосно неразтворимо

негово ядро, около което то се ситуира и което до голяма степен загадва неговата специфика – вътрешното звучене на съзнанието и динамиката на неговото съществуване. С това обаче трансцендентността е положена в иманентността на съзнанието. И ще разкрива своя смисъл не чрез гносеологическите си измерения, а чрез онтологическия статус на точката на знанието.

Точката на знанието като трансцендентален хоризонт на опита

В един часа на обяд, Ваше превъзходителство.

В този утрешен „един часа на обяд“, който толкова доскоро по нищо не се отличаваше от другите и беше само спокойното движение на стрелката по циферблата на златния часовник, изведнъж придоби зловеща убедителност, изскочи от циферблата, заживя отделно, извиси се като огромен черен стълб, разрязващ на две целия му живот. Като че ли нито преди, нито след това не бяха съществували никакви други часове, а само той, нагъл и самомнителен, имаше право на някакво особено съществуване.

(Л. Андреев, *Разказ за седемте обесени*, в *Избрани произведения*, София, 1983 г., с. 471).

От казаното досега става ясно, че знанието е възприетото **съобщение**, интериоризирано като лична биография, история, като **съдба**, и часът на смъртта свързва съществуването и смъртта чрез времева синтеза – „аз умирам“, което ще наричаме нататък **„точка на знанието“**. Поставайки Аз-а под категорията на небитието, часът известява пределната битийна уязвимост на човешкото същество, тъй като той е времето на осъществяване на най-радикалното измерение на крайността – времето – и реализира същността на крайността, нейния край. По този начин точката на знанието разкрива гносеологическите си измерения чрез онтологическия си смисъл, върху който се основава, т.е. отнасяйки се не просто до съзнанието и знанието, а до битието. Оттук въпросът, който застава пред нас, е как точката на знанието полага съществуването като възможност, въпрос, който, както е добре известно, опира до голяма степен до пространствено-времевите структури на съществуването, при положение че човешкото битие е сведено до една непосредствена възможност с парадоксален характер. Преди това обаче е необходимо да изясним накратко статуса на точката на знанието в структурата на самия опит, онтологическия ѝ смисъл спрямо целостта на опита, като опитът тук се разбира по отношение на модусите на човешкото битие, а не просто като продукт на конституиращата дейност на разсъдъка.

Да се върнем към това как Достоевски описва точката на знанието: „... а в това време всичко разбираш и всичко помниш; има една такава точка, която никак не може да се забрави, и в несвят не можеш да паднеш и всичко около нея именно, около тази точка се движи и се върти. И като си помислиш, че това е така до последната четвърт секунда, когато главата ти вече лежи на гръбника и чака и... знае,

и изведнъж чува как желязото се хлъзва над нея!" (Достоевски, цит. съч., с. 66).

Очевидно точката на знанието се явява **смислов център**, центробежна точка, дадена на съзнанието с абсолютна яснота, която го фокусира в себе си и към която то непрекъснато се отнася. По този начин тя се явява **началото** на този опит, от което той се разгръща такъв, какъвто е, и едновременно е **краят**, в който той се завръща, като пространството между началото и края не е пространство на забравата, което означава, че между тях няма празно от тях пространство, т.е. можем да си представим началото и края не като отделени, а като изразяващи вътрешното движение на точката в самата себе си. Точката на знанието владее това пространство дори когато вниманието не е фокусирано върху нея, когато има промеждутък между началото и края, което означава, че не само затваря границите на опита, а изпълва цялото му поле като смислов фон, от който и върху който се разиграват всички други смисли. Както и да си представим ситуацията (а тя насладва представите една върху друга), точката на знанието задава едно безизходно и завладяно от нея пространство, в което е уловено съществуването.

По този начин точката на знанието **тотализира** опита, като с това задава неговото единство и неговата цялост. Така тя не е просто част от една цялост, а цялостното напрежение и настроение на този опит, тя е вътрешната му страст, която го владее и пронизва всеки негов компонент. Това е вътрешната **моно-тонност** на опита, която „звучи“ непрекъснато и съвсем няма характера на фон, а е активна и действена във всеки момент, във всяка негова „вариация“. С това моно-тонността задава непрекъснатото времево **единство** на момента и целостта на времето като траещо „сега“, „сега“, разбрано, както казва Касирер: „... не като математическа абстракция, а като психическо „сега“, обгръщащо съвкупността на съдържанията, които могат да се видят в едно непосредствено времево единство и се оформят в цялото на един момент, в качеството му на елементарно единство на преживяването“ (Е. Касирер, *Философия на символните форми. Езикът*, София, изд. „Евразия“, 1998 г., с. 184).

С това **всеприсъствие** на точката на знанието, на „едната мисъл“, опитът придобива същностна едноизмерност, в която като в прокрустово ложе е оразмерено съществуването.

И така, точката на знанието се явява: 1. **смислов център**, който фокусира опита, 2. **начало**, което пронизва целия опит и с това го 3. **тотализира**, задавайки единството и целостта му, 4. **действен принцип**, който определя вътрешното му напрежение и „психическата форма“, в която се явява. Това ни дава достатъчно основание на кажем, че точката на знанието има **трансцендентален характер** и оттук да определим статуса ѝ в полето на опита. Тя е трансцендентално условие за неговата възможност и следователно притежава **конституиращи** функции по отношение на човека и неговия свят. Аналогията с Кант тук е очевидна, но тя се отнася само до функцията, тъй като тук конституирането не се отнася до разсъдъка и ролята му спрямо опита, т.е. до познавателните възможности на човешкия разум, а до възможностите на човешкото

съществуване и следователно има екзистенциално-онтологичен смисъл. Тя монополизира опита, стеснявайки силно неговия хоризонт, като едновременно се явява пределният смислов контекст, в който той се разполага. Следователно тя **конституира** формите и модусите на съществуване и прави възможни феномените му такива, каквито те са. Тя не само властва над опита, но е и условието за разбирането на човека и неговия свят. Следователно ние имаме пред себе си модусите на човешкото съществуване под условието на „Аз умирам“.

Точката на знанието и нейната времевоост

Намирайки се в самото ядро на точката на знанието, часът на смъртта задава времевоостта като същностно нейно измерение, което той конституира и което притежава определена специфика. Като попада „във времето“ и се определя в него, изпълвайки един негов момент, с което той става **различен** от другите времеви моменти, часът на смъртта притежава **собствена** времева структура и собствен времеви смисъл, който открива различни възможности на времевоото човешко съществуване. Тази иманентна темпоралност предопределя до голяма степен влиянието на часа, неговата способност да властва, да бъде трансцендентален хоризонт на съществуването, да задава вътрешната структура на битието като времево. В него самата времевоост се осъзнава по различен начин.

Най-напред часът на смъртта се известява именно като **времеви**, в двоен смисъл: първо, като дата, час от един обективен часовников времеви ред („В един часа, Ваше превъзходителство“) и второ, той се полага в континуума, в течението на времето, разбрано като течение на един конкретен живот. Какъвто и да е неговият характер, събирайки в едно тези времеви редове, той придобива времева плътност и с това се открива като времево **достъпен** – до него може да се стигне по стъпките на времевите моменти, той е времево изчислим и с това катализира самото движение на времето. Тази именно времева **видимост** на часа на смъртта прави невъзможно той да бъде осмислен от реда на времето и да не бъде осмислян спрямо него – в него навлиза, като по инерция от собствения си устрем да отива отвъд всеки свой момент, продължителността на времето. Но именно тази своя същностна характеристика – да задминава всеки свой момент и с това да се продължава като време, т.е. да се конституира като такава, търпи крах в часа на смъртта. Защото неговата времевоост, неговата отнесеност към времето има своя **специфика**, която го отличава от всички други времеви моменти: той се отнася към времето като към негов **край**. При това край не на един или друг времеви отрязък, а на **самото** време, точка на прекъсване на времевоостта. Бидейки край на времето, той разрушава естествения му ход, лишавайки го от излаз към едно бъдеще време. По този начин, явявайки се във времето и спрямо него, часът на смъртта осъществява една чисто **негативна** работа, полагайки неговата крайност.

Едновременно с това обаче той открива перспективата на **невремето** и така се полага като преход. Той не е преход, откритост към друг времеви момент, а като край на времето е преход отвъд времето, към невремето, към

отвъдното на времето, т.е. трансцендиращ по отношение на него. И макар че от перспективата на времето е именно бъдеще, то това е бъдеще с парадоксален характер, тъй като то не е континуално на досегашното време, не е изводимо от него и е прекъсване на времето въобще. Така часът на смъртта прави налично едно бъдеще като невремево и поради това радикално ново, тъй като не се извежда от и във времето, а от неговия край. Това е „преформулиране” на бъдещето. То става **неопределено** по отношение именно на темпоралността: дали е друга форма на темпоралност, дали е вечност, безвремевоост и т.н., но е ясно, че е **излаз** от познатите форми на времево присъствие.

Сега можем по-точно да определим иманентната времевоост на „последния миг”, загаден от часа на смъртта, времевоост, която е конституирана по отношение на бъдеще, което не е континуално на времето. Очевидно през него минава вътрешна **граница**, отваряща пространство за отвъдност, за едно „само по себе си”, което влиза в неговата структура като нещо отвъд времето, като невремева темпоралност, ако е уместно да употребим този израз. **Вътре** в мига се прибавя след времето нещо, което **не е време**, което поради своята неопределеност е нещо, което има потенциала да остане такова или да бъде всичко друго.

Тази вътрешна граница не трябва да бъде мислена само статично, а и действено, като **преход**, което означава, че последният миг е нещо събитийно. Именно като преход то е акт на атемпорализация, което разкрива отвъдността не само в образите на пасивното пространство, а и като сила, която похищава времето в „последния му миг”.

Опитвайки се да уловим динамиката на тази ситуация, обикновено образно я изразяваме като „**нахлуването на отвъдността**”. В хронотопа на „последния миг” започва да действа друга сила, появила се от известяването на часа, сила трансцендентна – неизразимата отвъдност, която нахлува във времето и овладява и парализира съществуването. Оттук и особената **мистичност** на този миг. И още нещо – той известява трагичната среща на времето със своето друго, фатална среща, в която то достига края си. И може би тук, в часа на неговата смърт, ние се **сдобряваме** с него. Заличавайки го, отвъдността **преосмисля** отношенията ни с времето, отношения, белязани от взаимния стремеж за онтологическо превъзходство, от скандала, свързан с перманентните ни опити за изневяра с невремевоото и с неговите претенции да принадлежим единствено на него. В тази почти семейна история ние го обвиняваме, че когато сме само с него и само в него, то е това, което ни изтласква извън себе си, това, от което колкото повече имаме, толкова повече се загубваме. В това негово другаруване със смъртта то е това, което не ни оставя време, и е това, от което умираме. Разделяйки се на „наше време” и Време, то ни изяжда като свои поражения. Така ние враждуваме с него, но сега сме похитени не от времето, а от това, което го похищава. По този начин в часа на неговата смърт се усеща, че от него сме получавали плътта на живота, и приемаме особената трагична благодат да бъдем времеви и то субстанциално да ни изразява. Това е мигът на неговия апофеоз в полето на нашия опит, защото „в този случай не времето е смертелно: убива вечността” (Пол Рикер, *Време и расказ*, т. 2., Москва-Санкт Петербург, 2000 г., с. 198).

Този хоризонт на убиващата вечност разкрива времето като отнесено към вечността, но не вечността, която го отрича, а вечността, която то може да понесе в себе си като собствена пълнота, разтегливата способност на мига да се изпълва с безкрайност, да бъде „цял век“, както казва Достоевски. Тогава всеки миг трябва да бъде пазен и ценен, „точно пресметнат“ и изпълнен със съдържание – на тази възхвала на времето и неговите възможности е посветен почти изцяло вторият разказ на княз Мишкин. Проблемът е в това, че тази способност на времето се разкрива обикновено постфактум, след времето, достъпна е главно за ретроспективния поглед, защото перспективният поглед към бъдещето има способността да а-нулира миговете и течението на времето не просто ги праща в миналото, но показвайки го откъм мимолетността им, по особен начин ги оплоскостява. Тези ретроспективни, отвъдвремеви оптики могат да имат различен характер. В случая става въпрос за една действително много специална ретроспекция, която можем да наречем ретроспекцията на **прощалния**, на **последния** поглед, който притежава необикновена проникателност, която прониква в действителната дълбочина на мимолетното. Това е способността на щалния поглед да улавя ценността на нещата. Има нещо **алхимично** в щалния поглед, който може да извлече злато от всяка субстанция. В този поглед времето се преодолява в самото себе си, без да се унищожава, преодолява се безличността на миговете в постъпателната им линейност и те придобиват смисъла на **kairos**.

Важно е да подчертаем, че това богатство на времето, тези негови възможности са дадени именно на щалния, на щалния поглед, който е поглед към изгубеното време, към едно вече заминало време и от тази позиция Достоевски ни го разкрива като безнадежден порив към самото време.

От казаното досега става ясно, че часът на смъртта притежава темпоралност, която не може да бъде сведена само до границата на чистия преход, съединителна или разделителна линия между живота и смъртта, която не притежава собствена продължителност. Тогава той би бил абстрактен, непротяжен и следователно лишен от съдържание и изцяло валидна би била Епикуровата теза за невъзможната среща между живота и смъртта. Това означава да говорим за щалния миг само за като граница в обективното време. Ние видяхме обаче, че щалният миг, такъв, какъвто е възможен за опита, притежава определена структура, продължителност и собствено съдържание и в него времеостта е конституирана по сложен начин. Затова тук е важно да направим едно уточнение. Когато говорим за „щалния миг“, очевидно не говорим за него само като за обективна точка на прекъсване без продължителност, чист преход в един обективно разгърнат ход на времето, т.е. за мига, когато настъпва смъртта и по отношение на която именно е валидна Епикуровата теза. Става въпрос за възможността да се преживее собствената смърт. Както посочва Ясперс: „Моята смърт за мен е непреживяема (unverfahrbar), аз мога да преживявам само по отношение на нея. Физическата болка, страхът от смъртта, ситуацията, изглеждаща на пръв поглед като ситуация на неизбежната смърт, аз мога да преживя и да издържа на тази опасност. Непреживяемостта на смъртта обаче е неотстранима; умирайки, аз претърпявам смъртта, но никога не я преживявам с опита“ (К. Ясперс, *Философия. Книга втора*, Москва, 2012 г., с. 225).

В този текст на Ясперс има една съществена забележка: опитът за смъртта е възможен „само по отношение на нея”. Следователно опитът за смъртта е възможен като опита, загаден от непосредствеността на нейното присъствие, от силовото ѝ поле, което пък означава, че говорейки за „последния миг”, имаме предвид последния преди последния в една обективна поредица на времето. Така последният миг, разбран като обективно прекъсване, се явява смислова граница на мига, който нарекохме, „последния **преди** последния” – т.е. последния **на опита**, и е конституиран непосредствено от него. Така че присъствието на смъртта както и нейното естество е видимо и можем да го разчитаме по реакцията на съществото, по начина, по който се конституира неговият опит.

Но като такава смислова граница, той не е нещо външно и трансцендентно на опита, а напротив, даден е на преживяването такъв, какъвто е, и с това е достъпен за опита. И тук ние можем да го видим като част от неговата вътрешна структура, част от темпоралността на последния миг на опита, където и нещо за него може смислено да бъде казано.

Така че, говорейки за „последния миг”, имаме предвид последния миг на опита, в който последният миг като обективна негова граница е част от вътрешната му структура, явявайки се едновременно с това негово трансцендентално основание. Това описахме по-горе като часа на смъртта в точката на знанието от гледна точка на темпоралността, която той създава и от която става част.

Ако си представим пространствения образ на тази темпорална структура, ще видим, че часът на смъртта се намира по-скоро „по средата”, създавайки, от една страна, времеостта като неин край, а от друга, прибавяйки в мига пространствата на невремето, което в динамичен аспект е преминаване от едното пространство в другото. Това означава, че той не може да бъде мислен само под условието на времето, но и под условието на **невремето**. Оттук следва, че точката на знанието изглежда като **синтетична** точка, в която времето и невремето се смесват в неразличимост и последният миг е следствие от това смесване и изразява неговата динамика – последният миг е **апокалиптична** точка в полето на опита, в която е положено съществуването.

Ако се върнем към средишната позиция на часа на смъртта в полето на опита, ще видим, че тя е възможна поради нееднозначната времеост, която той притежава. Като обективен времеви момент, той е бъдещ, **пред-стоящ**, но като изпълващ всички моменти до себе си, като тотализиращ, той разрушава времевата дистанция и е **настоящ**. Откривайки пространството на отвъд времето, той отива и отвъд себе си, като открива перспективата, от която може да бъде видян като **минал**, и така се явява като вече случил се в опита. Така че битието-към-смъртта не ни се разкрива автентично само от хоризонта на бъдещето.

Троичната времеост на часа на смъртта превръща съществуването в трептене около него, смертелен танц около точката на собствения край. Това е възможно, защото в структурата на последния миг е видимо **загминаването** на времето.

Смъртната присъда, датата, часът – цялото известяване – позволяват предстоящото да се вижда като минало, като осъществено, като осъществен факт, на който предстои да се случи... отново, в обективността на времето, в естествения му ход. Знанието е забързване, забягване във времето, което и осигурява неизбежността на предстоящото: смъртта е осъществена възможност, на която ѝ предстои да се случи.

С това смъртното наказание такова, каквото се разиграва на Семъоновския площад, показва, че битието-към-смъртта е **от** смъртта, че автентичността на битието-към-смъртта е възможна като **битие-от-към-смъртта**. Безнадеждността ще се свърже с прехода от едната смърт към другата смърт и ще заеме промеждутъка между двете. Тя е израз на особен модус на човешкото съществуване: вече не жив, но още немъртъв, нито жив, нито мъртъв. Синтезът между времето и невремето, между живота и смъртта в последния миг, е даден отрицателно – безнадеждността е съществуването в **нито-нито**. С това моментът „сега“ става времево неопределен, той е отвъд времето и преди неговото друго. Но тъй като той изразява самото съществуване, то също е неопределено, то е **отвъдност**. Тази отвъдност е задминаването на времето и затова съществуването е времево безплътно. В обичайната ситуация ние „имаме време“ и с това имаме времето като плът, която устоява. Лишавайки ни от тази битийна греха, моментът на знанието ни оголва за небитието и то свободно ни пронизва и поради това битието ни става призрачно. Отвъдността е този призрачен, сенчест модус на нашето съществуване.

Очевидно това е ситуация на приплъзване на битието, на задминаването му от съществуването в неопределеността на „нито-нито“: човешкото съществуване се ситуира като **отвъдност**. Така отвъдността като топос, спрямо който има пространствени и времеви отвъдности, е всъщност външна проява на дълбоко почувстваната отвъдност на самото съществуване – те са отвъд спрямо едно съществуване, което е „отвъд“. Това „отвъд“ е никъде, място без място, **а-топична** точка, в която не може да се стои и която съществуването не може да понесе. Последният миг е мигът на отвъдността, на а-топичността, като не изразява просто статичността на дистанцията, а по-скоро динамиката на прехода, задържания момент на изчезването, анигилиращата мощ на нищото. Отвъдността е битийно понесената зло-ст, nihilистична точка, зло-стта на която е в онищостяването като отделяне и отстраняване, като отсъствие.

Затова, въпреки че притежава неравномерния ритъм на учестеното дишане, субстанциално мигът е продължителността на **последното дишане**.

Недялка Вигева е професор по етика в Катедрата по логика, етика и естетика във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Теоретичните ѝ интереси са в областите на историята и теорията на етиката, аксиологията и изследванията на социалния пол. Последната ѝ книга, *Феминистки проекции*, представя най-значимите проекти за феминистка етика.

Недялка Вигева

УТОПИЯ, МОРАЛ, ЕТИКА

Ще ми се да започна с гуми на Шилер, чрез които той изразява същността на моралния стремеж. „Бъдещето за него става настояще, след като той по необходимост трябва да израсне от настоящето. За разума, който не знае граници, неговата насоченост вече е извършване и пътят вече е извървян, ако сме стъпили по него.“¹ Отговорът на един закономерен въпрос, а именно „Каква е връзката между утопия, морал и етика?“, иманентно е даден в този цитат. Той бележи и посоката, в която ще разсъждавам върху тази връзка и тезата, която ще се опитам да защита. **Същността на утопията не се „изпразва“ от фактическото нереализиране на едно или друго нейно конкретно съдържание, защото най-дейното в нея е стремежът да се осъществи това съдържание. Тъкмо той стои в основата на всички действия, които предприемат онези, които приемат една утопия. Затова и краят на утопията с необходимост е невъзможен.**

Три са основните моменти, върху които ще се гради моето изложение:

- Същност на понятието утопия и въпросите, които то поставя.
- Разбирането ми за същността на морала.
- Разбирането ми за етиката като теоретическа рефлексия върху морала.

Утопията: Философските енциклопедии и речници са единодушни относно произхода и значението на понятието **утопия**. То е от старогръцки произход (от *ou* – частица за отрицание и *topos* – място, и буквално преведено, е „място, което не съществува“, „място, което го няма“). С него се означава въображаемо общество, както и съчиненията, чертаещи планове за неговото постигане. Неговата философска, политическа, литературна и всяка друга употреба води началото си заглавието на едноименното произведение на Т. Мор (1516). Утопията се свързва с отказ от изследване на социалната действителност и със самото това тя се отличава от науката, митологията и идеологията. Тя може да се мисли и като мечта за един изцяло добър свят, свят на победата на Доб-

¹ Цитат по Дробнишки, О. Понятие морали. М., 1974, с. 364

рото над Злото, но също така и като проект за усъвършенстване на човешкото общество. Историческата справка на разработените утопии свидетелства за различни техни класификации като неосъществими в границите на наличните обществени условия; постоянно конституиращи се с оглед на едно мислимо бъдеще; неосъществими по принцип. В модерната социалнополитическа литература нещата са, както си е редно, по-сложни. Някои подвеждат утопиите под рубрики като „утопия – реконструкция”, „утопия – бягство” и „обоснована утопия” или „въплътена в живота утопия”.² Най-вероятно това се дължи на частично препокриване и породената от това подмяна на разбирането на утопия с пророчество и социална прогноза. Искане ми се да отбележа като особено ползотворно разграничението, което Олга Симова прави на фигурата на пророка, прогностика и утописта. Тя пише: „Пророкът е фигура, свързана с религиозното мислене. Той е избраният да разкрие пред непосветените Божия замисъл... В този смисъл прозрението на пророка за бъдещето има претенция за абсолютна достоверност, но то е непроверимо от други хора, защото не е достъпно за тях, те не са избрани... Прогностикът е фигура, свързана с позитивното знание, което се основава на опита... утопистът се намира в една доста сложна ситуация. Той трябва да покаже, че притежава абсолютно достоверно знание за бъдещето (както пророка), и то знание не за отделна област, а за обществото като цяло, което същевременно е и споделимо, т.е. всеки може да го притежава (както при прогностика). Утопистът, изграждащ своя проект върху идеята за „законы на историята”, всъщност е пророк, който иска да се представи като прогностик в един секуларизиран свят без Бог”³.

Тълковният и синонимният речник, които би трябвало да отразяват всекидневното схващане за същността на утопията, са в унисон с теоретичното разбиране и я представят като неосъществима мечта, утопичност, химера, фантазия, блян, идеал, нереалност.

Така или иначе, когато мислим за същността на утопията, а не за нейното конкретно съдържание, не можем да не си зададем въпроси от типа на „Възможна ли е утопията?”, „Изисква ли утопията от човека действия за нейното реализиране?”, или ако отговорът на тези въпроси е отрицателен, тогава „Какви са целите на утопията?”. Както е видно, тези въпроси визират най-вече „възможността” на утопията да промени света, или казано по друг начин, да бъде реализирана. И ако няма спорове, че утопията е свързана по един или друг начин с мечтата, със съвършенството, разума, то нейната „реализация” (с революционната или еволюционна промяна към добро) като че ли поставя под съмнение самата ѝ същност. Нали реализираната утопия вече има свое място и със самото това сякаш утопията се изпразва не само като съдържание, но и като „форма”. Тя престава да бъде „въображаемо или безкрайно отдалечено място”, „място на идеално съвършенство на законы, управление и социални условия”. Губи и значението си на „непрактическа схема на социално подобряване”.

² Виж http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/835.php

³ Симова, О. Реалността като утопия? – В: Годишник на хуманитарния факултет на МГУ, списък IV, т. 48, С., 2005, с. 24.

Нека погледнем към утопията от гледна точка на ценността. Няма спор, че конкретното съдържание на утопията е противопоставено на съдържанието на съществуващото и в ценностно отношение стои по-високо от него. Затова и съдържанието на утопията се мисли като **Добро** в противовес на злата действителност. Когато мислим утопията в „ключа“ на ценността, трябва да изведем на преден план това, че тя е някаква възможност, и то дължима възможност. Това имплицира очакване, най-мекото казано, на предприемане на действия за реализирането на конкретното съдържание на утопията. И съответно пряко ни отвежда към необходимостта да сравним утопията и морала.

Морал: Човекът е началният пункт в изясняването на морала, защото моралното отношение е единствено и само човешко отношение. Човекът е *съзнателно, заинтересовано, творчески действащо същество*.

Тези характеристики гарантират уникалността на неговото битие. Благодарение на тях човек живее като че ли в две измерения. В плана на съществуващото „тук и сега“ и на това, което трябва да бъде „тук и утре“. Сред всички земни същества човекът единствен може да обхване битието в неговата безкрайност, да проникне в него и да предусети посоката на неговото самодвижение. По този начин той единствен може да надникне и в собственото си бъдеще. Антиципаторността на съзнанието, заедно с изконния стремеж към пълнота, към завършеност на битието, конституират човека като самотрансцендиращо същество.

Човек донася със себе си в света две неща – смисъл и цел. Те заедно с каузалността, на която той е подчинен като телесно същество, са детерминиращите човешкото битие фактори. Човек полага смисъла на собственото си съществуване и постигането на този смисъл като цел на това съществуване. По този начин той сочи границата, вечно трансцендираща, на собственото си битие. Чрез сътворяването на смисъла и целта човек се освобождава (относително) от властта на каузалността. Той не е само телесно същество, изцяло подчинено на и определяно от каузалните закони на този свят. Като внася нов тип детерминация в битието – телеологичната – човекът получава възможността да се самоопределя. Трябва да се подчертае, че по-значим, по-същностен за човека е именно вторият тип детерминация. Затова и в неговия живот това, което трябва да бъде „тук и утре“, има по-голяма тежест. Дължимото е иманентно свързано с ценността. Дробницки пояснява изключителната сложност на тази връзка. Той пише следното: „В действителност „вътрешно присъщата“ на моралната постъпка и изобщо на предписвания от нравствеността начин на живот ценност – е феноменален израз на изключителната сложност, многообразие и взаимна преплетеност на отразяващите се във всяка норма обществено-политически потребности. „Ценностно само по себе си“ или „безусловно“ е и дълженствуването, мисълта за това, че нещо трябва да бъде. От тази гледна точка моралното добро се състои в „изисквана за себе си действителност“⁴. Както пише В. Франкл, „човекът не е обусловен и не е детерминиран изцяло от

⁴ Дробницкий, О. Понятие морали. М., 1974, с. 374.

обстоятелствата, той сам определя да се издигне над тях... Човек не просто съществува, но винаги решава какво ще бъде неговото съществуване, какво той ще стане в следващия момент”⁵.

С възможността за самоопределение е свързан най-човешкият от всички човешки проблеми – изборът на това, което ще бъдеш. Това не е само индивидуален, само личен въпрос. Изборът на определен тип човешко битие е същевременно акт на конституиране на ценността на този тип битие, на отличаването му от всички останали, на извеждането му пред тях. Още Платон е знаел, че крайна цел, предел на човешкото желание и стремеж, може да бъде само съвършеното, само Благото. Всъщност човек би могъл да желае и нещо, което по своята природа не е благо, но само ако вярва, че то е такова, защото по-дълбокият обект на неговото желание винаги е това, което е благо. Когато избира, човек живее с увереността за правотата, за истинността на своя избор. Той *знае*, че избира *най-доброто*, защото човек е битие-при-ценността⁶. Извън тази увереност изборът е невъзможен. Оттук идва претенцията за всеобща валидност на избраното. Отличеното в индивидуалния избор придобива всеобща значимост, защото то е възможно най-доброто, най-съвършеното, което човек може да иска за себе си и със самото това, за всички останали хора. Избирайки себе си, аз избирам човека, или както пише Сартр, „аз конституирам всеобщото, като избирам себе си”⁷. Решението на човека относно начина на собствения му живот е по най-дълбоката си същност решение относно типа човешко битие. Защото, избирайки себе си, той избира не само човека, но и ситуацията, в която този човек трябва да живее, типа действия, чрез които този човек може да се самоосъществява. Всъщност, избирайки себе си, човек избира бъдещето на света. Три са елементите, които го конституират: представата за съвършен човек, представата за идеална социална ситуация и представата за идеално човешко поведение. Тъкмо те изграждат съдържанието на желаната картина на света. Като в нейното постигане човекът вижда *целта* на своето съществуване. В нея той открива, намира смисъл на своя живот. Като този смисъл не е само и просто излизане извън рамките на всекидневното, емпирично човешко съществуване, не е нещо, различаващо се от него само времево, само по това, че още не е постигнато. Смисълът *противостои* на това съществуване. Като при това *противостои* не само времево, не само пространствено, а по своите най-същностни характеристики, *противостои* като нов, по-висш тип човешко битие. Този тип човешко битие „включва” в себе си всички онези елементи, които не достигат, които отсъстват в наличното битие на човека. Той концентрира в себе си всичко, което липсва на човека в реалния процес на неговия живот. По този начин той бележи нова степен в развитието на битието. Конституиращата сила на тази нова степен е *нуждата*. Своята нужда, своята потребност човек проектира като едно по-висше състояние на света.

Тази различеност, тази противопоставеност на смисъл и съществуване откриваме в цялата човешка история. Тя има своите конкретни експликации. Намираме я както в митологичните представи на древните народи за отминалия Златен век

⁵ Франкл, В. Поиск смисла жизни и логотерапия. – В: *Психология личности*. М., 1982, с. 126.

⁶ Идеята за човека като битие-при-ценността принадлежи на Д. Денков.

⁷ Сартр, Жан-Пол. *Екзистенциализмът е хуманизъм*. С., 1994, с. 57.

или в християнското учение за въздаянието в загробния живот, така и в различните представи за обществен идеал. Установката, върху която се градят тези митологеми, е една и съща – съвършено, щастливо човешко съществуване, противоположено на наличния несъвършен, нещастен живот. Различна е локализацията – времева или пространствена. Същественото обаче е именно противоположеността, която е преди всичко съдържателна. Времевата и пространствена локализация идват, за да направят по-осезаема тъкмо нея, да я подсилят, да я подкрепят. Мисля, че приликата между морал и утопия не се нуждае от коментар.

Противопоставеността на смисъл и съществуване е изразена и в прастарата истина за човека като принадлежащ на два света: света на съществуващото и света на дължимото. В случая е без значение както конкретният начин, по който се осъществява срещата на двата света в човека, така и конкретният начин, по който се разбира дължимото. Дали ще бъде Логос, Благо, Summum Bonum, обществена хармония или свят на ноумени – това е различно, по-същностно изменение на битието. То се асоциира с погрешеността, с космоса, със законността и се противопоставя на хаоса на съществуващото. Доколкото в наличното все пак има нещо погрешено, нещо значимо, то идва от дължимото. В история на философията, което ще рече в история на етиката, дължимото винаги се е разбирало като имащо принципно по-висок ценностен статус от съществуващото. То се мисли като „тъждествено на същностната основа на света, свежда се към кардиналните и всеобщи характеристики на битието, съвпада с основните тенденции на закономерното развитие на действителността. В човека то е представено като някаква дълбинна характеристика, на която противостои непосредственият опит, своеобразието на неговото индивидуално битие”⁸.

Дори това сбито представяне на разбирането ми за морала позволява да бъде проследена трипартиктната схема на неговото функциониране, квалифицирана като телеологическа от А. Макинтайър в главата „Защо проектът на Просвещението за оправдаване на нравствеността трябваше да се провали”. Нейните елементи са (1) човекът, какъвто е, (2) човекът, какъвто би могъл да бъде, ако осъзнае (3) същността на своята природа. Казано по друг начин – реално съществуващият човек, нормативната човешка същност и как трябва да живее човек, осъзнал тази същност. Задача на етиката е да му покаже как да премине от първото към второто, т.е. как да живее морално. Причината за провала на Просвещенския морален проект е в отпадането на третия елемент – нормативната човешка същност, телоса, който предопределя съдържанието на поведението, което човек трябва да следва, за да преодолее своята емпирична природа.⁹ Естествено, това води след себе си промяна на разбирането на етиката и отказ от нейната нормативност. И това е според Макинтайър причината за провала на Просвещенския морален проект. Дали този проект наистина се е провалил? Аз имам дълбоки съмнения. Те са теоретически подплатени от развитието на модерната етика. Пример за това са етическите изследвания на Ш. Бенхабиб. Когато изяснява същността на феминизма, тя твърди, че той не е просто дескриптивна, но също така конститутивна и оценъчна

⁸ Гусейнов, А. А., *Социална природа на нравствеността*, М., 1974, с.42

⁹ Макинтайър, А., *След добродетелта*, С., с.с.68-80

категория. Тя ни описва определени практики и ни помага да ги определим. Като категория на настоящето, тя проектира начини за мислене на бъдещето и начини на оценяване на миналото.¹⁰ Макар да отхвърля просвещенското разбиране на утопията като „... виждане за пълно реструктуриране на нашата социална и политическа вселена според някакъв рационално изразен план”, Бенхабиб не се отказва от утопията изобщо. Изворът на утопичността според нея е копнежът „... за „напълно другото” (das ganz Andere), за това, което още го няма”.¹¹ Този тип утопично мислене е един практически-морален императив. „Без такъв регулативен принцип на надеждата е немислим не само моралът, но и радикалната трансформация.”¹² По този начин на утопията се отрежда статутът на регулативна идея. По същия начин както и на универсалността. Струва ми, че утопичната дименсия е имплицитна на всяка морална и респективно етическа система. Евристична за етическото изследване и откриваща хоризонт не само за феминисткия активизъм, но и за всяко гражданско действие е реабилитацията на утопията и конституирането ѝ като регулативна идея. Отново ще подчертая, че според Бенхабиб копнежът по „напълно другото” е съществено необходим както за функционирането на морала, така и за трансформацията на обществото, към която не само феминистите се стремят. Затова тя определя утопичното мислене като „практически-морален императив”¹³.

Emuka: Според един от големите философи на XX в., Николау Хартман,¹⁴ Новото време обвързва задачите на философията с отговорите на три актуални въпроса: какво можем да знаем, какво трябва да правим и на какво можем да се надяваме.¹⁵ Вторият от тези въпроси се приема като основен етически въпрос. Характерът на това питане, от една страна, и своеобразието на неговите възможни отговори, от друга, са причината, поради която етиката се мисли като практическа философия. Етиката трябва да отговори на въпроса: какво трябва да правим? Неговият отговор предполага нещо повече от чистото схващане на действителността, присъщо на науката, която си поставя питането какво можем да знаем, и в същото време нещо по-малко от „схващането” на онова, към което са насочени човешките надежди и въпросът на какво можем да се надяваме. Както обсъдох по-горе, тези три измерения по своеобразен начин се преплитат и в утопията. Етиката не ни казва какво конкретно *трябва* да стане тук и сега, а какво изобщо *трябва* да стане. А това ще рече, че етиката е нормативна по своята същност. Утопичното мислене е иманентно на практически-моралните императиви, които тя обосновава.

И нека се върнем към Шилер. Най-същностното на моралния стремеж е, че за него бъдещето става настояще. Когато вече сме избрали това бъдеще, ние действваме по необходимост в съгласие с неговото съдържание и значи вече живеем в него. И това наистина ще рече, че ако сме стъпили на този път, то той вече е извървян.

¹⁰ Бенхабиб, Ш. Ситуиране на Аза. С.: Критика и хуманизъм, 2001, виж с. 251-252.

¹¹ Пак там, с. 283.

¹² Пак там.

¹³ Пак там, с.283

¹⁴ Вж. Hartmann, N. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter&Co., 1962, Bd.I, S.1.

¹⁵ Разбира се, Хартман има предвид най-вече Кант, дал класическата формулировка на тези въпроси в своята *Критика на чистия разум*.

Георги Фотев е почетен професор на НБУ, доктор на философските науки. Той е завършил философия в СУ „Св. Климент Охридски“. По времето на комунистическия режим е преследван по политически и идейни причини. Професор е по социология от 1989 г. Има голям брой научни публикации в България и в 15 други страни. Чел е лекции в много чуждестранни университети. Академик е на Европейската академия на науките и изкуствата и на Българската академия на науките и изкуствата, член е и на други престижни научни организации. Бил е министър на науката и висшето образование (1991) и няколко мандата директор на неотдавна закрития Институт по социология при БАН. Той е автор на: *История на социологията*, т. 1 и 2 (1993, второ изд. 2002), *Криза на легитимността* (1999), *Ethnicity, Religion and Politics* (1999), *Граници на политиката* (2001), *Диалогична социология* (2004), *Дисциплинарна структура на социологията* (2006), *Дългата нощ на комунизма в България* (2008), *Българската меланхолия* (2010), *Сфери на ценностите* (2012) и др. В негова чест е издаден сборникът *Светове в социологията* (2006).

Георги Фотев

ORDO AMORIS И ПОСТЧОВЕШКОТО ОБЩЕСТВО

Човешкото сърце откликва с различни чувства, техните нюанси са безброй, на съ-бития в жизнения свят на човека от плът и кръв. То откликва на видими (сетивни) и невидими (сетивно), но съществуващи в жизнения свят неща (съ-бития) и дадености. Човешкото сърце, което е органон на човека, не откликва произволно и хаотично. Ако то отговаря произволно (хаотично), тогава нищо не би било различимо и дори не би могло да се говори изобщо за съ-битие (нещо биващо, което преживяваме, с което сме по някакъв начин свързани или се намираме в отношение). Благодарение на съ-битийността човешкото сърце откликва и чувства даденото. Нещо дадено предизвиква отклик в сърцето на човека от плът и кръв, на живия и буден или сънуващ човек. „Човешкото сърце“ е метафора на един отличителен център на живото човешко същество, който различаваме от центъра на мисленето, от ума, интелекта или разума. Говори цялостният човек. *Вътрешният човек* е сърцето или умът, които биват в тихо съгласие помежду си, взаимно отстъпчиви, в борба за надмощие, в отчайващо взаимно неразбиране и т.н. Човек може да бъде безсърдечен или пък безумен, може да бъде всичко между тези два полюса.

Най-важното свойство на човешкото сърце и всъщност неговата същина и олицетворение е любовта. Тази гума е много изтъркана и е станала неудобна за употреба в днешни времена. Но каквото и да се говори, тя е човешкото в човека и го отличава като личност от всички останали твари, от животните, нещата,

машините и не-човеците изобщо. Тя подрежда света, който във всеки случай е светът на човека. Паскал казва: „Сърцето има свои основания, които разумът не познава”. Безброй са случаите, които подкрепят това твърдение. „Сърцето съвсем естествено обича и Вездесъщия, и себе си според това накъде ще насочи волята си, но то може по свой избор да се ожесточи срещу Бог или срещу себе си. Отърсили сте се от едното чувство, а сте запазили другото” (Паскал 1978: (277) 144). Няма един еднинен и монолитен свят, както си мислят метафизиките. Човек е крайно същество и винаги е в граници, в някаква перспектива и по тази причина неговият свят е безкрайна задача. Всеки има своето сърце, както има свой неповторим и незаменим живот. Всеки е отговорен за света, в който съществува. Любовта в сърцето свидетелства за отговорността на човека за света и за себе си в света. Но сърцето е обиталище и на омразата като полярно противоположна на любовта разрушителна сила. Любовта е положителна, съграждаща и животворна. Омразата е отрицателна, разрушителна и смъртоносна.

Любовта и омразата предхождат раждането на всяко едно отделно човешко същество. Всеки отделен човек, дори този, когото смятат за случаен, е роден от любов, която превъзхожда *абсолютно* съществуването на човека. Единствено тя превъзможва неизбежната смърт на човека от плът и кръв, а благодарение на *абсолютното си превъзходство* над смъртта и безграничност срещу крайността на човешкото същество, придава смисъл на човешкия живот. В противен случай безсмислието на човешкия живот е неспасяем проблем. Има обаче много разновидности на любовта; всеки човек е преживял някоя или някои от тях. По правило те пламват, горят продължително или краткотрайно и угасват и всеки знае себе си по-добре от всички.

По своята природа всяка разновидност на любовта е *интенционална*. Пасивна или активна, любовта се отнася и се определя по своето качество от „предмета” си, който може да е краен или пък безкрайното и абсолютното. Една от разновидностите на любовта е белязана с *безсмъртие*. Без нея всичко друго е пепел и безбрежна пустота. Това е *безусловната любов*, която на гръцки се нарича агапе (ἀγάπη), за разлика от ерос (ἔρως), филиа (φιλία) и сторугή (любовта между родственици: на родителя към детето, между братя, между брат и сестра и т.н.). С изключение на агапе всички останали разновидности са преходни, под някакво условие, относителни и може да се каже, че всеки човек с определен жизнен опит знае за тях (непосредствено или по косвен начин), лично ги е изпитвал, има свое мнение. Не стоят така нещата с безусловната и абсолютната любов, каквато е любовта към живия Бог и Божията любов. За всеки, който не я преживява, тя не говори нищо и фактически е празен звук. За тези, които не изпитват безусловната любов, тя е някаква фантасмагория, лицемерие и т.н. В такъв случай нищо не може да се направи. Всякакви рационални аргументи са празна работа, убеждаването е губене на време. Но какъв е светът на човека без този феномен на всички феномени е тема, която не може да се загърби.

Да се говори за свят означава да се говори на първо място за неговия порядък, колкото и минимален, несъвършен, необясним, неразбираем да е той. Няма свят

там, където има хаос. Но нито понятието порядък в/на света, нито модерното понятие за хаос (теорията на хаоса, новата наука за хаоса) са еднозначни. Още Паскал ни казва, че редът от гледна точка на сърцето и този в перспективата на ума са различни и се подразбира, че се стига до полярна противоположност. „Сърцето има свой ред, умът – друг, основан на принципи и доказателства; неговият ред е чужд на сърцето. Не доказваме, че трябва да бъдем обичани, като изреждаме системно причините на любовта: би било смешно.

Иисус Христос, св. Павел се ръководят от милосърдие, а не от логика. Те искат да убедят душите, а не да образават умовете. Същото важи и за св. Августин. Те постоянно се отклоняват, за да се спрат на всичко, свързано с крайната цел, за да я сочат винаги (Паскал 1978:(283) 146). Изразът „безусловна любов” се изказва с всичката сериозност. Тя не се обуславя от никакви разсъждения и никакви разсъждения не могат да я разколебаят. Тя е в сърцето на живия човек, но не произтича от човека и не е въпрос на неговия ум. „Сърцето чувства Бога, не умът” (Паскал 1978:(278) 144). Бог е вдъхнал у човека като крайно същество любов към себе си и го преобразява: човекът превъзмогва в любовта към Бога собствената си крайност, изпитвайки към нея омраза. Любовта към Бога е активна. Крайното човешко същество е изправено пред необходимостта да преодолее непрестанно ограниченията, пред които се изправя в своя свят. Хората стигат до истината не само чрез ума, изтъква Паскал, но и чрез сърцето си. Умът стига до първоначалата и неговите постижения подхранват увереността му да превъзхожда в познанието си сърцето. Но в сърцето е истинското начало на ума. „Умът трябва да се опира на познанията на сърцето и инстинкта и да ги използва като изходна точка на доводите си” (Паскал 1978 : (282) 145). Беше вече изтъкнато, че светът се подрежда от ума, но той се подрежда и от човешкото сърце, на което Бог вдъхва любов към себе си и омраза към оставащото при себе си крайно човешко същество.

Порядъкът е по битие и ценност. Той е въпрос на йерархии. Всяка йерархия зависи от вида любов, която изпитва отделният човек от плът и кръв, лицето, настроено към света, видимия и невидимия. Темата за любовта и на първо място относно безусловната любов е централна в монументалното творчество на св. Августин Блажени. Разискванията на Августин гравитират около описваната от него онтологична йерархия, на върха на която е Бог, като най-висшето същество, а по-долу са душите и най-долу са телата. Връзката между битийност и ценност ни казва, че Бог е върховната ценност в съвършеното си и абсолютно битие. Нещата, които превъзхождат по битие, са с по-висша ценност и любовта е според йерархията. Тя определя йерархията. Любовта е фундаментална структура на битието на човека в света и в такъв смисъл Августин говори за *ordo amoris* (порядък на любовта).

В *Божият град* Августин съпоставя двата полярно противоположни си града, създадени от два рода любов. *Земният град* е създаден от *земната любов*, която е любов на смъртните човешки същества към себе си, любов, довела до презрение към Бога. *Божият град* почива „на небесната любов към Бога, доведена до презрение към самия себе си”. В земния град господства похот и се търси хорска

слава, докато в Божия град се живее в небесната любов и се прославя Господ (Saint Augustine 1988: (vol. IV Books XII–XV) 495-497). Преобразяващата сила на *ordo amoris* е представена в *Изповеди*.

В Картаген младият Августин е изправен пред тежки изпитания, тъй като наврег около него е „котелът на порочната любов”. Той е все още непорочен, но казва, че бил „влюбен в любенето: по-дълбока тайна жажда ме караше сам да се мразя за недостатъчната ми жадност. Търсех какво да любя, влюбен в любовта, а мразех спокойствието и пътя без клопки; но този глад не ме разяждаше, аз не копнеех по храна, неподвластни на развала, но не защото бях изпълнен с тях, а защото колкото по-голяма бе празнотата ми, толкова по-голямо бе отвращението ми”. Болната гуша на Августин избува навън „с всичките си струпеи”. Порочната гуша жалко проси „да я разчесва допирът на сетивно доловимите неща”. Разчесват се в порок сетивни неща с порочни гуши. „Да давам и да получавам любов бе за мен много по-приятно, ако се наслаждавах на любимото тяло. И тъй замърсявах извора на обичта с калта на желанията и размътвах яснотата му с ага на похотта. И макар да бях отвратителен и непочтен, аз желяех да бъда изтънчен и културен поради безкрайната си суетност”. Такава е земната любов, която превръща хората в пленници на измамни наслади, защото се оставят в радост да ги „опашат с тежки окови”. Августин говори за измъчването с „нажежените железни шишове на амбицията, на подозрението, на страха, свадите и гнева” (Августин 1993: 37). В котела на порочната любов е нещастна всяка гуша, която се е обвързала с „любов към смъртни неща” (Августин 1993: 56). Има преживявания, които бележат поврат в живота на сякаш безнадеждно загубен в безпътница човек. Началото на преобразуването е изпитването на странно чувство. „Но у мен се бе зародило някакво странно чувство, напълно противоположно на гореописаното: изпитвах и най-дълбока отврата към живота, и страх от смъртта”. Преобразуването е до дъното на душата. То е преживяване на ужас от живения преди това живот. „Ето сърцето ми, Господи, ето го извътре! Виж го, понеже спомен имам, надеждо моя, Ти, Които ме очистиш от нечистотиите на подобни чувства, като насочваш очите ми към Тебе и изваждаш *от примка нозете ми* (Пс.24:15)” (Августин 1993: 56). Небесна любов се вселява в сърцето на изтръгнатия от котела на порочната любов човек. „Пронизал бе Ти сърцето мое със стрелата на Твоята любов и носех словата Ти, забити в дълбините ми, и примерите на рабите Твои, които Ти от тъмнина си превърнал в светлина и от смърт си превърнал в живот” (Августин 1993: 144). Безусловната любов не произтича от човека, а е божествена, защото от Бог му е вдъхната. Смъртният избира Бог и Бог му вдъхва преобразяващата го любов. Преобразен. Всеки отделен човек има свой земен път и може сам себе си да попита: „Ти кой си?”. И може да си даде сам отговор: „Човек”. „И ето застава пред мен тялото и душата в мен, тялото вън, душата вътре. Кого от тях трябваше да попитам за Бога мой. Когато вече бях търсил през телесността на земята чак до небето. Дотам, докъдето можех да пратя пратениците мои – лъчите на очите си?” Но телесното може да е само посредник. Вътрешното е над телесното и то е по-добро, „стои начело и преценява отговорите на небето и на земята и на всички неща що са в небето и земята”. Вътрешният човек познава всичко чрез посредничеството на външния човек. Вътрешният човек приема вестта, че Бог е създал всичко (Авгус-

мин 1993: 168). Бог дава живот на телесното и усетливост на окото не да вижда само по себе си, а чрез него да се вижда, на ухото да не чува само по себе си, а чрез него да се чува, и подобни предназначения е дал на всички сетива, всяко от които има свое място и задължение (Августин 1993:169). В течение на времето Августин изоставя първоначалната си теза за негативната поляризация между тяло и гуша. В Божия граг има безсмъртни и блажени същества, които живеят в небесни жилища и са в общение със своя Творец. Те са в божествения *Ordo Amoris*. Блажените се отнасят с обич към смъртните и злополучни от милосърдие и желаят смъртните да станат чрез небесната любов безсмъртни и блажени. Те не искат от смъртните жертви за себе си, а да принасят заедно с тях жертви на Бога (Augustine 1988: (10: VII) 279).

Щом смъртният човек възлюби Бог, който му е вдъхнал безусловната любов, той възлюбва и ближния си. Добро е това, което хората правят с любов. Предписанията за любов се дават за хората, които имат свободен избор на волята си, в противен случай те са напразни. Човек възлюбва Бог и ближния си на основата на свободния избор на волята си. Любовта към Бога и към ближния идва от самия Бог (Августин 1993а: 86-87). Същността на любовта към ближния е да му се пожелава доброто, към което се стреми, и този, който дарява любов, прави добро. Любовта кара да бъде предпазван ближният от злото. Християнската любов повелява такова отношение към всички човеци. „Затова нека обичаме, както ни е заръчано, и нашите врагове, ако наистина искаме да сме непобедими. Защото никои човек не е непобедим сам по себе си, но посредством онзи неизменен закон, чието изпълнение прави всички свободни” (Августин 2001: (245) 128). В Евангелието от Матей Спасителят отменя казаното в Стария завет, което е новото начало на изпадналия в грехове свят, където хората са едни групи врагове и между които е посята омраза. Смъртните са научавани и учени по-рано да обичат ближния и да мразят врага си. Божият син повелява: „Аз пък ви казвам: обичайте враговете си, благославяйте ония, които ви проklinат, добро правете на ония, които ви мразят, и молете се за ония, които ви обиждат и гонят”. Така човеците засвидетелстват пред Бог, че са негови синове, тоест, че искат да са близо до Него, който им е вдъхнал непобедимата любов. Небесният отец „оставя Своеето слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни”. И се казва още: „защото, ако обичате ония, които вас обичат, каква вам награда? Не правят ли същото и митарите?” (Мат. 5:43-46). Синът Божи открива на смъртните, грешни и безпътни човеци пътя на спасението, а то е в словото му, в първата и най-голяма заповед: „Възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце, и с всичката си гуша, и с всичкия си разум”. А втората и подобна на първата заповед е: „Възлюби ближния си като себе си” (Мат. 22:36-39).

Оставайки в любовта, човек е непобедим. Не може да се отнеме на човека това, което той обича, любовта остава срещу всичко и над всичко, което може да се случи. Човек е непобедим, когато обича другото както себе си самия, „а не както се обича скот, баня или сладкопойна птичка, т.е. за да почерпи от него временна наслада”. Ако е обичана насладата, а не човекът, това води в порок. Порочната любов е отвратителна и насърчава да се обичат човеците не така, както погубава да се отнасят помежду си хората. „Пог властта на този порок

стигаме до най-низшия живот и накрая до смъртта” (Августин 2001: (246) 128). Върхнатата от Бога любов, небесната любов, е по-висша от любовта на човека към братята му по плът, към синовете му, съпругата му, неговите роднини и съграждани. Любовта по родствени връзки е временна. Хората се раждат и умират. Човек е сътворен по Божий образ и подобие, но неговата природа е паднала в погибелта на времето, на преходното. Божията любов обръща човека към предишната му природа и го кара да се съпротивява на плътския навик, като учи, „че в царството Божие ще влезе единствено онзи, който е възненавидял навика на плътта” (Августин 2001: (247) 128-129). Повелята на любовта срещу любовта по плътска (роднинска) връзка изглежда озадачаваща и дори може да звучи за някои хора като нечовешко изискване. Тълкуването на Августин на евангелския завет разсейва загадката. Далеч по-нечовешко е да бъде обичан човекът не защото е човек, но защото не е син. „Понеже това означава да обичаме у него не онова, което принадлежи Богу, но онова, което принадлежи на нас, човеците. И затова няма нищо чудно, че до Царството не достига онзи, който вместо общото обича частното благо. „Аз обаче обичам и едното, и другото” – ще рече някой. „Не, само едното” – казва Бог” (Августин 2001: (248) 129). Безусловната любов е отдаване на съвършеното и всяко раздвояване е пагубно. Ето защо е необходимо да се отвърне взорът от неща, които го отклоняват от съвършената природа на човека преди грехопадението, която е безсмъртна.

Безусловната любов изисква да се възненавидят временните връзки, да се освободим от тях в името на вечния живот „Нека всеки възлюби ближния си като самия себе си, защото за себе си никой не е нито баща, нито син, нито родственик, нито нещо подобно, но само човек. Следователно този, който възлюби другото като самия себе си, започва да обича у него това, което е той самият. Но телата не са това, което сме ние самите, и затова не трябва да ги желаем и да се стремим към тях” (Августин 2001: (250) 129). Не е възможно да съществуват паралелно безусловната любов и любовта по родствени връзки, защото в такъв случай се внася разделение с повелята за отношението към ближния, с когото не си в родствена връзка. Родственикът, като равен на ближния, е даряван много повече и несравнимо повече отколкото в качеството си на син, брат и т.н.

Ближният е различен от нас и той може да притежава неща, които ние нямаме, или не намираме у него това, което ние имаме. Независимо от разликите повелята е да обичаме ближния, както обичаме себе си. „Всъщност трябва да обичаме самата човешка природа без плътската ѝ положеност, независимо от това дали е съвършена или следва да се усъвършенства, защото всички, които обичат Бога и изпълняват волята му, са родственици в единия Бог Отец. И помежду си те са бащи, когато си разменят съвети, и синове, когато се повиноват един на друг, и най-вече братя, понеже единият техен Отец ги призовава към едното наследство чрез своя Завет” (Августин 2001: (251) 129). Небесната любов към човека е любов към самия човек като Божие творение, създадено по негов образ. Средоточие на любовта към ближния е божествената природа в него, съвършеното, богоподобното. Августин взема за пример отношението към добрия певец. Който обича добрия певец, обича не този или онзи певец, а само

добрия певец. Ако сам отделен човек е съвършен певец, тогава може да иска и другите да са такива. Любовта към ближния е несъвместима с изпитване на завист, ако той се отличава с едно или друго превъзходство. Този, който завидва на добрия певец, извършва подмяна, защото всъщност не пеенето обича, а слава или нещо друго.

Апостол Павел казва за любовта, че е „дълготърпелива“ и „пълна с благост“. Дълготърпеливостта и благостта са пълен отказ да се въздейства външно и принудително на ближния, за да се преобрази и да отговаря на любовта с любов. Външно и принудително наложеният порядък не е този на любовта, а е порядък срещу свободния избор на любовта. Любовта, казва апостол Павел, не само не завидва, но тя не се превъзнася, не се гордее. Тя не безчинства, не гури своето, не се сърди, зло не мисли. Любовта не злорадства, тоест „на неправда се нерадва, а се радва на истина“. Не поради слабост тя извинява всичко, не поради наивност тя вярва на всичко, не поради лековерие на всичко се надява и не поради малодушие всичко претърпява. Напротив, всичко това е свидетелство за нейната непобедимост като небесна любов. Любовта никога не отпада, когато срещу нея се възправят някакви си *други дарби*, пророчества, които от нея са обречени да престанат и отпадат. Ако насреща ѝ са езици, ще замлъкнат, ако е знание, ще изчезне (1 Кор. 13:4-8). Да се върнем отново при Августин, който впрочем е неотклонно в Светото писание.

Човек не завидва на самия себе си, казва Августин, а на друг, и когато обича другия като ближък, както обича себе си, той не изпитва никаква завист към него. Когато човек е с ближния, той, благодарение на любовта си към него, е при себе си, но всъщност те са заедно в близост до Бога и изпитват блаженство в тази близост. Няма по-сигурна опора за смъртните човешки същества от връзката им с Бога, но по-вярно е да се каже, че всъщност няма за тях никаква друга опора за сигурност освен тази връзка.

Безусловната любов към ближния е пределно радикално разбиране за природата на човека, и то за човека не като абстрактна същност, като някакъв идеал или проект. Когато се говори за ближния, се има предвид конкретният човек от плът и кръв, живият човек с всичките негови характеристики, отлики и т.н. Ясно е, че става дума за ближък не в смисъл на родственик, на съратник в прекия смисъл на гумата, приятел, другар и т.н. Ближък е всеки човек и никога не може да се третира като чужденец, който тепърва ще трябва да се опознава, за да му се засвидетелства евентуално любов вместо подозрение, неприязън и т.н. Осененият от Божията любов гледа на ближния, който не изпитва тази любов, както на самия себе си в своето непостигнато съвършенство. За него ближният е просто отдалечен от Божията си природа, каквато има, защото е сътворен от Бог човек. Поведението на този, който е изпълнен с любов към ближния, е странно за невярващите. „На тогова, който те удари по страната, обърни и другата; а на оногова, който ти отнеме горната греха, не пречи да ти вземе и ризата“ (Лук. 6:25). Но в това изречение има символ с дълбок смисъл. Плесницата по гясната страна е символизираща и означаваща несправедливост; потърпевшият е невинен и се наказва за неизвършено прегрешение. А ударът по

лявата страна е напомняне за извършени прегрешения. В това евангелско изречение се сочи основанието за прошка, което е в съзвучие с всеопрощаващата любов. „Нова заповед ви давам, да любите един другия; както ви възлюбих, да любите и вие един другия“. И още: „По това ще познаят всички, че сте Мои ученици, ако любов имате помежду си“ (Иоан.13:34-35).

Любовта към ближния предхожда всичко друго в отношението към него и съжителството с него и тя установява порядъка в света. Не е мислимо по-голямо доверие между хората от това, което почива на безусловната любов, вдъхнатата на всеки от тях поотделно от Бог. Тя е, която ги прави непобедими в схватките с разрушителните стихии, каквито и да са те.

Любовта към ближния не означава в никакъв случай примиряване с пороците и всичко онова, което противостои на божествената природа в конкретния жив човешки индивид, безразличие към пропагналия в пороци. Безусловната или небесната любов, защото нейният произход не е и не би могъл да бъде в земните, материални интереси, съблазни и роженото от крайността на човешките същества, внася порядък, като отхвърля всичко онова, което тегли човека към котела на порочната любов. С Божията любов смъртният човек намира пътя към безсмъртието. Той вижда с очите на сърцето и получава познание на надеждата. Апостол Павел казва на призоваваните, че благодарение на тяхната вяра Христос се вселява в сърцата им и вкоренени и утвърдени в любов, те ще проумяят „с всички светии, що е ширина и дължина, дълбочина и височина“. Христовата любов, която смъртните узнават, „превъзхожда всяко знание“. С Христовата любов в сърцата си хората се изпълват „във всичката пълнота Божия“ (Ефес. 3:16-19).

Безусловната любов прави човека активен. Тя е по своята природа активна. Тя преобразува човешкия индивид като някаква съвкупност от телесни и душевни черти в единна личност. В човека като личност е превъзможното разделение и полярното противопоставяне на тялото и душата. Личността става обект на любовта. Двете същности са свързани в едно. Цялостната личност е феноменът в света, в чиято основа е любовта в нейната най-висша форма на безусловна любов, която прави човека същество, превъзхождащо самото себе си. За Макс Шелер център на личността е сърцето като върховна инстанция на човешкия живот, сърцето като мястото на човешките чувства. Играта на неговите движения има своите правила, които са различни от тези на разсъдъка и разума. По-скоро сърцето определя начина, по който човекът се отнася към света. Ако всичките ми прояви зависят от играта на движението на сърцето ми, тогава „всеки вид правилност или погрешност и извратеност в живота и делото ми ще се определят от това дали съществува *обективно правилен порядък* за тези пориви в любовта и омразата ми, в многообразието на интереса ми спрямо нещата от този свят и дали бих съумял да отпечатам в душата си този *ordo amoris*“ (Шелер 2007: 216). Понятието *ordo amoris* има, от една страна, *нормативно*, от друга страна, *фактическо*, дескриптивно значение. Нормативното значение на *ordo amoris* не се отнася до съвкупност от норми, които функционират в света на човека, защото, ако е така, неизбежно възниква въпросът по чие

искане са наложени те, дали по искане на човек или на Бога. Ако порядъкът като съвкупност от норми би бил наложен по искане на човек или на Бога, той не може да се познае по очевиден начин. „Тъкмо такова познание обаче съществува – *познание* на субординацията между всичко онова, което в нещата може да е *достойно за любов* съобразно тяхната вътрешна, присъща им ценност”. Допускането човек да обича нещата така, както ги обича Бог, е силно допускане. Това означава „в самия акт на любовта да се съпреживява благоразумно припокриването на божествения и човешкия акт при взаимната им среща в една и съща точка на ценностния свят, би било най-висшето, на което е способен човек”. Установен *ordo amoris* се смята за *обективно правилен*, след като се познае и се съотнесе към искането на човека и му се повели да е обективно правилният. Едва тогава въпросният правилен порядък се превръща в норма. Шелер смята, че дескриптивното значение на понятието *ordo amoris* също има фундаментално значение. Това понятие е познавателен инструмент, с помощта на който „заг първоначално обръкващата фактичност на притежаващите морална релевантност човешки действия, изразни прояви, искания, нрави, обичаи и духовни продукти може да се открие най-простата *структура* в най-елементарните цели на целесъобразно действащата сърцевина на личността”. Личността сякаш разполага с основна нравствена формула, съгласно която тя съществува и живее морално. Според Шелер „всичко, което в даден човек или група познаваме като морално значително, трябва – колкото и опосредствано да е това – да се сведе до особения вид строеж на неговите актове и потенции на любов и омраза: до господстващия върху им и получаващ израз във всеки порив *ordo amoris*” (Шелер 2007: 217). Същината на даден човек се крие в неговия *ordo amoris*. До тази фундаментална структура се стига чрез опосредстващи звена, като се тръгва от това, което се извява външно и видимо. Чрез *ordo amoris* се „прозира в човека толкова дълбоко, колкото е възможно да се прозре в човека изобщо”. Заг емпиричното многообразие и сложност на човешкия живот се разпознава душевният строеж на човека или това, което е ядрото му като духовно същество. „И също както структурата на околната среда не се изменя заедно с фактичните ѝ изменения, така структурата на човешката съдба се променя незначително от новото, което човекът привнася в нея с оглед собственото си бъдеще посредством живота, волята, действията и творчеството си или от новото, с което се сблъсква: *съдбата и околната среда* почиват върху *същите тези* фактори на *ordo amoris* на човека и се отличават единствено в пространствено и времево измерение. Закономерният способ на формирането им, чието изследване се числи към най-важните проблеми при загълбочено изследване на моралното същество „човек”, следва постоянно и навсякъде този *ordo amoris*” (Шелер 2007: 220). Правилният и истинен *ordo amoris* е обективен, тоест независеща от човека сфера на достойните за любов неща, които подлежат на познание от нас, но те не се полагат от нас, не ние ги създаваме и правим. „Всички индивидуални предназначения трябва да намерят своето място също единствено *в рамките* на общовалидното предназначение на човека изобщо” (Шелер 2007: 223). Всяко крайно духовно същество има предназначението да съществува под формата на съвместен живот, всеки да е съ-отговорен и да е ценен за другия и от страна на другия. Прозирайки обективния порядък на достойните за любов неща, всеки може да осъществи индивидуалното си предназ-

начение. Същността на любовта е в нейната активност, в дейността за въздигане и съграждане в света и над него. Любовта в динамичен план е „ставане, растеж, избуяване на нещата в посока на първообраза, зададен им от Бога” (Шелер 2007: 229). Любовта към отделна ценност, каквато е например любовта към познанието като ценност, е проява на обич към природата в един или друг неин образ. Човек обича друг човек като приятел или в друго качество. Във всеки случай любовта като център на личността прави възможно човек да надскочи пределите на телесното си единство и да стане „съпричастен към действията на чужд предмет, утвърждавайки, съдействайки, подкрепяйки, благославяйки тенденцията в него към своеобразно съвършенство”. Шелер смята, че „любовта винаги е била същевременно и онзи изначален акт, чрез който нещо биващо – без да престава да е това ограничено биващо – напуска самото себе си, за да е съпричастно и да съучаства като интенционално същество (*ens intentionale*) в друго биващо, и то така, че двете все пак не стават никакви реални части едно от друго” (Шелер 2007: 230). Като ядро на личността любовта подтиква към познание и откриване на нови хоризонти и тя може да се определи като „майката на самия гух и разум”. Реалността на всичко в света, гуховното съучастие и солидарността е от „вселюбещия и поради това всепознаващ и всеискащ Бог – личностния център на света като космос и цялост” (Шелер 2007: 231). Доколкото порядъкът в света е божествен, неговото ядро е *ordo amoris*. „В този световен порядък се намира и човекът. Мястото му там е на най-достоеен за служба и на най-свободен слуга” (Шелер 2007: 231). Човекът е познаващо и проявяващо воля същество, но преди всичко той е същество, проникнато от любов, която го направлява в неговия живот. „Любовта обича и в обичането тя гледа винаги малко по-нататък, отколкото само към това, което ѝ е подръка и което притежава. Пробуденият от нея импулс на влечение може да се умори – самата тя обаче никога не се уморява” (Шелер 2007: 234). Сърцето на човека е изпълнено с чувства, които могат да изглеждат на интелекта като хаос от слепи състояния, но отнасянето на състоянията към космоса, в който човек има уникално място, дава да се разбере, че те са негово своеобразно отражение. Значимото се оказва достойно за любов и гушата, или образно казано, сърцето, е „микрокосмос на ценностния свят” (Шелер 2007: 239). Логиката на сърцето е не по-малко строга от логиката на разсъдъка, но тя е друга логика. Сърцето е способно да обича, сякаш е сляпо за неща, очевидни за всички „трезвомислещи” хора, но то има прозрение, недостъпно за тези, които го обвиняват, че обича сляпо. То е способно да съди сякаш сляпо, но отсъжда с прозрение. „Сърцето няма никакви свои доводи, след като разсъдъкът вече се е изказал относно същото нещо: доводите му не са никакви доводи, т.е. обективни определения, или истински „необходимости”, а единствено доводи като че ли (*soi-disant*), именно мотиви, желания!” (Шелер 2007: 239). Връщайки се към Паскал и с неговия език, Макс Шелер говори за порядък на сърцето, за математика и логика на сърцето (*ordre du coeur, mathématique du coeur, logique du coeur*). Логиката на сърцето „е толкова строга, толкова обективна, толкова абсолютна и непрекършима, колкото са законите и следствията на дедуктивната логика” (Шелер 2007: 240). Този извод ни напомня не само Паскал, но ни връща преди това при Августин и още по-рано при Новия завет.

Феноменологическият поглед върху това, което се случва в сърцето, установява съответствие на „добре подредени актове, функции, носещи в себе си строга *самостоятелна законосъобразност*, независеща от психологическата организация на човека”. Самостоятелната законосъобразност в перспективата на сърцето работи прецизно, точно и акуратно. Прег нас се разкрива „строга обективна *сфера от факти*, която е най-обективната, най-фундаменталната от всички възможни сфери от факти, които има, и която ще продължи да съществува дори ако homo sapiens изчезне от Вселената подобно на истината в израза $2 \times 2 = 4$, като въпреки е дори по-независима от човека, отколкото валидността на този израз!” (Шелер 2007: 240). На сравнително различен, но в действителност не толкова различен език заговорва всепобеждаващата Божествената любов. В Новия завет се казва „Бог е любов”.

Умът, интелектът, може да е насочван от безусловната любов, но той както и другите родове любов като ероса, филията, любовта по роднинство и порочната любов изобщо, които намират място в сърцето, влизат помежду си в агонизъм. Има мъки на сърцето и те са познати на човека като крайно съществуване, в чието сърце непреходното щастие е надежда. Колкото повече се усилват говорите на интелекта и се увеличават съблазните на земния живот, толкова повече нараства несигурността на съществуването. Любовта има *примат спрямо познанието* (Шелер 2007: 252). Когато този примат е отнет, знанието поражда измамни надежди за сигурност. Напротив, без фундаментална и абсолютна сигурност се произвежда непрестанно несигурност. „Модерният човек смята, че никъде не съществува нещо стабилно, определено и задължително, където и да се опита на сериозно да открие нещо такова” (Шелер 2007: 242). Това състояние има историческо начало.

Епохата на Ренесанса и началото на модерната епоха бележат поврат в порядъка на света на човека. В Средновековието „все още е била известна *културата на сърцето* като самостоятелна, напълно независима от културата на разсъдъка проблематика”. Препоставките за поддържане и формиране на култура на сърцето започват да избледняват със залеза на Средновековието. „Целостта на емоционалния живот не се схваща повече като смислен език от знаци, в който се разбулват предметни взаимозависимости, *управляващи* в променящото се отношение към нас *смисъла и значението на живота ни*, а като напълно слепи събития, преминаващи в нас подобно всеки един природен процес; и които следователно трябва да се ръководят технически, за да се постигнат ползи и да се предотвратят вреди – в които обаче няма нужда да се вслушваме, безпокоейки се за това, какво те „имат предвид”, какво искат да ни кажат, какво ни съветват или разубеждават, какво целят, за какво намекват!” (Шелер 2007: 242). Където отслабва и угасва любовта, се дава път на омразата, която нахлува в сърцето *отвън*. Всяка омраза почива на закономерност: „*всеки акт на омраза се оказва основан върху акт на любов*, без който би загубил смисъла си” (Шелер 2007: 249). Омразата идва след загубената обич. „*Сърцето ни първоначално е предопределено да обича*, а не да мрази: омразата е само реакция срещу живот, фалшив по някакъв начин” (Шелер 2007: 250). Омразата нахлува отвън в сърцето и причината е някакво *нарушение на ordo amoris*. Омразата е *бунт на сърцето*

и душата срещу друго индивидуално сърце или пък поведение на група или маса, които са извършили и вършат нарушението. Тя може да „шества по земята пог формата на насилствени революции и се насочва към управляващите слоеве” (Шелер 2007: 251). Омразата е проляла реки от кръв и е оставила пепелища от изгражданото с много труд и пот на челото.

Апостол Павел възвестява на хората Христовата проповед да различават доброто и злото и пътя на спасението си, но това е проповед, а не принуда срещу свободния избор. Тези, които остават при плътското и избират да живеят според тази си природа, плътски мислят. Които избира да живее според духовното, мисли за духовното преди всичко. „Плътското мъдруване е смърт, а духовното мъдруване – живот и мир”. Плътското мъдруване е вражда против Бога и отказва да се покорява на закона Божий, но и не може да се обърне в природата си. Тези, които живеят по плът, не могат да угодят на Бога, защото Бог не живее в тях и не е живият Бог. Хората не са длъжници на плътта, за да живеят по плът, което ги обрича на смърт. А „всички водени от Духа Божий са синове Божии” и са спечелили вечен живот (Римл. 8:5-14). Чувствителност за вечен живот няма и не би могъл да има този, който живее в своята крайност и познава единствено изчезващите в неумолимия ход на времето неща, които е в сковаващия страх пред собствената си смърт. За него вечният живот е някаква басня. Но такъв човек се отнася със същото високомерие и презрение към музиката на Бах или картина на Рафаело. Ако сърцето не е чувствително или неговата чувствителност е ограничена, ние не можем да направим нищо и никакви разумни доводи не могат да помогнат.

Бог се открива на човешкото сърце като любов, която му дава порядък на света като порядък на достойните за любов неща и преди всичко всички ближни, независимо колко са се отдалечили от божествената природа. Но отделният човек е в света, в обществото, сред ближните, които може да се очаква да му отговорят с любов, но и при всеки от тях въпросът е на свободната им воля и усилия да се преобразят. В Късното средновековие и по времето на Ренесанса нарастват и се разширяват човешките претенции, за сметка на произтичащите от Божията любов повели и откривания от нея порядък в света. Ускорено тече секуларизация. Процесът на секуларизация на света е процес на отслабване и в крайна сметка, отмиране на религиозната вяра. Крайната точка на секуларизацията означава, че в човешките сърца е настъпила смъртта на Бога. По-точно е да се каже в човешки сърца, не във всички, и все повече хора, големи маси през модерната епоха загърбват Божият закон, който е законът на безусловната любов. Нагледяват интереси, съблазни и революции преобръщат света. Тази мощна и изглеждаща необратима тенденция на промяна има най-разнообразни проявления и отсъствието на живия Бог в делата на модерната епоха младият Хегел обозначава с думи: „Бог е мъртъв!”. Изразът става по-широко известен, когато го изказва Ницше към края на XIX в. „Не сте ли слушали за онзи безумен човек, който отишъл посред бял ден със запален фенер на пазара, като непрекъснато крещял: „Търся Бога! Търся Бога!”. Тъй като там се били насъбрали мнозина неверующи, виковете му събудили голям смях (...). Безумният човек се втурнал сред тълпата и пронизал всички с поглед: „Къде е отишъл Бог

ли? – извикал той. – Ще ви кажа. Ние го убихме – вие и аз! Всички ние сме неговите убийци”. „Бог е мъртъв! Бог ще остане мъртъв! Как да се успокоим, ние, убийците на всички убийци!” (Ницше 1994: (125) 122). Тези отделни изречения от фрагмента на Ницше са наистина разтърсващи и за вярващи, и за невярващи, към които се обръща „безумният човек”. Философският гений на Ницше е в едно с неговия литературен гений, което спомага, но и пречи за схващане на епохалното събитие. Не случайно друга голяма тема на Ницше е ресантиман, като акт на основата на загубилия смисъла си акт на любовта. Не случайно най-болезнена тема става тази за нихилизма. Но да се върнем към началото, което е в Ренесанса и в проекта на модерността.

Ницше казва „Ние го убихме – вие и аз! Всички ние сме неговите убийци”. Трудно е да се отгатне какво има предвид Ницше в случая под двата кода „ние” и „вие”. Можем да приемем, че убиец на Бога е човешката общност или обществото, в което и единствено в него, както казва още Аристотел, е мислим човекът. Това не означава да се полагат в една плоскост обществото и азът, не означава, че има сърце на обществото, както човекът има сърце, където е живият Бог и което Бог напуска, когато отделният човек го убие, щом угасне безусловната, небесната любов и на нейно място се възцарят други видове любов, страсти, чувства и емоции. В *Социална реалност и въображение* съм аргументирал обстойно раждането на *ренесансовата индивидуалност*, съблимваният израз на която е титанизмът. Възниква непознат по-рано феномен – феноменът на автономния индивид като личност. Когато папа Климент VII се обръща към Микеланжело да осъществи грандиозния стенопис „Страшният съд” в църквата „Св. Петър”, художникът гръзва да постави условието: никои да не се намесва в това, което той ще прави, гръзновение, немислимо в предходни времена. След това папата пожелал да види как върви работата и бил крайно смутен, тъй като стенописът оставял впечатление за хаос, имало неприлични, разголени тела и пр. Този сюжет в подробности е извънредно показателен и многозначителен. В средновековния свят човешкият индивид е в съзерцателно отношение към всемогъщия Бог. Титаничният ренесансов индивид (индивидуалност и личност) се преживява като *автономен* и има фактически претенция да заеме мястото на Бог (Фомев 1986: 225). Заглавието на една от главите на книгата е: „Смъртта на Бога и изгровото конструиране на социалния свят”. Ренесансът е *междувремие*. Светът на човека е парадоксален и гибелта в крайна сметка на изгово конструирания свят придава трагични обертонове на стремежите и амбициите на ренесансовия човек. Ренесансът е увертюра на епоха, която започва да се утвърждава, като заклемява „тъмното” Средновековие и религията като арсенал и хранителка на предразсъдъци. Въпросът е (загаден също в цитираната книга като главен въпрос) какво очаква човека, който е прокламирал смъртта на Бога и претендира да решава като автономен проблемите, пред които се изправя?

Една от най-ненавистните за Христос, който е любов, прояви на човеците е лицемерието. Ненавистна и осъдителна е лицемерната демонстрация на любов към Бога и към ближните; заг това лицемерие е порочната любов и някакви други измами и хитрости на самонадеяния човешки ум. Лицемерието може да е продиктувано от страх, пораждан от несигурност, страх от самотата и пр.

Без-душните религиозни ритуали не са спасение за този, който е убил по някакви причини Бог или чувствителността на автентичната любов, която не открива света като *ordo amoris*. Несигурността навреде, пред която се изправя модерният човек, го кара да търси опора в ритуала, но и в нещо, което някои като немско-британския социолог Ралф Дарендорф наричат „гражданска религия“. Не би трябвало да се създава впечатление, че през модерната епоха е настъпила наистина тотална секуларизация. Гражданската религия е странно самопризнание на човешкия разум, който в началото на модерната епоха, епохата след смъртта на Бога и провъзгласяване на автономията на човека, за своята ограниченост. Странно е, защото принципът е, че човешкият разум превъзхожда божествения разум, станал ненужен. В началото е фундаменталната и универсална формула, лийтмотивът на „освободеното от предрасъдъци“ човечество: *Всички хора се раждат свободни, равни по достойнство и права*. Лийтмотив е също, че всички хора са братя, че народите на човечеството без предрасъдъци са братски. Отделените от Църквата и религиите, светските права и демократични държави могат да подпомогнат повсеместната реализация на проекта на модерността. Пред човечеството е възможността на основата на човешкия разум и Просвещение, както казва Кант, да се възцари Вечен мир на земята. Това може да се разчита като претенция на „земния град“ да реализира в бъдеще „божия град“. Разбира се, че такива кодове и аналогии са станали неприемливи. Гражданската религия, за която става дума, включва всички непреходни ценности като основа на модерното общество и неговото благополучие. Хартата за универсалните права и свободи на човека е заимствала начала от Евангелието. Но трябва да се внимава с връзките и с аналозите. Важното е, че модерното общество и неговите членове (модерните хора) не могат без вяра, която е един вид философска, а не религиозна, макар да фигурира „религия“ в названието „гражданска религия“.

Модерната наука е напълно еманципирана от теологията, но тя се еманципира и от философията, която позитивните науки не признават повече за „царица на науките“. Разомагьосването на света, неукротимата рационализация и интелектуализация на човешките дейности и форми на обществен живот, в т.ч. медицинацията на обществото, са процеси с нарастващо господство над природата и създаване на артефактна действителност, чиито предели са фактически очертания на жизнения свят на човека. Всичко това изглежда да е триумф на автономията на човека и на първо място на човешкия интелект, който систематично, последователно и сякаш безнадежно маргинализира сърцето и перспективата на сърцето към света. Позитивната наука и основаната на нея техника не се интересуват и изобщо не е тяхна работа да се занимават със смисъла на живота и човека като личност; за тях човекът не е нищо повече от обект на анализ, както всички останали неща. Модерният и автономен човек се оказва „в стоманена клетка“. „Духът на капитализма“ преобразува света и го моделира по свой образ. „Материалните блага от този свят придобиха нарастваща и в крайна сметка такава непреодолима власт над човека, каквато не са имали никога преди това в историята.“ Породилият този нов свят дух „е отлетял от тази клетка – дали завинаги, това не знае никой. Във всеки случай победоносният капитализъм, откакто стъпва на механична основа, не се нуждае от неговата подкрепа. Дори ведрото настроение на лъчезарния му наслед-

ник, Просвещението, като че ли неотклонно гасне, а представата за „гълг в призиванието” витае над нашия живот като призрак на някогашните религиозни идеи. Където „изпълнението на призиванието” не може да бъде непосредствено обвързано с най-висшите духовни културни ценности – или където, обратно, то също и субективно не може да бъде преживяно просто като икономическа принуда, там индивидът днес най-често изобщо се отказва да го тълкува” (Вебер 2004:176). Рекапитулацията, която прави Вебер, е в унисон с тази на Ницше, на други мислители и хора на духа. Болезнен е въпросът за възможната алтернатива. Това, което се очертава като бъдеще, е още по-обезкуражаващо: „за последните „хора” на това културно развитие вероятно ще придобият истинност гумите: „Специалисти без гуша, бохеми без сърце: това нищожество си въобразява, че е постигнало недостиган преди това етап на човешко развитие” (Вебер 2004: 177). Прегвещава се участ на човека, каквато е тази на Бога. Този път може да се говори за епохално самоубийство на човека. Божествената амбиция на модерния човек не може да надскочи неговата крайност, която се превръща в неговия край (Фуко). „Смъртта на Бога и на последния човек са свързани помежду си: не е ли последният човек този, който известява, че е убил Бога, като по такъв начин поставя своя език, своята мисъл, своя смях в пространството на вече мъртвия Бог, представяйки се обаче също така като този, който е убил Бога и чието съществуване обхваща свободата и решението за това убийство?” (Фуко 1992: 512). Човекът се ражда исторически късно, едва тогава, когато убива Бога и се провъзгласява за автономен и самостоятелен, което става в епохата на Ренесанса – увертюрно – и в началото на модерната епоха, в перспективата на проекта на модерността, в която се вижда като всемогъща фигура. Човекът, разбира се, не се е появил отникъде: „можем лесно да си представим как е чакал в мрака в продължение на хилядолетия момента на просветление, в който накрая ще стане известен” (Фуко 1992: 414). Човекът ще излезне според поетичния израз на Фуко, „както изчезва в безграничността на морето образът, начертан на крайбрежния пясък” (Фуко 1992: 514).

Смъртта на Бога означава преди всичко, че за хората по причини, които бяха разисквани, Бог вече не е и не може да е обяснителен принцип на света, в който те се озовават. В модерния свят, както е добре известно, Църквата не отстъпва от своята мисия. Но през очите и през сърцето на Ницше опорочаването на християнството е непоносимо. Целият въпрос е този за автентичност срещу всички форми на лицемерие и фалш, ненавиждани повече от всичко от Христос, за когото същият този Ницше е изказал най-възнуващите думи на възхита. Изглежда, че най-дълбочинният въпрос е как да е активна безусловната любов в един тотално преобразен свят, какъвто е модерният свят, за да е базиран не на ресантиман, а на *ordo amoris*. Смъртта на човека означава, че за самите човеци човекът не е повече обяснителен принцип на света, в който са се озовали и в течение на около двеста години (според Фуко) или повече сами са създали и се е смятало, че принципът е валиден и дори несъмнен. Щом е настъпила смъртта на Човека, което определям като самоубийство в крайна сметка, то хората живеят в постчовешко общество.

В постчовешкото общество има социални мрежи, комуникации, социална система, вън от която са човешките индивиди, няма автор, има екипи и консорциуми от

екипи, анонимни отношения и връзки, които е безнадежно да бъдат проследени. Постчовешкото общество може да бъде описано като симулакруми, както прави Богрияр, и е безнадежно да се търсят „оригинали“, а автентичното е изчерпана фикция. Не-човеците изместват или са изместили хората. Интимността е убита от ненаситната публичност. Смисълът е колонизиран или изобщо заменен от функционалност. Хедонизмът е опустошил сърцето, пред което зеи́ва като че ли безгранична пустота, не безгънен кладенец, а пустота. Човекът е станал обект на позитивни науки, както други неща. Съвременната невронаука има страховити претенции. Една илюстрация. „Повече от гузина невротрансмитери като серотонин, допамин и норепинефрин контролират възбуждането на нервните синапси и предаването на сигнали през невроните към мозъка. Нивата на тези невротрансмитери и начинът на тяхното взаимодействие влияят непосредствено върху субективните усещания за благополучие, самоуважение, страх и т.н. Тяхното базисно ниво е подложено на влиянието на елементи, влизащи в отношение към обкръжението и до голяма степен свързани с онова, което наричаме личност“ (Фукуяма 2002: 66-67). Обезличаването превръща човека в един от не-хорещите, т.е. в нещо като интелигентна машина или „специалист без душа“, още повече щом дори съкровено душевните преживявания могат да бъдат изкуствено (химически и биохимически) произвеждани от безлична инстанция. Човекът в постчовешкото общество не е крайният човек от предродерната епоха, способен да избере Бога, който е любов, не е отдалечилият се от Бога модерен човек. И двата епохални типа предродници са били в сърцата си свободни да избират. Сега изглежда случаят да е коренно различен. Сърцето не е изпаднало в порок, а като че ли е поразено по непоправим начин и не може да бъде съдено нито като порочно, нито като непорочно, защото не е повече център, а инструмент и орган, както всички останали органи на човешкия индивид. Мрачна перспектива, по-мрачна, отколкото бихме могли да си въобразим. Не се ли обезсмисля в постчовешкото общество напълно въпросът за *ordo amoris*?

Въпросът е реторичен. Очевидно въпросът над всички въпроси се обезсмисля в перспективата на постчовешкото общество. В подобни ситуации е необходимо да обърнем погледа към най-дълбинното в човешкото съществуване. Човек има уникалната способност да повярва в това, което изглежда невъзможно или според Тертулиан абсурдно. Това е демаркацията между религиозната вяра, от една страна, и философската вяра, от друга страна. Да не се забравя, че безусловната любов, която може на някого да изглежда абсурдна, е обърната към отделното човешко съществуване, а не към човечеството, към обществото, към народ или каквато и да е колективност. Христос, за разлика от други божества, пророци, идеолози, демагози и пр., не е обещал рай на земята. Обещал е спасение на човека при каквито и да са обстоятелствата в земния му път. Така е необходимо да се гледа и на ситуацията на човека в постчовешкото общество.

На Разпятието са гледали по различни и полярно противоположни начини. В наше време представиха кръстната смърт на Исус като фактически отблъскваща чудовищна жестокост. Известно е на какви преследвания и изтезания са били подлагани първите християни и каква безнадежна безпросветност е превъзможвало ранното християнство. Средновековието е представяно по полярно

противоположни начини. Освен лъчезарна и наистина удивителна страна Средновековието има и мрачна страна – голяма част от човешките същества са тънели в скотско съществуване, което според мерките на модерната епоха е ужасно и абсолютно неприемливо. Модерната епоха не е белязана само и единствено с убийството на Бога, на което така силно акцентира Ницше. Има удивителни постижения на човека, на които със сигурност може да се каже, че няма как да не се е възрагвал Творецът. Не е нужно да се продължава този рег. Човешката история не е линейно развитие, какъвто предразсъдък е вкоренен и широко разпространен. Каквито и да са времената, с еднаква сила е необходима безусловната, Божията любов, която противостои на огнищата на омразата, които също не угасват. *Ordo amoris* е възобновяващ се проблем, доколкото този свят познава непредвиждани поврати. Но си заслужава да се повтори отново, че безусловната любов към Бог и ближните е наистина непобедима.

Необходимо е да се извлече още един важен извод. Категорийното и типологичното мислене са безценни и незаменяеми по хиляда причини. Но освен категория и тип има и екзистенция и екзистенциали. Много пъти беше повторено, че Божията любов е към отделния човек, а не към човека изобщо. С безусловна любов отговаря и дарява на ближния същият този конкретен човек, който е съ-отговорен.

Литература:

- Августин, Аврелий. 2001. За истинската религия. Аврелий Августин. Малки трактати. Изд. ЛИК, София.
- Августин, Аврелий (Блажени). 1993а. За природата на гобротото. За богатостта и свободата на волята. ЕТ „София Ангелова”. Гл. XVIII, София.
- Августин, Свети Аврелий. 1993. Изповеди. Народна култура, София.
- Библия. 1982. Изд. Св. синод на Българската църква, София.
- Вебер, Макс. 2004. Протестантската етика и духът на капитализма. Просвета, София.
- Кант, Имануел. 1977. Към вечния мир. Философски проект. Изд. на БАН, София.
- Ницше, Фридрих. 1994. Веселата наука. УИ „Св. Климент Охридски”, София.
- Паскал, Блез. 1978. Мисли. Наука и изкуство, София.
- Фотев, Георги. 1986. Социална реалност и въображение. Социологическо изследване върху Ренесанса. Наука и изкуство, София.
- Фотев, Георги. 2004. Диалогична социология. Изток-Запад, София.
- Фотев, Георги. 2009. Ценности срещу безпорядък. Изток-Запад, София.
- Фотев, Георги. 2012. Сфери на ценностите. Изд. на НБУ, София.
- Фуко, Мишел. 1992. Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки. Наука и изкуство, София.
- Фукуяма, Франсис. 2002. Нашето постчовешко бъдеще. Обсигуан, София.
- Шелер, Макс. 2007. Нормативно и дескриптивно значение на „*ordo amoris*”. Философският ерос. Големите текстове на платоническата любов. Съст. Л. Денкова. Рива, София.
- Baudrillard, Jean. 2008. *Simulacres et simulation*. Galilee, Paris.
- Saint Augustine. 1988. *The City of God against the Pagans in seven volumes, III books VIII-XI; vol. IV Books XII-XV*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London.
- William Heinemann LTD, 1988.

Проф. Александър Шурбанов (1941) е завършил английска филология в СУ, където преподава от 1972 г. Бил е лектор в Лондонския университет, в Калифорнийския университет в Лос Анджелис, в университета в Олбани, щата Ню Йорк, и в много други университети. Крупен изследовател на английската литература. Автор е на книгите: *Ренесансовият хуманизъм и лириката на Шекспир* (София, 1980), *Между патоса и иронията: Кристофър Марлоу и зараждането на ренесансовата драма* (София, 1992), *Преводна рецепция на европейската литература в България: Английска литература* (съсъставител и автор) (София, 2000), *Painting Shakespeare Red: An East-European Appropriation* (в съавторство) (Ню Йорк & Лондон, 2001), *Поетика на Английския ренесанс* (София, 2002). Александър Шурбанов е автор на осем стихосбирки и на четири тома с художествена проза. Той е един от най-крупните български преводачи. Сред най-важните му преводи са четирите велики трагедии на Шекспир, *Кентърбърийски разкази* на Чосър, *Изгубеният рай* на Милтън, *Гертруда и Клавдий* на Ънгайк. В негова чест и по случай седемдесетата му годишнина бе издаден сборникът *Reading, Translation, Rewriting. Essays in Honour of Alexander Shurbanov* (София, 2013).

Александър Шурбанов

НЕЗЕМНИЯТ ДУХ И НИЕ

ВЯРНО е, че Римската империя като гържавна организация в началото оказва задържачо и потискащо въздействие върху зародилото се в нейните предели и считано за подгривно християнско учение. И все пак именно възникването на християнството вътре в империята – по ирония на съдбата – се превръща в неговия исторически шанс. Огромната имперска територия дава възможност на идеята, а и на нейната организационна материализация да се разпространи в такива широки граници, каквито една мозайка от разпокъсани самостоятелни гържавици би направила немислими. Сравнително свободното движение на хора е осигурило експанзията на новата вяра върху цялата тази площ. А когато империята осъзнава ползата, която може да извлече от нея, превръщайки я след известно префасониране в гържавна идеология, тя ѝ предоставя с готовност всички свои административни ресурси, за да я разгърне до пълния ѝ потенциал.

Нещо, което може би представлява дори по-съществен принос на империята за това развитие, е, че нейната безкрайна пъстрота от етноси и традиции, подчинени на един общ гържавен закон и ред, още с идването на Христос – и във все по-голяма степен през следващите векове – разтваря племенната юдейска религия във всечовешка, превръщайки бога – защитник на избрания народ от семето на Авраам, в Бог на всички хора, независимо от род и раса. Така за Римската

империя можем да мислим вече не само като за механизъм за израстването на една универсална, световна религия, а и като за неин генератор – едновременно и модел, и хранителна среда.

НЕ ЗНАМ дали граматичното житие на Христос, така както ни го излагат евангелистите, е исторически достоверно, но то е със сигурност една от най-значителните философски притчи за световната история. В несъвършената човешка природа незнайно откъде отново и отново се заселва един неземан дух, едно божествено присъствие, което не търпи робството, насилието, лъжата, компромиса. И във всеки век, във всяко поколение този пришелец от небесата бива пленяван, бит и оплюван, изтезаван и разпъван на кръст. Страданията му – страстите Христови – са безкрайни, но той е безсмъртен и неизменно възкръсва над тях, за да приеме нови, още по-тежки страдания. И с тази своя безпримерна саможертва носи избавление на човешкия род, който без нея би потънал завинаги в адския мрак на животинското.

КОГАТО МИСЛЯ за учението на Христос, не преставам да се чужда откъде – сред грубото варварство на старозаветния Близък изток, в който всяко племе има свой ревнив и отмъстителен бог закрилник с неизменния девиз „око за око, зъб за зъб“ – откъде в тази жестоко примитивна среда се е пръкнало едно тъй благородно примирение и непротивене на злото, една толкова безгранична обич и съчувствие към другия, такава великодушна и безкористна самопожертвувателност, такава готовност за опрощаване на чуждата вина и за доброволно поемане на изкуплението върху собствените рамене – и накрая, накрая как тази безпределна отстъпчивост и мекушавост (обръщане на другата страна и пр.) е прераснала в безкомпромисно суровото възмездие на Страшния съд. Как е възможно нежният гългокос младеж, коленичил пред учениците си с пешкир на рамо, за да измие нозете им, изпосталелият мъченик, прикован с налбантски гвоздеи към кръстното дърво между двамата разбойници, да е единосъщнен с онзи властен покорител на мирозданието, който слиза с титанични стъпки от небесата на Микеланджеловата Сикстинска капела, за да въздаде гългоотлаганата отплата на всички грешници и всички праведници в този изтерзан от неправдата свят? Нима онзи, който каза „Обичайте враговете си“, изрече и другото: „Не мир дойдох да донеса, а меч“? Той ли е и агнето, и тигърът? И ще се намери ли смъртен, който без колебание да заяви: „Аз го познавам“?

НЯМА СЪМНЕНИЕ, че преди около две хиляди години Божия Дух е слязъл във варварска Галилея, за да преобрази завинаги историята на човешкия род. За индивидуалното съзнание остава единствено да реши дали да тълкува това епохално събитие като факт или като метафора.

АКО МОЖЕ да се говори за ценности в животинското царство, най-високата ценност там очевидно е силата. Въз основа на нея се изгражда цялата йерархия на световния зверилник. При човека обаче на известна степен в развитието на неговото обществено съзнание ценностният градеж прогължава нагоре.

По-високо от силата се издига идеята за справедливостта. (Защото възниква новото за света убеждение, че слабите не бива да бъдат стъпквани само защото, че им липсва сила.)

Над справедливостта впоследствие се извисява милосърдието. (Защото справедливостта може да се окаже и жестока към провинилия се, но не и милосърдието.)

И накрая, над милосърдието се възцарява любовта. (Защото милосърдието може да бъде и безлично, абстрактно, но любовта – никога. Милосърдието може и да отстъпи пред бунта на силата, но любовта за нищо на света няма да изостави своите.)

Над любовта не може да има нищо. Затова, човеци, склонете глави пред християнството, което единствено сред земните религии и философии е открило сърцевинната истина за вашето битие с гумите „Бог е любов”.

КАКВОТО и да твърдят агентите на политическата коректност, ислямът и християнството не могат да се третират като религии, заслужаващи еднакво уважение. Едната от тях е основана от морален учител, а другата – от военачалник. Оттам и храмовете им имат различно посвещение. Християнските църкви носят имената на светци и мъченици. Мюсюлманските джамии най-често се наричат на пълководци и главорези. В едната вяра има свято убийство, което се награждава с вечно райско блаженство; в другата всяко отнемане на човешки живот се наказва с вечни мъки в преизподнята. Разбира се, историята на християнството, за жалост, не е лишена от кръвопролития и жестокости, но те са извършвани не поради учението, а въпреки него.

БОГЪТ, който търпеливо гради своя (макар и несъвършен) храм „мен в сърцето и душата”, е добър, любящ и милостив. Той и на нравката път сторва. Но аз не знам дали това е Богът на цялата вселена. Понякога си мисля, че вероятно не е.

Стъписвам се пред гревните пирамиди на ацтеките. Богът, на когото те са се кланяли, е кръвожадно чудовище. Той е изисквал на върха на тези пирамиди да му поднасят в жертва туптящите още сърца на обречени човешки същества. Самата мисъл ме кара да потръпна.

Но разбира се, казвам си, това не е бил Богът, а неговата противоположност,

Анти-Богът, когото сме свикнали да наричаме Сатана и който толкова често в човешката история се е представял пред наивните за истинския Бог, за да ги накара да му се дивят и да му служат. И да утоляват жаждата му за кръв.

Най-отличителната черта на Анти-Бога е неговата вечно незадоволена мания за величие. Нея той налага повече от всичко останало като свой образ в съзнанието на богомолците си и ги подбужда да я въплътят във всяко нещо, което му посвещават – най-вече в храмовете, които му издигат. Между тях са и пирамидите на ацтеките със своята напращава импозантност.

Истинският Бог няма нужда да бъде величан – той не изпитва съмнение в своята божественост, нито копнеж да заеме нечие чуждо място, тъй като сам е центърът на битието. Той не иска от поклонниците си нищо друго, освен да му помогнат да съгради своя невидим храм в сърцата им и по-точно в онова тяхно ъгълче, където не влиза нищо нечисто и низко.

Но тъй като човешкото сърце е несъвършено и за всеки свой порив се нуждае от подкрепата на сетивата, истинският Бог се съгласява да удовлетвори тази нужда. Той приема (макар и неохотно) да го изобразяват и прославят с материални построения, които да напомнят физически за неговата духовна недостижимост.

И тук възниква проблемът: как да различим храмовете на Бога от храмовете на Анти-Бога? Нали и едните, и другите са толкова величествени? Единственият начин да постигнем това, е като ги сравним с храма, който е в сърцето ни – стига да е започнал градежът му. Тогава разликата ще се открие.

А може ли тази разлика да се опише с думи? Може – донякъде. И двата вида храмове са величествени, но в едните величието е спокойно и уверено, в другите то е напрегнато и воинствено, защото е несигурно в себе си – като всяко подражание. Извън манията за величие Анти-Богът не може да внуши на своите нищо друго.

Но нали в неговите храмове често откриваме и красота, и изящество, чиито корени могат да тръгват единствено от любовта? Отговорът е прост. Тези съвършенства не произхождат от почитания лъжлив Бог, а от истинския, който (макар и неразпознат) винаги има свое кътче в сърцето на кой да е богомолец (и строител на храмове).

Оттам, отвътре той набира сили – силите на любовта и красотата, които са само негови. И с тях малко по малко превзема всичко, дори храмовете на своя отчаян завистник и подражател. Защото без сам да разбира, със самото си преклонение богомолецът строител започва да служи не на онзи, когото назовава, а на другия (макар и още безименен), който вече е преизпълнил сърцето му не със стръв, а с радост.

Затова, когато застанем пред пирамидите на ацтеките, ние се захласваме от една мълчалива, но титанична борба на боговете, в която Истинският със своята спокойна и прекрасна мощ успява да завладее пред очите ни самия храм на

лъжливия. Както ни е обещал, че някой ден ще завладее целия свят.

ВЕРОЯТНО НИКОГА няма да проумеем докрай неведомите Божи пътища към човека. Защо Всеблагият допуска злото в своя свят? Защо Всемиловичивият и Правдивият приема като свои неотменни гости нещастията и неправдата? Защо Съвършеният се примирява с несъвършенството? Сигурно отговорът на тези мъчителни въпроси ще продължи да се отдръпва от нас отвъд чертите на съществуването. Но ако искаме да се приближим максимално до вечната загадка, може би ще е добре да се възгледаме в работата на писателя като най-голямо приближение до Божията дейтелност в обозримото от нас битие. Нали и него още от гревността величат със същото име – творец!

Когато творецът се заеме със своето дело, той е облаган от една неустоима енергия, концентрирана в някаква първоначална идея като основа на създаването. Някакви образи са добили реалност в съзнанието му, някакъв сюжет се е разгърнал около тях и се е конкретизирал в поредица от събития. Творецът държи нишките на цялото това утрешно мироздание в себе си и всяко бъдещо развитие сякаш зависи изцяло от неговия предварителен план и от постоянството на волята му.

Но ето че в процеса на работата сюжетът започва малко по малко да добива своя собствена логика на развитие, измъква се от рамките на предначертаното, усложнява се по непредвидени начини, потича по непроверени русла и поставя пред твореца неочаквани проблеми за разрешение. Персонажите също се измъкват от опеката на своя създател, обрастват с допълнителни, незапланирани характерни черти, изненадват породилото ги съзнание с непредписани от него пориви, намерения и постъпки. Новосъздаденият свят продължава да бъде в ръцете на твореца, продължава да черпи съществуването си от неговата същност, но все повече се бунтува, подтикван от някакъв неотменен стремеж към вътрешна самостоятелност. И творецът разбира, че ако потисне този стремеж, ако задуши тази самостоятелност в люлката ѝ, само ще умъртви собственото си творение. Не му остава нищо друго, освен да се примири с неговата относителна свобода и да се опитва да го контролира, без да изкривява природата му. С всичките негови недостатъци. Ако иска създаденото от него да живее...

Такова едно тълкование сякаш отменя изключителността на Твореца, неговото всемогъщество, приравнява го със създаванията му. Но не е ли тъкмо това основният закон на всяко творение – творецът да прелее в сътвореното част от своята суверенност, за да му даде сила за живот?

ОБИЧАМ настелните иконки на Лука Янко. В тях има нещо апокрифно – нещо, което няма да ги допусне до олтарния иконостас, но не ще ги лиши от място в притвора на някоя от старите нашенски църквички. Самият им колорит, пред-

почитанието към меко-синьото и бялото ги прави някак неканонични, домашни и ги сродява с традиционните цветове на тези простички, но толкова приветливи постройки. Най-чаровното в тях обаче са фигурите и начинът, по който са представени.

От няколко гена непрекъснато е пред очите ми това изображение на Божията майка с младенеца. Богородица – като в българския фолклор – е цялата кротост и милосърдие. Прихванала с една ръка малкия Христос, който е сигнал в скута ѝ, другата тя е положила смирено на гърдите си. А лицето ѝ е склонено към детето и очите гледат с молитвено упование там наголу, към света, из който ще поеме по пътя на своя подвиг и своето изпитание роденият от нея, но непренадлежащ ней богочовек.

Самият младенец, макар и още невръстен, е въплъщение на мъжествена решителност. Телцето му е изпънато, пред сърцето си той държи като рицарско оръжие кръста, а очите му са извърнати нагоре, към небето, от което е изпратен и към което ще тръгне да се завръща по трънливия земен път.

Майка и син, в този миг те двамата са все още едно цяло. И не успял да проумея докрай енигмата на Светата Троица, аз усещам с цялото си същество: пред мене е един друг, много по-разбираем божествен символ, този на Светата Двоица, върху която се крепи човешкият свят. В това двуединство е безкрайната майчина любов, която единствена прави живота поносим, но и излезлият из нея устрем към нещо по-високо и по-достойно от този живот, нещо, за което и смъртта не е прекомерна цена.

И тъй, човешкият поглед се спуска наголу, прегръща и сгрява целия свят, но оттам се възвема право нагоре, към небесата. И в това негово уж противоречиво, а всъщност единно и плавно като птичи полет движение като в свещена емблема се съдържа цялата истина за битието.

ИСТОРИЯТА, пък дори и ограниченият жизнен опит на отделния индивид показва, че политическите режими са много по-краткотрайни от страната, в която възникват и изчезват, колкото и да се мъчат да се отъждествят с нея. Затова далеч по-разумно е да се служи не на една или друга власт, а на страната като цяло. Но понеже и страните не са вечни, още по-добре е да се служи не на отделна нация, а на човечеството. Най-мъдрите обаче разбират, че и самото човечество е крайно и не може да бъде достатъчно оправдание за неповторимия човешки живот. Те знаят, че има една-единствена достойна и непреходна служба – службата на Бога. Малцина дори измежду тях се оказват годни за тази служба. Някои от техните имена се помнят и почитат с благоговение от поколенията. Други никои не е чувал. Но какво значение има това? Нали те се водят в друга ведомост?

КАКВОТО и да мислим за духovenството, трябва да се признае, че ако не винаги с делата си, то поне с думите си е допринесло не малко за налагането на някакъв цивилизован начин на живот в големите човешки скупчвания на нашия свят. В продължение на векове с обещания, заплахи, увещания то е успяло да ни отдалечи от дивото състояние и да направи съвместното ни съществуване малко по-поносимо. Не е необходимо да сме вярващи, за да осъзнаем и оценим това.

ТОЛКОВА РАДИКАЛНО ни изглежда днес от разстоянието на времето новаторството на първите ренесансови художници, че сме склонни да ги сметнем за бунтари и революционери срещу вековния гнет на църковната живопис и едва ли не да ги обявим за богоборци. Когато сравняваме образите, изписани от Чимабуе и Джото, а и на безименния Боянски майстор с онова, което ги предхожда и украсява олтари и иконостаси из цяла Византия, веднага се хвърлят на очи индивидуалните черти на техните светци. Сякаш изведнъж – след безкрайното мъртвило на религиозните условности – сме встъпили в лъчезарния свят на живия живот, от застиналата традиционна иконография сме преминали към вълнуващото разнообразие на действителността, от една чужда и непонятна минала епоха сме се пренесли в познатото ни днешно време и сме разпознали в предходниците си сродни човешки същества.

Много от тези впечатления и чувства са разбираеми и оправдани и все пак, струва ми се, преломът от византийския канон към новия хуманизъм на Възраждането не е жест на отхвърляне, а опит за обновление и разширяване. Досега образите на светите мъже и жени от християнския пантеон, като се започне от Иисус, Дева Мария, Иоан Кръстител, апостолите и евангелистите, та до най-новите мъченици на вярата, са се представяли в задължителни замръзнали форми, не като живи човешки лица, а като установени графични знаци за определени идеи – нещо подобно на иероглифното писмо. Сега обаче те започват постепенно да се раздвижват и оживяват. Новите художници искат да покажат на паството в храма, към което и сами принадлежат, че тези светци не са далечни безплътни абстракции, а реални хора като тях, че цялата библейска и световна история е истина, конкретна и жива, пробила си път през страданията и тържествата на едно пътуващо към Бога многолико човечество. Религията чрез тяхното изкуство престава да е непонятна и плашеща и губи осезаема плът. Така иска новото време, времето на занаятчиите и търговците, пътешествениците и авантюристите, чието битие ги е научило да се осланят преди всичко на сетивата и да обвързват с тях и бляновете, и вярата си.

Само че тази промяна води и до неочаквани, но необходими последици. Единните и неизменни досега образи на църковните светци се разпияват в безброй различни лица – всяко дошло от индивидуалния жизнен опит и преобразуващото го въображение на съответния художник. Между светите девы на фра Липо Липи, Рафаел и Леонардо, Джовани Белини, Кранх и Ван Айк има твърде малко

общо. Доскорошната *notre dame* се е разроила на безброй ма-гони. И в това разпръскване, в това разбиране на предишното единство завинаги се изгубва чувството за сигурност, за безусловна обективност на отвъдното. Досегашното божествено послание е заместено от индивидуалната догадка, коренът на вярата е изтръгнат от мистичния вечен център на вселената и пресажен в безброй нетрайни сърца и умове. Това преместване е разклатило по непрегвигим начин за векове напред устоите на Църквата и религията. Но не защото някой антихрист е пожелал такава промяна, а защото самият ход на времето е прокарал този път – пътя към нашата объркана и вълнуваща полицентрична човешка епоха.

ДОСКОРО – векове наред, ако пътникът погледнеше към някой загаващ се в далечината град, щеше да види над покривите му да стърчи Христовият кръст – знакът на нашата вяра в съществуването на нещо по-възвишено и по-трайно от нас, към което могат да се стремят душите ни. Днес хорските покриви са се вдигнали високо над Божия храм и кръстът, който го увенчава, се скрива под тях. Но нещо ново щръква над покривите – нещо, напомнящо отдалече на кръста, но отблизо разкриващо твърде различната си и доста по-несиметрична форма – антената на мобилните телефони. За разлика от кръста тя не тегли душите на хората към някаква невидима вечност, а впряга невидимите сили, които ни заобикалят, в услуга на нашето непрестанно многоглазно и най-често твърде безсмислено взаимно общуване. Без бог, без господар, както е възкликнал поетът. Най-сетне ние сме се еманципирали. Като деца, избягали от къщи и хукнали по пътищата. Дано сме си самостоятелни! Над нас – от всички страни – се извисяват символите на нашата нова вяра, която е всъщност безверие. Пък и те самите не са символи, а инструменти, оръдия.

ДВАМА ДУШИ – клекнали един до друг, опрели гърбове о стената на гарата, с лица срещу изгряващото слънце, с ръце, вдигнати към лицата им. В първия момент решавам, че са се отдали на утринната си молитва. Когато ги доближавам, откривам, че просто говорят по мобилните си телефони. Всяко време – със своите ритуали. Денят може да започне.

ОСЕМНАЙСЕТИ ВЕК – Векът на разума, на най-добрия от всички възможни светове! И тъкмо в тази епоха работят Суифт, г-р Джонсън, Русо, Гоя. Почти няма голям творец или мислител, който да не е луд или на границата на лудостта. Изглежда човешката природа не може да понесе пренапрягането на оптимизма по-леко, отколкото това на песимизма.

КАКВО Е ЧОВЕКЪТ – оплешивяло животно или паднал ангел? И в двата случая той е оцетен и отлъчен. В сърцето му тлее неясен спомен за някаква извечна загуба, една тъпа неотслабваща болка, една зееща рана – като следа от нещо, изтръгнато из корен.

СПОНТАННИЯТ ЧОВЕК, казват, бил по-симпатичен. И това е така – защото спонтанното поведение изключва гвуличието, коварството. Но в едно що-годе развито общество спонтанността на емоциите и поривите все пак си има граници. Ако пътуваме, да речем, в купето с привлекателна млада дама и един от спътниците, който е по-спонтанен от останалите, внезапно се хвърли върху нея и започне да разкъсва и без това оскъдните ѝ грешки, трябва ли да му ръкопляскаме и да го обявим за единствения автентичен човек между нас? Цивилизацията е нещо повече от лицемерие. Тя е възможност за живот различен и по-сложен, но и по-удовлетворителен от животинския.

ТАЗИ НОЩ сякаш за първи път видях Луната такава, каквато тя е в действителност. Имаше пълно лунно затъмнение. Сянката на Земята постепенно покри нейната вечна спътница, но не я сля напълно със заобикалящия я мрак, а я остави да мъжди. Взех бинокъла и го насочих нататък. И изведнъж пред мене изплава едно голямо сиво-червеникаво кълбо. Именно кълбо – матово и обло, а не онзи златистосветъл, плосък като жълтица кръг, който сме свикнали да виждаме на нощното небе. Не можех да откъсна очи от него. И гледайки към това кълбо, аз имах чувството, че за първи път в живота си виждам космоса – плашещите безкрайни пространства на Паскал, сред които сме захвърлени по нечия необяснима воля или приумица.

С НАПРЕДВАНЕТО на възрастта усещам как дните, месеците, сезоните, годините започват да се превъртат все по-бързо. Времето ускорява хода си като излитаща космическа ракета – готви се да прекосява необята на вечността.

НИЕ ВСИЧКИ сме осъдени на смърт по рождение. Затова се и наричаме така – смъртни. Но присъдите ни, макар и еднакви, се изпълняват по различни начини и в непредвидими срокове. Никой не е прочел присъдата, нито е разяснил вината ни. Отнето ни е правото както на защита, така и на обжалване. Но нима бихме могли да се защитаваме или да обжалваме присъдата си, след като знаем, че тя е справедлива? Вътре в нас ясно и недвусмислено са записани законите, по които би трябвало да живеем, а ние ги нарушаваме всекидневно. Болезненото съзнание за тази наша непреодолима престъпност и натрупващите се с години

ните жестоки изтезания на плътта ни карат да се молим за по-скорошното изпълнение на присъдата и да очакваме екзекуцията като избавление. Избавление, което не спира да ни плаши.

ГОЛЕМИЯТ СТУД нахлува в края на есента със северния вятър. Разтърсва оголените клони на гърветата, фучи през оградите и между стените на къщите, кара вратите да трополят и зъбите да тракат, нахълтва в най-вътрешните стаи на хорските домове и в прогнилите кости на стареца. Костите внезапно усещат нетърпима болка и старецът, за да се опази от студа, се увива във все повече грехи, одеяла и всевъзможни гриви, които успее да намери из къщните сандъци. Но студът пронизва всичките тези жалки брони и отново загризва костите му. Скоро той ще проникне и в кръвта му, за да угаси вече изтпяващата жарава на някогашните пожари на страсти и желаня. Ще угасне с тях и краткото пиршество на багри, звуци, аромати, вкусове и докосвания, което е изглеждало като гар завинаги. Тялото на стареца ще се изпълне от пожълтелите пръсти на краката до изострените черти на лицето и ще се превърне в свое въсечно подобие – отдалечено от всичко живо, чуждо и загадъчно като космоса, в който се завръща.

НАПОСЛЕДЪК не виждам моя стар познайник да минава с колелото си покрай нас на път за парка и да се ядосва на паркираните по тротоара коли, задето пречат на плавното му придвижване. Тогава му се чудех защо си хаби нервите, вместо да се радва, че и на тази напреднала възраст все още успява да върти педалите и да усеща милувките на вятъра по лицето си. Днес аз вървя пешком по неговия маршрут и се улавям, че час по час си мърморя наум, щом ми се наложи да заобиколя някой от огромните покачени пред мен джипове. Това ми припомня стария колездъгач, когото толкова отдавна не съм виждал, че сигурно проблемът за него вече не съществува. Колко лесно забравяме, казвам си, че всичките ни несгоди рано или късно се разрешават от само себе си.

НЕ ОБИЧАМ да оставям работата си за последния момент. Може срокът, който са ми отпуснали, да не е безобразно кратък. Друг би гледал на всичко това със спокойствие и не би прибързвал. Но аз усещам нуждата да започна час по-скоро. Защото знам, че не мога да разчитам на бъдещето. То може да изглежда просторно, а изведнъж да се окаже силно съкратено поради някакво непредвидено обстоятелство.

Отбелязвам на своята Хамлетова плоча вътре в себе си, че човек не разполага с бъдещето си, защото то е хипотетично. Но като се замислим, човек не разполага и с миналото си. Не защото е хипотетично – то вече се е случило по точно определен начин и е било съвсем реално. Но там е именно проблемът – в глагол-

ното време. Било е, вече не е и никога няма да бъде. В крайна сметка миналото се оказва също толкова имагинерно, колкото и бъдещето. От него наистина са останали някакви следи – спомени, документи, снимки, записки, но самото то си е отишло завинаги. Нито можеш да го видиш, нито да го чуеш, нито да го пипнеш – особено това последното, да го пипнеш.

И къде съществуваме ние тогава? Единствено в този летлив настоящ момент – сега! – на острия ръб между двете пропасти на миналото отзад и бъдещето отпред, който е като Кончето на Пирин, но непрекъснато се мести все по-нататък, все по-нататък. По-точно ще е да го сравним с гребена на вълна, която се носи към широкия океански бряг, а ние сърфираме върху нея. И трябва едновременно да изпълваме всичките си мускули, да балансираме като ходещи по жица циркови артисти, но и да се радваме, че сме още там, в летящия миг – над водата, във въздуха и под слънцето. И да се смеем с целия обем на гробовете си. Защото сме живи. Още за малко. Между двете бездни на миналото и бъдещето. Върху самия разпенен гребен на шеметно носещата се към брега вълна.

КОГАТО СЪНУВАШ близките си, любими хора двайсет-трийсет години след смъртта им, сякаш са около теб и никога не си се разделял с тях, как става така, че нито за миг не се сещаш за истината? Нали умът, който сънува, е същият онзи, който те ръководи и в будно състояние? Как и защо той изцяло изключва, изтрива от себе си уж безвъзвратно отминалото време? Или времето не е просто някакво допълнително, четвърто измерение на битието ни, а само по себе си представлява едно многоизмерно пространство с безброй посоки, които само сънят може да отвори и които остават фатално недостъпни за нас в плоското ни, еднопосочно наяве?

ЗА РАЖДАНЕТО и смъртта сме свикнали да мислим като за два противоположни прехода – начало и край на съществуването. И не обръщаме внимание на това колко поразително е сходството между тях.

Преди всичко, раждането е също своего рода смърт, защото то е край на една завършена фаза на битието. Всичко започва с това, че в плодната утроба попада семето на живота. И в тази благодатна сфера, в средата на нейните милващи и хранещи води се подхваща развитието на зародиша. За човека то продължава девет месеца – ни повече, ни по-малко. Всяко насилствено съкращаване или удължаване на този период води до окончателна смърт, до необратим край на съществуването.

Ако обаче периодът бъде завършен благополучно, зародишът е готов да се раздели с досегашния си начин на съществуване, за да премине в друг, по-висш. Той не разбира това. Само усеща, че му е тясно в госкоро удобната и ласкава утроба, че тя вече трудно го побира и сякаш се опитва да го изхвърли навън от

себе си, в непознатото и страшното. Колкото и да се съпротивлява на тази необходимост, в един съдбовен миг той е принуден да ѝ се подчини. Нещо се разкъсва, нещо се излива, нещо се устремява навън. И самият той полита в празното и студено пространство на великата неизвестност. И нещо режещо и безпощадно нахлува вътре в него, изпълва го до пръсване с непоносима болка. И той напъва всичките си сили да го изтласка от себе си, да се отърве от него. Защото усеща, че това е смъртта, а още не знае, че то е и животът. И така пронизва чуждото празно пространство с първия си поздрав, който всъщност е отчаян и сърцераздирателен писък.

Сега вече зародишът не е зародиш, а живо дете. Човек. Постепенно той се успокоява и приема новата си среда не като враждебна и смъртоносна, а като също така милваща и хранеща, както и предишната. А дори може би и по-приятна от нея с този си опиянителен простор на въздуха, сменил по-сковаващия елемент на водата. Едно по едно се отварят сетивата му и всяко от тях установява своя специфична връзка с тази среда. Връзките стават все повече и все по-яки. И детето вече не помни, че доскоро разчиташе на една-единствена пълна връв.

Неусетно вътре в малкото, все още оформящо се телце започва да расте и нещо друго, което е по-живо и по-действително от всичките негови движения и пориви, изразява себе си във всяко от тях, но винаги остава скрито и невидимо. Ще го нарекат „разум“, „съзнание“, „душа“. И никои не ще може да каже със сигурност кога и как семето на този нов зародиш е попаднало в тялото, дали то е било в него още в майчината утроба като образ в образа, или едва по-късно е прелетяло отнякъде, как постепенно се е развило и е проникнало във всяко пръстче и косъмче, във всеки жест и гума. Ще усещаме само, че неназовимото е там вътре временно и че един ден ще си отиде безвъзвратно. И това ще ни се види страшно.

Колко удобно е в тази обширна и гостоприемна нова утроба, затворена в лъчезарната сфера на небето, изпълнена с ласките на животворния въздух! Ние не искаме да се разделяме с нея, боим се, че навън ни чака голямата празнота на небитието. Боим се, но не можем да предотвратим края. Рано или късно той настъпва за всеки от нас. И нашата втора утроба ни изхвърля от себе си по същия начин, както и първата. Нещо се разкъсва, нещо се излива, нещо се устремява навън. И ние политаме натам. И нещо чуждо се врязва вътре в нас. И ние изплакваме отчаяно и сърцераздирателно. Това е викът от страшната болка на смъртта. Но не е ли то и пръв поздрав към предстоящото? Дали онова, което така остро сме усетили като смърт (по-страшна от първата, защото са се скъсали много повече пълни върви), не е заедно с това и живот (или по-точно форма на съществуването още по-истинска, по-голяма и по-свободна от досегашната)? И дали новата ни среда няма да се окаже стократно по-милваща и хранеща от всичко, което сме можели да си представим? Дали нейната стихия няма да е толкова по-ефирна от въздуха, колкото той беше от водата?

Но веднъж преминали междата, ще помним ли предишното си земно битие? Няма

ли да ни се струва, че животът едва сега започва и че сме дошли от нищото, както беше след предишното ни, телесно раждане? И най-главното: как да знаем кога узрява душата за своята смърт-рождение? Кога се навършват деветте месеца на нейното „утробно“ развитие? Нима естественият процес изисква сетивата да започнат да отпадат, а умът да се предаде, да изтънеят докрай връзките със света, за да могат с един удар да бъдат разтрогнати? Нима тъкмо в годините на старческата немощ и слабоумие душата достига зрялост за действителното си раждане? Нима в неугавостта на тялото е нейната сила? И тогава наказание на съдбата ли е да загинеш в разцвета на физическите си и умствени сили? Или са прави древните, когато казват: „Боговете прибират рано ония, които обичат“?

Тези въпроси са осъдени да останат без отговор, докато разчитаме на ограничения си от небесната сфера земен ум за окончателната истина. Може би разрешението на нашите страхове е в гумите на един от Шекспировите страдалци: „Готовността е всичко“. Ако иска да се хвърли в смъртта-смърт, човек по всяко време може сам да избере раздялата със съществуването, но смъртта-раждане не е оставена в неговите ръце. И той може да спомогне за тържеството на нейното велико тайнство единствено чрез търпението си.

УСТРЕМЕНИТЕ към смъртта европейци пътуват към Швейцария за услугите на евтаназията; индийците се стичат във Варанаси, за да се разпилеят във водите на Ганг. Европейците предприемат това последно странстване, за да се избавят от нетърпимите мъки на живота; индийците – за да се влеят във вечността. Европейците го правят със свито сърце и със скърцане на зъби; индийците – с блажена усмивка.

ОТБИВАМ СЕ на гроба на моите родители, за да запаля свещица за паметта им. Това е вече всичко, което мога да им дам. На тях, които ми дадоха всичко.

Тук е мястото, където за последен път видях онова, което беше тленно у тях. И го предадох на земята. Защото тя си го позна и си го поиска.

Нетленното остана в душата ми. И в небесния рай. То е раят в душата ми.

Запалвам тази свещ и през ключалката на пламъчето ѝ надниквам в неземната светлина, която е тяхното вечно жилище.

Не виждам образите им, но знам, че те са не по-малко прекрасни, отколкото когато бяха тук, и се моля, когато най-сетне и аз оставам на това място тленните си очи, тези образи да изгреят пред мен и да ме повежат по онзи непознат път, пред който непораслата ми гуша все още тръпне.

ВЛАКЪТ се движи през разбуждащото се поле. Сякаш се мъчи да проникне в същността на този загадъчен свят. Горите още тъмнеят в тежка грямка. Но там, където се отваря хоризонтът, става все по-светло. Къщите се отделят една от друга, размърдват се, макар прозорците им още да не са прогледнали. И внезапно, насред тях, направо към небето се извисява някоя църква – осветена и празнична. Хората са се погрижили да построят покрив над главите си, за да ги пази от дъжда и вятъра, но са чувствали, че това не стига, че има нещо по-голямо и по-високо от техните катадневни нужди и че на него те трябва да вдигнат къща, по-голяма от техните. Почувствали са, че то е невидимо, но поистинско от всичко видимо, което ги заобикаля, и че каквото и да става, само към него могат да се обърнат за помощ, подкрепа и утеха. Те не знаят къде е това нещо – над тях ли е или около тях, но разбират, че без него животът им на човеци би бил невъзможен. И затова издигат неговата къща високо над своите. И я изпълват със светлина. Светлина, която пронизва мрака на нощта, прогонва страховете му и свързва отминалия ден с идващия. Хората забравят, че тази неугасваща светлина е дошла от самите тях, от душите им.

СКИТАХ по улиците на този чужд град, чийто език не разбирам, и оставях севивата си да шарят около мен като пипала на смутен октопод, попаднал в нов аквариум. Имах нужда да се захвана за нещо, да се опра някъде. И така долових отдалече тази спокойна и успокояваща музика, която ме придърпа към себе си. Тръгнах към нея, без да мисля – както човек, който дълго е ходил по горещ пясък, нагазва в галещата стъпалата му вода. Музиката постепенно ме обхващаше все по-властно и ме влечеше навътре в себе си, додето се озовах пред някаква катедрала. Около нея имаше множество празнично облечени хора, които мълчаха и гледаха към сградата. Вратата беше широко отворена. Музиката се лееше отвътре като могъща река. Без да усетя, приближих до тази врата и застанах под свода ѝ между ония, които вече стояха там и слушаха с лица, обърнати навътре. Пред мен се откриваше осветената вътрешност на храма с двата големи блока пейки, разделени от права централна пътека, която стигаше от входа до самия олтар. Тази част на църквата беше препълнена с богомолци. В дълното грееше олтарът. Там се бе изправил свещеник в бяла роба и пееше някакъв тържествен химн. Когато свещеникът млъкна, на негово място застанаха няколко невръстни деца и подхванаха молитвени песнопения. Сега забелязах, че между богомолците имаше толкова деца, колкото и възрастни – и всички облечени като за голям празник – вероятно за първото причастие. Гласчетата на малките певци изпълваха огромната катедрала с онази неотразима хармония, с която птиците трели изпълват свечеряващата се гора. Аз слушах като омагьосан и не мислех да си тръгвам.

В един миг някой отвътре взе да излиза. И веднага след него нещо излетя безшумно току над главата ми. Един сив гълъб с разперени крила напусна Божия храм и се зарея над широкия външен свят. Сякаш самият Свети Дух премина

отгоре ми и перата му едва не ме докоснаха. Жената, която стоеше на входа непосредствено пред мен, се обърна стреснато и ме погледна в упор. Очите ни се срещнаха и ние, двамата непознати, неволно се усмихнахме един на друг, сближени от това, което неочаквано ни се беше случило. Познахме се! Без да го планирам, тук, далеч от дома аз – също като децата – бях получил своето тъй дълго отлагано първо причастие. Градът вече не беше толкова чужд.

УТРОТО е бистро и слънчево. В още неразлистените рехави корони на галечните гървета висят тъмни сфери – като заплели се в клоните мъхнати балони. Това са гнездата на враните. Питам се защо птиците предпочитат да строят своите домове там, колкото може по-високо над земята. Сигурно за този избор има прости практични причини: например от горе е по-лесно да се излита, а и враговете са по-малко. Но за нас, хората, птичата висота има далеч по-съдбоносно значение. Ако не беше тя, щеше ли някога въобще да ни хрумне, че освен да пълзим по земята, бихме могли да летим и по небето? Та и над него! И – още по-важно – дали щяхме да извисим мислите си, за да си представим, че там, над нас, може би има и други, невидими засега същества и селения? Че освен хоризонталния съществува и вертикален свят...

БЛАГОДАРИМ ТИ, Господи, за твоята утринна небесна светлина, която е мило-сърдие и благодат, която е поздрав към всички нас – към ония, които разбират твоя език, и към ония, които не го разбират.

Никой не разбира твоя език докрай. Ние се докосваме до теб така, както животните се докосват до нас, човеците. Те не разбират гумите ни, но най-опитомените и най-умните от тях усещат по гласа ни кога ги обичаме и кога им се сърдим, кога ги подканяме да дойдат при нас и кога ги отпъждаме. Така и ние, които се опитваме да надникнем в очите ти, усещаме твоето отношение към нас и то ни изпълва с блаженство или с мъка.

Твоята утринна светлина е твоята усмивка и ние разбираме, че сме желани в дома ти. Какво повече можем да искаме за себе си?

КОЙ ОТ НАС, живите грешници, поне за малко тук на земята не е вкусвал Рая? Времето се е затишило, косачката работи добре – дори бръмченето на мотора ѝ е приятно за ухото, ти се усещаш в добро здраве. Доколкото знаеш, близките ти също са добре и всичко в този объркан свят за минута е легнало на мястото си, всичко е наред. Но онзи бленуван от нас Рай в небесата е по-добър от този, защото е вечен и неизменен. И може би по още една причина, за която ние, българите, ще се сетим на последно място – защото е за всички, които го обитават.

В НЕДЕЛНОТО ПЛАДНЕ един безлюден път в шпалир от белокори платани прониква все по-дълбоко в сънните пазви на Лангедок. Тази земя все още сънува епични битки между еретици и правоверни, но сънищата ѝ са вече толкова далечни и призрачни, че не смущават съня ѝ. Пристигаме в едно сякаш измислено от нас селце с романтично име. То също е безлюдно и унесено в неясни спомени. Все пак ресторантчетата вече са изнесли кокетните си масички на тротоара. Сягаме на една от тях под сянката на надвисналите дървета и отпиваме с благодарност искрящото добре изстудено шабли, което ни изнасят от тъмната вътрешност на заведението. Далече зад нас, в края на улицата, е реката и старият каменен мост, изгърбен над нея. Оттук те почти не се виждат. Ще ги посетим по-късно – сега ни е обхванала общата грямка на мястото. Съвсем наблизко отнякъде се появява върволица малки деца, предвождани от дебело кюре и следвани от свенлива монахиня, сякаш изникнали от позабравен роман на Ектор Мало. Кюрето спира на края на тротоара, оглежда се на две страни – макар че тази улица едва ли вижда и един автомобил на седмица – и след това решително повежда питомците си от единия бряг към другия. Така патицата разтърква патетата си през някой селски двор. За миг дечицата, хванати едно за друго, образуват жива верига през уличното платно. На отвъдния си край тази верига е окачена за кюрето, а на отсания – за монахинята. През безсилието на грямката успявам да измъкна фотоапарата и да запечатам сцената. На снимката детската върволица изглежда като магически ритуал, преградил пътя на времето, за да потопи във вечността и селото със сенчестите дървета, и ленивото неделно пладне, и нас, случайно попаднали тук от един друг, заразен с безсмислено движение полуреален свят.

ОБЛАЦИТЕ ПОД НАС приличат на безкрайна снежна равнина. Имам чувството, че пътуваме над Арктика или Антарктика, или както там му се казва, и очаквам всеки миг да зърна някъде долу шейните на Амундсен или поне палатките на Пимпирев.

Но внезапно в бялото зеица огромна тъмна пропаст и на дъното ѝ се показва долната земя – гористи хълмчета, реки и езерца, пътища, зиморничаво скупчени къщи. Там живеят хора като нас, само дето облаците не са под тях, а над тях, и не са искрящо бели в слънчевия блясък, а сиви и начумерени. И въобще не им идва на ум на тези пооблачни хора, че в техния угрижен ген някой може да се плъзга високо над посивелия им свят и да го вижда от обратната му страна като светъл и лъчезарен – въпреки всички тъмни пропасти – и блажено да примижава пред тази ослепителна гледка. А под краката му да има само една тънка ламарина и под нея въздух, въздух, въздух... Въздух отвсякъде.

БЕЗСТОПАНСТВЕНИТЕ КОТКИ, които се събират в нашия двор, привикнаха да гледат на нас като на спасители от гладната смърт. Щом почувстват, че стомахът им е обезпокоително празен, те се примъкват под прозореца ни, вперват

погледи в него и започват да ни призовават с настойчиво мяукане. Особено силна става възбудата им, когато отворим прозореца и се появим над тях с възжелените остатъци от собствената си трапеза, събрани в някоя чиния. Навярно за тях сме нещо като ангели небесни. Като онези херувимчета от църковната стенопис, които имат само глави и крилца. Лица и ръце – груго от нас те не виждат. Когато веднъж неочаквано се появих сред тях на двора в пълния си ръст, котките се уплашиха и разбягаха на четири страни. Вероятно и ние така не успяваме да разпознаем небесните пратеници, когато слязат в нашия свят и станат грубо видими като всичко останало.

ИСТОРИИТЕ на великите древни библиотеки по егейския бряг на Мала Азия са стъписващи. Към втори век преди Христа библиотеката на Пергамон се разраснала прекалено много и вече заплашвала да надмине по богатство и значение Александрийската библиотека. Затова ревнивите александрийци взели да създават изкуствени затруднения в износа на египетски папирус за Пергамон. Това пък накарало пергамонци да потърсят заместител на папируса като носител на писмена информация и да открият специално обработената за целта кожа, която била наречена на името на града им – пергамент. Днес от Пергамонската библиотека като сграда не е останало нищо освен две-три съмнителни колони, а от книгите ѝ може би нещо все пак е било пренесено другаде и съхранено. Не можем да бъдем сигурни. За Александрийската библиотека обаче знаем, че е била тотално унищожена с всичките ѝ безценни папируси от Юлий Цезар – не от ревност, а по невнимание. При военните това се нарича „вторични щети“ и се смята за оправдано при постигане на основната цел. Така или иначе, александрийци са се оказали късогледни в своя егоцентризъм.

От другата голяма егейска библиотека, Ефеската, е съхранена една внушителна фасада с два етажа осморни колони – естествено, гнешна реконструкция, но с доста автентичен вид. Оригиналната постройка датира от римския втори век. Заг фасадата няма нищо освен пръснати камъни – от тях също някой ден може да реставрират нещо. Библиотеката не е просъществувала дълго – още през следващия, трети век честите земетресения в тази област заедно с готските нашествия от север са я превърнали в руини, а пергаментните свитъци са изгорели във възникналите пожари. Днес турските екскурзоводи спират туристическите групи пред величествената старина и им обясняват на вавилонско множество от съвременни езици, че древните учени ефесци са прекарвали дните и нощите си в библиотеката, но не са се занимавали изключително с четене – непосредствено срещу библиотеката имало публичен дом и между двете сгради съществувал потаен проход за удобство на умствените труженици. Сега туристите обръщат глави назад към онова, което някога е било бардак, и разочаровани виждат само една безформена грамада от камъни и тухли. Все пак, казват си наум един-двама измежду тях, духът в края на краищата остава по-отчетливи дири от плътта – интелектът, макар и с мъничко, надживява нагона.

ИСТИНА Е, че страстта разкрива най-непосредствено и непредубедено човешката природа. Страстта е противоположна на разума и отхвърля диктата му, за да изяви потисканите възжеления на тялото и душата в пълната им сила. При това тя не се спира пред опасността да навреди на околните, та дори и да ги унищожи. Готова е, разбира се, стигайки до желаната цел, да унищожи и самия си носител. Стоим стъписани пред тая разрушителна стихия, която се спотаива вътре в нас и е способна внезапно да изригне, за да помете с един замах всичко пред себе си.

Обичта не ни изненадва толкова, въпреки че е по-рядко срещана. Тя, обратно на страстта, преди всичко се грижи за това да не нарани с нищо другите – особено ония, към които е насочена. С охота би пожертвала себе си заради тях. Обичта е готова да върви ръка за ръка с разума и се опитва да го извиси до себе си, а не да го срине в безумието. Може да се каже, че дори в по-висока степен от страстта обичта изразява същината на човешката природа като различна от животинската.

Странно е, че изкуството се интересува предимно не от обичта, а от страстта като тема. Може би защото обичта е прекалено уравновесена и ясна, а страстта е драматична – тя поражда конфликти и катастрофи, както и възможност за пречистване, което може да се постигне чрез тях. С една гума, в нея има динамика и простор за развитие.

Обичта съзерцава със съчувствие болезнените метежи на страстта. Протяга се към нея, за да я успокои, да я уталожии в себе си. И така изпитва мярата на своето превъзходство.

ИМА ЕДИН ВИД абсолютно непригодни за реалния живот хора. Отвлечени фантазори без земен корен, те са неспособни да преодолеят детството и да постигнат зрелостта, за да създадат каквото и да било, което да остане след тях в този свят. Нямаат силата и постоянството да изградят свой дом, да отгледат и опазят семейство. Приличат на летни паяжинки, с които си играят ветровете. Такъв е бил бащата на големия английски поет романтик Самюъл Тейлър Колридж – пасторът, който обичал да рецитира пред богомолиците в своя храм библейски текстове на староеврейски и ги убеждавал, че така са звучали напътствията на Светия Дух към някогашните израилтяни.

Но все пак тъкмо сред тези уж безполезни хора току-виж се пръква някой, който по душевния си строй и по начина си на живот не се различава кой знае колко от тях, но притежава такава необикновена мощ на интелекта и чувствителността, че с един мах отмества хоризонтите и разширява света на всички добре устроени здраво заземени хора. И без да изменя на природата си, доказва, че тя е не по-малко нужна от тази на другите и че без нейните небесни дарове животът на човечеството би бил далеч по-сив и безсмислен. Такъв е бил синът на пастора, поетът Колридж.

ЗАПАЗИЛ СЪМ Вкъщи едно необикновено есенно листо, което привлече погледа ми по време на разходка по хълмовете из околността на града. Не знам от какво дърво е – беше вече паднало на земята и трябваше да се наведе и да го вдигна. То е почти кръгло и е с наситенокафяв цвят, но е изпъстрено с по-светли и леко издути петна и линии – в сребристориво, в белезникаво, в оранжево, в охра. Сякаш някой е бродирал с разноцветни мъхави конци по канавата му и го е превърнал в прекрасен малък гоблен, от който не мога да откъсна очи. Окачил съм листото на библиотечния шкаф в работната си стая и вече две-три години не спирам да му се възхищавам.

Тези дни у дома гоїде мой приятел, съгледа го и веднага разгада тайната на неговата необикновеност, която за мен досега беше неразгадаема и вълнуваща. „Твоето вълшебно листо, отсече мой, просто е боледувало. Тези петна са всъщност лишеи.“ Когато гостът си тръгна, аз се върнах при листото, загледах го внимателно и се запитах: нима и болестите могат да раждат красота?

СЪЩЕСТВУВАТ недостъпни за човешкия разум и все пак породени от него идеи: Светата Троица, безкрайността на Вселената, Теорията на относителността. Докосвайки се до тях, умът едновременно осъзнава своята ограниченост и своята способност да надмogne себе си.

НИЕ СМЕ малките. Ние идваме на този свят, без да знаем откъде и защо, и попадаме сред удивителните неща, направени от големите – автомобили, влакове, телевизори, компютри, мобилни телефони, велосипеди, супермаркети и какво ли не още... Големите са направили за някои от нас дори покриви, за да не ни вали гъждът, докато спим нощем. Направили са ни и грехи, за да ни е топло през зимата. Направили са, както скоро ще научим, и нас самите. За да се присъединим някой ден към тях, големите, и да продължим тяхното дело – да правим все повече неща, които да ползват следващите малки. Да правим и самите тях, следващите малки. И така – го безкрай. А за какво? Може би тъкмо за това – за да гоїде някой в края на краищата и да зададе този въпрос: а за какво? И въобще да започне да задава въпроси.

НЕ ПОЗНАВАМ друго нещо в природата, така хипнотично притегателно за погледа като огъня. Способен съм без никаква досада с часове да съзерцавам неспирната и все нова игра на пламъците. Удивява ме това живо, пъргаво, неуловимо чудо, което извира напористо от уж мъртвата цепеница, доскоро лежала неподвижно в камарата добре изсушени дърва за огрев. Сякаш самата жарка и светла душа на дървото излиза от тялото му и бърза-бърза нагоре. Долу в

основите си, където се отделя от материята, тя е още мътночервена, неprecистена, но към върха си постепенно добива блясъка на слънчево злато. И там, на върха, от който нататък завинаги се изгубва за погледа, е най-ярка и най-недосегаемо гореща. Материалистите вярват, че нищо в природата не изчезва безследно, а само преминава от едно състояние в друго. Но къде отива огънят? В какво се превръща неговата стихия? В нозете му от изгорялото остава само купчинка пепел, която ветровете ще разпилеят, а самия него не можеш нито да спреш и усмириш, нито да затвориш и запазиш в някакъв създ. Огънят е онова, което се протяга с неугържима страст от тукашното към отвъдното и превръща нещото в нищо, но преди това го съживява и въвлича в най-красивия и най-истински танц на битието.

ПРОБЛЕМИ И ПЕРСПЕКТИВИ В ДИАЛОГА МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕТО И КАТОЛИЦИЗМА СЛЕД ОБНАРОДВАНЕТО НА АПОСТОЛИЧЕСКОТО НАСЪРЧЕНИЕ *EVANGELII* *GAUDIUM* НА ПАПА ФРАНЦИСК

Разговор на Ива Михайлова с Калин Янакиев

Интервюто е взето за италианската агенция СИР, информационен орган на Конференцията на италианските епископи, където е публикувано със значителни съкращения на 7 декември 2013 г. Според предварителната ни уговорка г-жа Ива Михайлова се съгласи пълният вариант на интервюто да бъде предоставен за публикуване в сп. Християнство и култура.

Проф. Янакиев, в апостолическото насърчение „Радостта от Евангелието”, публикувано в края на ноември, първия програмен документ на папа Франциск, се говори за нужда от промени в папството, добавяйки, че има слаб напредък в този аспект.

Първо, нека отбележа, че тезата на папа Франциск е поместена в едно пастирско послание, чийто дух е изцяло насочен към мисионерството. Основната мисъл на документа е, че Църквата и богословието съществуват, за да възвестяват Евангелието. Папата заявява, че богословите, църковните служители и вярващите не трябва да се задоволяват да се затварят в една чисто кабинетна теология. Такъв е основният дух на това послание и в този контекст са поместени и съжденията на Римския първосвещеник за промяна в папството. Неговите предшественици, като започнем от папа Йоан-Павел II, също търсеха някаква възможност за промяна в осмислянето на римския примат, която да бъде приемлива най-вече за православните църкви, защото те стоят и най-близо до Католическата. В своето послание папа Франциск всъщност цитира именно мисли на Йоан-Павел II, че Римският епископ олицетворява единството на цялата вселенска („католична” на гръцки или „католическа” според латинската терминология) Църква. Това означава, че се предлага той да се мисли като епископ на

Вселенското **единство** на местните църкви (и респ. на техните епископи). Това сякаш изглежда приемливо за православната страна. Съществува обаче дълбока разлика между православната и католическата еклезиология, като според първата прословутият примат на свети апостол Петър, ако приемем, че той е безспорен, се приемства и носи от **всеки** епископ на местна църква. „Всеки епископ е Петър на своята категра” гласи формулата на Православието. Оттук следва, че Римският епископ е също толкова „Петър” на своята римска категра, колкото и всеки друг епископ на всяка църковна категра. Православието обосновава тази своя верска теза с убеждението, че Църквата въобще – всяка местна църква – се актуализира и е актуална в Евхаристията. Евхаристията обаче се служи от всяко местно събрание, предстоятелствано от епископ, като макар на всяка Евхаристия зримо да присъства само църковният народ, събран в това място, незримо обаче там и тогава присъства и **целият** църковен народ от всички места и даже времена. Това е така, тъй като Евхаристията всеки път и във всяко място се служи „за всички и за всичко”. Това от своя страна означава, че вселенското единство на местните църкви е актуално на всяка Евхаристия, **на всяко място**. Накратко казано, на всяко място „на Евхаристия” Църквата е събрана в своята пълна католичност: зримо – в членовете на **тази** местна община, и незримо – в молитвеното призоваване и в участието **на всички** останали църковни членове, независимо в кои местни църкви те пристъпват към Евхаристията и даже независимо от това от какво време те са пристъпвали или ще пристъпват към Евхаристията. В тази връзка на всяко място епископът, като предстоятел на Евхаристията, е и предстоятел на едно **вселенско** събрание, следователно е **вселенски** епископ. Според Православието следователно не може да съществува един-единствен „вселенски” епископ, който да е на точно определено място, в частност в Рим, поради този базисен възглед – вселенския характер на всяка Евхаристия, отслужена във и актуализираща всяка местна църква.

Напротив, според католическата еклезиология Църквата е една и вселенска като **сума** от местните църкви, събрани около или под главенството на Римската църква. Рим е според католическата еклезиология центърът на вселенската църква, мислена като тяло, съставено от части, или като **универсална** църква, центрирана в Рим. В този смисъл Римският епископ, за разлика от всички останали епископи, които са епископи на своите местни църкви, е и епископ на вселенската Църква като сума от тези местни църкви. Това е базисна разлика между православната и католическата еклезиология.

От друга страна обаче, и Православието винаги е признавало известно административно първенство на определени епископи. Това е известната ранжировка на отделните епископи – били те митрополити или архиепископи, т.е. епископи на местна църква в централен град (митрополис в античността). Тези епископи – митрополити имат определени административни пълномощия по отношение на останалите в областта, т.е. свикват ги на регионални събори, които предстоятелстват. Според трийсет и четвъртото апостолско правило предстоятелстващият епископ, митрополитът или архиепископът не бива да върши и решава нищо, освен в съгласие с епископите от своя митрополитски окръг (дио-

цез, епархия), но те също не бива да вършат нищо, надвишаващо правомощията на тяхната църква, освен в съгласие с първенстващия между тях. Мислейки по аналогия с това, ние бихме могли да кажем, че не само в определени области, а и в целия свят, в който има местни църкви, би трябвало да има един епископ, който да е първенстващ измежду всички. Вярно е, както винаги е твърдяла католическата историография, че в първото хилядолетие за такъв безспорно е бил признаван от всички – и на Изток, и на Запад – Римският епископ. Само че на Изток са твърдели на базата на еклезиологичния принцип, който разгърнах в началото, че Римският епископ е първенстващ **по чест** или по административни пълномощия. По чест не означава да му се отдава просто най-първа и най-висока почит или да стои на най-висок престол, а да има определени административни пълномощия (на латински – *primatus directionis*, или примат на управлението на общите дела на всички местни църкви, и *primatus inspectionis*, сиреч първенство на надзорничеството над всички местни църкви). Католицизмът обаче винаги е твърдял, че Римският епископ има и *primatus iurisdictionis*, т.е. първенстващата **законодателна** власт над всички местни църкви като особен „епископ на тяхното цяло”. Следователно основната разлика е тази. Според Православието от първото хилядолетие на Римския епископ е признавано административно първенство в управлението и надзора сред останалите епископи, архиепископи и патриарси, а според католиците (които, повтарям, считат Римския епископ за епископ на **универсалната**, а не само на своята местна църква) той има и първенство по юрисдикция.

Със съжаление трябва да се каже, че по този въпрос сякаш разногласието не е претърпяло развитие и сближаване в позициите. Ако папа Франциск действително има добрата воля да работи за някаква промяна в посока на осмислянето на папството, тъй че то да може да стане приемливо и за православните, той, заедно със своите богослови, би трябвало да концентрира усилията си именно в този пункт.

Да добавя, че трудностите тук наистина са огромни не само поради изяснените базисни различия в еклезиологията, а и поради факта, че Католическата църква винаги е приемала, че първенството на приемниците на свети апостол Петър в Рим е не само административно, сиреч по църковно право конституирано първенство, но и първенство, дадено по Божествено право на светия апостол и приемниците му на тази категра. Православната църква обратно, твърди, че доколкото „всеки епископ е Петър на своята категра”, Божественото право на пастирство, дадено на Петър, е дадено на всеки един епископ на всяка една местна църква, а първенството на Римския може да бъде дадено само по църковно право, т.е. по църковен консенсус. Това са много дълбоки различия и все още не виждам как те ще се приближат до едно взаимно приемливо решение за двете страни на някога единната християнска Църква. Безусловно обаче желанието да се работи в тази посока е много ценно. В интерес на историческата истина трябва да призная, най-накрая, че действено такава воля за търсене и намиране на подходяща формула за единение идва от XX век насам преди всичко от Католическата църква. Този процес започва още от Втория ватикански събор, с папа Йоан XXIII, и продължава със забележими усилия и впечатляващи декларации

и от страна на папа Йоан-Павел II, и на Бенедикт XVI, а както виждаме сега, в контекста на повика за мисионерско отваряне на Църквата – и от новия римски първосвещеник папа Франциск.

В документа се подчертава също, че католиците могат да се поучат от православните относно тяхната синодалност и епископска колегиалност...

И тази тенденция започна преди идването на папа Франциск. Призови за по-голяма активност и автономия на епископските конференции (събори) отправяха и Йоан-Павел II, и Бенедикт XVI. Следователно това е иманентна тенденция в Католическата църква и логично сегашният папа Франциск насочва погледа си към традициите на православните, на източните църкви, където съборната традиция винаги е присъствала. Тя се корени в казаното вече от мен: ако всеки епископ е на своето място епископ на вселенската Църква, то зримото събиране на епископите на вселенската Църква в този свят на едно място е инструментът за засвидетелстване на вселенското, католичното им единение.

Да, и на Запад, и на Изток тези принципи са били нарушавани през различни исторически периоди. За съжаление, доколкото всяка монета има две страни, често в православните страни се оплакваме от липса на истинска съборност (защото нерядко тя се изражда в борба на поместни епископски партии), а пък на Запад католиците нерядко критикуват прекалено централизираната около Рим църква. Срещу такава свръхцентрализация и даже срещу културното унифициране на Католическата църква говори и папа Франциск във въпросния документ.

Тези съждения как ще се отразят на отношенията между разделените църкви?

Изглежда диагнозата на заболяването „разделение“ вече започва да се поставя в най-болезнената точка. Преди известно време Католическата църква направи значителни усилия за ликвидирането на грузия догматически препъникамък пред единството между двете изповедания – прословутия „догмат“ (според Католическата църква) или „добавка“ към Символа на вярата (според Православието) – Filioque. Първо, ние станахме свидетели на един документ на папа Йоан-Павел II към гръцките католически епископи, в който той им позволи да изповядват Символа на вярата без тази добавка, обосновавайки теологически защо това може да се направи. След това излезе още един общ документ, който според Католическата църква би трябвало да е довел до консенсус по това догматическо различие. Не съм сигурен дали православната йерархия и съборът на православните епископи са напълно удовлетворени от това теологическо разрешение, но промяна е налице. Онова, което сякаш никога не е помръднало, е именно папският въпрос. Това, че усилията се насочват към него и от папа Франциск, и от неговите поне двама предшественици, говори, че е налице осъзнаването къде е основната пречка за пълното единение.

Може да се каже, че в момента и Православната, и Католическата църква се намират в една неблагоприятна ситуация. Те не намират добра почва за развитието си, а са атакувани от множество външни неприятели. Вероят-

но двете изповедания считат, че обединявайки своите усилия в защита на общите ценности, те ще имат повече успех.

Това е напълно вярно и все пак аз съм силно впечатлен от някои мисли на папа Франциск, които ми се струват нови. Той твърди, че външният натиск, враждебният към Църквата „свят“, трябва да престане да стои на хоризонта на Църквата. Папата заявява, че Църквата е призвана да бъде мисионерска. Но тя винаги е мисионерствала в един трънлив, каменист, недобре проходим свят и доколкото е именно Църква, а не някаква политическа организация – би трябвало да развие дух на най-голямо възможно дружелюбие и максимална диалогичност в тези условия. Защото призиванието на Църквата не е чисто и просто да победи света, а да го направи чрез радостта на Благовестието. Да накара хората да се възрадваат в Христа, а не просто да ги сломи и подчини. В този смисъл търсенето на диалог с православните се поставя в контекста на тезата на папа Франциск за цялостното мисионерско отваряне на Църквата изобщо.

Напълно съм съгласен с това, защото Църквата не е призвана просто да издига оградата на дисциплинарните правила пред съмняващите се, пред невярващите, пред агностиците, за да им показва къде и какво е нейна „територия“. Тя трябва да се опитва да ги покани на пиршеството на Господнята трапеза и да ги приобщи към радостта на спасението. А това става не като ги плаши, предупреждава, рестриктира, а като разбира техните проблеми и се отнася с милосърдие и приятелство към техните болки. Според църковното убеждение светът извън Църквата е болен или неоздравял, а към болния трябва да проявяваме загриженост, не просто строгост.

Как оценявате папа Франциск?

Още е много рано да се дават оценки, той от твърде скоро е Римски епископ, но определено вече се очертава неговият оригинален профил. Това е Римски епископ на милосърдието, на подагената ръка, който не се притеснява да използва и резки гуми, особено срещу елитаризма в Църквата, а и в света. Това, че той е „на страната на бедните“, води и до негови смущаващи определени кръгове изказвания. Например в обсъжданото пастирско послание още веднъж е повторено с много резки гуми, че иголт на абсолютно автономния пазар е творение на нечовешка идеология. На политически език може да се каже, че папа Франциск тук се изказва изключително остро срещу господството на неолиберализма в осмислянето на световния капитализъм. Това, разбира се, не го прави нито „ляв“, нито „крипосоциалист“. Нека кажа и това – мнозина забелязаха, че при първите си публични изяви папа Франциск избягваше да се самоназовава pontifex maximus и да използва онези наследени от Средновековието титулатури на Римския епископ, които в най-голяма степен го правят монарх на вселенската Църква. Даже – смутително за някои – той повтаряше, че е Римски епископ, т.е. епископ на една, макар и славна и първенстваща, но **местна** църква. Сега става ясно, че това вероятно не е било случайно, защото той отново потвърждава, че би искал да се стигне до някаква промяна в статуса на папството.

Франциск е латиноамерикански папа, според вас как ще го приеме православният свят?

Православието живее и съществува на една много пъстра територия, населена с различни народи. Да не говорим, че историческите традиции на Православието винаги са били далеч от унификацията на латинския Запад, започнала още през Средновековието. Все пак православни има в Близкия изток, където има една културна почва, на Балканския полуостров, където пък културите на славянското и на елинското православие са се раздалечили доста във времето. Има ги и в евразийските територии на Русия, където съжителстват различни култури. И католицизмът днес съществува в различни културни области. Доскорошната традиция е била папите да бъдат европейци и даже дотрети 32 г. преди всичко италианци. Сега наистина имаме папа от друг континент, при това от един удивителен континент, където европейците при идването си не са осъществили точно „колонизация“, а по-скоро „креолизация“. Стъпвайки на латиноамериканския бряг, жителите на Стария континент много кратко време са се отнасяли по недопустим начин към „туземците“ и много скоро след това са влезли във връзка с местното население. Прегразсъдъците спрямо тях са преодолени именно благодарие на католическите мисионери. Така от самото начало континентът става поликултурен.

Има едно развитие в отношенията между Ватикана и Москва. Говори се за евентуална скорошна среща между папа Франциск и Руския патриарх Кирил. Ако това се случи, ще има ли отражение върху останалата част на православния свят?

Без съмнение Московската патриаршия е най-силната и най-многобройна православна църква. Но договореното на такава среща не би могло да бъде обвързващо за цялото Православие, защото то не е монархично. Лично аз съм скептичен за резултатите от такава среща и във връзка с вътрешноправославните противоречия, които са известни. Става дума за изострящото се съперничество между Константинополския (Вселенския) патриарх и Руския патриарх за тяхното положение в православния свят. Тук се сблъскват два възгледа: единият произхожда от традицията и според него Константинополският патриарх, разбира се, е онзи, който в православния свят е първенстваващ по чест и следователно би трябвало да има и най-големи административни полномощия. Така е и според определенията на най-първите вселенски събори. И Вторият, и Четвъртият вселенски събори му дават второ място по чест и по административни полномощия. Заг другата идея стоят и известни користни мотиви от страна на Московския патриарх. Тя изхожда от това, че традицията си е традиция, но от доста време най-значителната част от православните живеят на територията на Русия, а Московската патриаршия е фактически най-силната и поради тази причина тя трябва да определя дневния ред както на Православието, така и на интерконфесионалните разговори. Това противоборство между Константинополския и Руския патриарх е нещо, което трябва да се има предвид, и то при всички положения би минимизирало резултатите от една среща между Московския патриарх Кирил и папа Франциск. Те просто не биха били обвързващи за

цялото Православие. Сетне: не е доизживян и стремежът към „национализиране“ на Православието. Православието е било използвано през XIX и XX в. като един инструмент на националното политическо себеутвърждаване, което е привнесло много външни елементи в него – елементи, които не са църковни. Това е вътрешната емпирична криза на Православието и всеки един разговор между конфесиите ще трябва да си дава ясна сметка за тези неща.

Една среща, в която не само да се заяви добра воля, а да се стигне до съществен напредък в единението, може да се случи само ако самите православни църкви съумеят да се съберат на един Всеправославен събор, за какъвто се говори много отдавна. Но тази идея периодично възпламва и периодично угасва и не успява да се осъществи поради споменатите болезнени сегментации вътре в православния свят. В момента има силно желание от страна на Вселенския патриарх такъв Всеправославен събор най-сетне да бъде свикан. Така че истински резултатен разговор между Католицизма и Православието би могло да има тогава, когато Православието съборно, наднационално успее да изработи своите позиции.

Петре Цуця (1902–1991) е румънски икономист и дипломат, който прекарва тринадесет години из политическите затвори и двадесет и осем под граждански арест като затворник на съвестта по време на комунистическата епоха. Бидейки доктор по административно право, той е работил като национален икономически съветник в периода между 30-те и 40-те г. на XX в. За разлика от други свои знаменити сънародници като Йожен Йонеску, Емил Чоран и Мирча Елиаде Цуця избира да остане в Румъния в началото на 40-те. За него националната идентичност е съществена за човешкото и гражданското общество. Биографията му е двусмислена и неравна – идеологическите му симпатии първоначално се лутат из целия политически регистър между крайностите на отпадения болшеvizъм и национализма.

Мъченията обаче, които преживява като политически затворник (1948–1964), го довеждат до преутвърждаване на фундаменталната християнска визия за човечеството, сътворено по образ и подобие Божие. Цуця не престава да свидетелства за Божията любов – като неговото свидетелство не е просто концептуална апологетика, а просветено и радостно утвърждаване на взаимосвързаността между човечеството и Бога.

В страната си Цуця е изключително обичан и много ценен. По време на тоталитарния социализъм той е известна фигура сред интелектуалния ъндр-граунд на Румъния. В годините след падането на режима неговата популярност става публична и той е чест гост на медии, форуми и т.н.

Освен един обемист сборник с афоризми, взети от различни негови интервюта през годините, нищо друго от трудовете му не е публикувано преди смъртта му в 1991 г. Много от писаното от него е загубено по време на конфискациите в годините на гонение.

Александру Понеску*

ПЕТРЕ ЦУЦЯ. ТЕАТЪРЪТ КАТО СЕМИНАР**

От края на 60-те г. на XX в. до 1980 година в един експлицитен отговор на Йожен-Йонесковия „театър на абсурда“¹ Цуця развива свой собствен сложен и ори-

¹ Вж. Aurel Ion Brumar, в PROIECT, p. 33. През юни 1958 г. Kenneth Tynan, театралният критик на лондонския *Observer*, напада така наречения анти-реализъм на Йонеско: „Най-сетне тук беше един самопровъзгласил се адвокат на анти-театъра: експлицитен анти-реалист и по подразбиране също и анти-реалност. Тук беше един писател, готов да заяви, че думите са лишени от смисъл и че цялата комуникация между човешките същества е невъзможна“. Йонеско протестира срещу обвинението на Тинан: „Самият факт на писането и представянето на пиесите е отчетливо несъвместим с подобен възглед. Аз само твърдя, че за човека е трудно да направи себе си разбираем, но не е абсолютно невъзможно... Никое общество не е успяло да отмени човешката тъга, никоя политическа система не може да ни освободи от болката на живеенето, от страха ни от смъртта, от жаждата ни по абсолюта“. Вж. Martin Esslin, *The Theatre of the Absurd* (London: Penguin, 1980), pp. 128-9. В „полето на сигурността“ на Цуця именно тази „жажда по абсолюта“ освобождава хората от „страха от смъртта и нищото“. Вж. PROIECT, pp.139-41.

гинален възглед за театъра. Той възнамерява да напише няколко диалога (*Биос, Ерос, Етос, Логос*)², есе и пиеса, за да изложи и илюстрира своето схващане. В крайна сметка обаче, завършва само два от диалозите (*Биос* и *Ерос*), пиесата *Întâmplări Obișnuite* (*Всекидневни случки*) и есето *Teatrul Seminar. Prezentare*³ (*Театърът като Семинар. Представяне*). Той завършва диалозите и пиесата между 1968 и 1969 г., а есето в 1980 г. *Биос* и *Всекидневни случки* имат едно и също въведение: *Teatrul Seminar. Prolog* (*Пролог към Театърът като семинар*). Това показва, че Цуця приема теоретичните и практическите аспекти на театъра като взаимосвързани. През 1993 г. *Прологът* заедно с тези четири работи (*Всекидневни случки, Биос, Ерос* и *Театърът като семинар. Представяне*) биват редактирани, изборително съкратени и публикувани от Мирча Колошенко заедно в един том, *Lumea sa teatru. Teatrul seminar*.⁴ В настоящата книга аз ползвам именно това издание, макар да предпочитам заглавията, които Цуця сам дава и които редактирам в съответствие с ръкописите, с които разполагам.

Сега нека да се спрем върху представата на Цуця за неговия „единен“ подход към театъра. Познанието според него е по същество граматическо разиграване на божествената истина, играно на сцената на космичното честване. *Teatrul seminar* е писмен опит да се даде субстанция на това изплъзващо се и по същество интерактивно разбиране. Бидейки едновременно дискурсивно, диалогично, препращащо, полемично и чествашо, то ни дава необходимия контекст за едно зряло формулиране на неговата мисъл.

Антропологичното мислене на Цуця е културно в най-широк смисъл. Преди затвора негова културна матрица е класическият канон на европейската висока култура. Най-вече в изследването на човешкото състояние (конвенционално разбирано като трагическо, безсмислено и абсурдно) чрез идиома на театъра, именно Шекспир и Балзак – както в най-широк, така и в най-точен смисъл – предлагат драматическата парадигма за концептуалната му и формална визия:

Съдържанието на моите медитации върху историята се побира в две знаменити заглавия: *Човешката комедия* (*La comédie humaine*, Балзак) – една обширна *Комедия от грешки* (*Comedy of Errors*, Шекспир). С тези заемки аз се дистанцирам от абсурдната перспектива на трагическото.⁵

Междувременно именно Данте му дава имплицитна структура:

Данте ме научи, че трагическите конструкции са банални и трайни, защото трагическите събития се завръщат безкрайно. Комедията е

² Личен разговор, Букурещ, 10 юни 1985 г. Вж. още Brumaru, 'Adaos 2', in PROIECT, p. 20.

³ Румънското заглавие не се поддава на удовлетелен превод. 'Seminar' е съществително, което се използва като прилагателно, определящо „театъра“, и носи двойното значение на „семинар“ (в обичайната употреба) и „семинария“ (т.е. форум за подготовка на свещеници). Аз предлагам прочита *Театъра като семинар*, съзнавайки, че при него липсва лаконичността и нееднозначността на оригинала, но се надявам той да предава поне смисъла на взаимодействие между спектакъл, учене и персонално-релационни елементи, който Цуця има предвид.

⁴ Което означава *Светът като театър. Театърът като семинар* – едно по-достъпно, макар и клиширано заглавие.

⁵ PROBLEMS, p. 25.

призвана да ни освободи от фаталните им окови и по същество представлява величаво приключение на духа. Това е *Божествената комедия*.⁶

Смятам да покажа, че е възможно също така да се направи паралел между начина, по който Цуця разглежда *theatrum mundi*, или „живота като спектакъл“, и Ханс Урс фон Балтазаровата „теологическа естетика“ като „Тео-грама“. Ето в такава референтна рамка, през калейдоскопичната визия за комедията, трагедията и драмата, която разгръща в *Teatru Seminar*, Цуця развива богословието на човешката личност. Подчертавайки образователните и катартични функции на театъра, чиито корени разпознава в религиозния ритуал и богослужението, той открива първичната хармония между човечеството и Бога, възстановена в драмата на „мистичното единение“ на човешкото и божественото. Образите на маската, ролята и сцената, които ще бъдат изследвани по-сетне⁷, биват използвани, за да изразят разбирането му за божествения образ и подобие, призиванието на личността и евхаристийното богослужение.

Teatru Seminar

Научният и поетически характер на „театъра като семинар“ го прави „подобно на всеки семинар“ – „преобладаващо не-граматичен“.⁷ Най-подходящо е той да се чете в духа на Платоновите диалози, чиито актьори са също и зрители, „седящи в своите кресла“, разговарящи без жестове върху велики теми, абстрактни или тематични.⁸ Това е катартично не само в Аристотеловия смисъл на понятието. За Цуця истинното очистване може да се осъществи единствено чрез богослужение и молитва. Неговият „театър като семинар“, имайки ритуални и богослужебни корени⁹, отразява аспекти на човешката природа по един холистичен начин, способен да извърши преображение. Чрез театъра, комунистическият свят може да бъде насърчен подробно да изследва себе си и така, може би, да бъде отрезвен.

Този потенциал на театъра да предизвиква преобразяване е изследван с особена настойчивост от иезуитите в началото на XVII век. Барокът обединява визуалните и звукови елементи на изкуството и е бил използван от Католическата църква в нейната антиреформаторска пропаганда.¹⁰ Еклектичният стил на писанията

⁶ THEATRE, p. 171.

⁷ Пак там, 519.

⁸ Пак там, 9.

⁹ Вж. THEATRE, p. 2.

¹⁰ Това „изкуство на единството“ е развито в Рим от 1620 г. в антиреформаторското движение, за да помогне на Католическата църква да си възвърне духовната и земна територия, отнета от протестанството. През XVI век университетът на Игнаций Лойола доставя младежи на приблизителна възраст между десет и тринадесет години с добро познаване на латинската граматика и ги включва в интензивна двугодишна програма по риторика, поезия и история. Цицероновата риторика и ренесансовото преклонение пред красноречието, правилния довод и ораторския стил (*eloquentia perfecta*) се съчетават, за да превърнат иезуита в достоен противник при сблъсъците с реформаторите. Не е чудно, че публичното естество на дискурса и дебата скоро се развива в драматическа форма и иезуитският театър скоро става интегрална част от практическото образование на студентите в изкуството на латинското красноречие, а също така и практическо средство за внедряването на католическите ценности в цялото общество с цел неговото преобразяване. Вж. Douglas Letson and Michael Higgins, *The Jesuit Mystique* (London: Fount, 1996), p. 139.

на Цуця за театъра подказва и определен интерпретационен могус. Този стил предполага една метафизична инициация, която всъщност и извършва. В някакъв смисъл Цуця, като подривен учител на християнската истина, напомня бароковия *hombre secreto*¹¹ (човека, който никога не разкрива личните си тайни, но се опитва да влезе в мислите на другите). Цитирайки великия историк на изкуството Хайнрих Вьолфлин, той настоява, че барокът може да бъде само описван, но не и определян; Цуця го вижда като движение не на идеи и принципи, а на артистични техники, вкоренени в първичния Прометеев бунт.¹² Чрез афористичен дискурс и своеобразна духовна изкуственост, съчетавайки ученост с прозрение в човешката природа, Цуця води публиката си към *удивление* (като пастирска техника по смисъла на бароковата *meraviglia*)¹³, към онова, което той нарича духовно „пробуждане”.¹⁴

Общ контекст

„Героичната християнска апология в лицето на физическата и ментална бруталност” на Цуця стана добре известна в румънските политически затвори.¹⁵ Малцина обаче знаят, че след освобождаването му от Аууг през 1964 г. той започва да пише и го известна степен публикува своите идеи върху *Театъра като семинар* по предварително начертан план.

През 1968 г. – една граматична както за Източна, така и за Западна Европа година – Чаушеску се противопоставя на съветската окупация на Чехословакия. Неговата политика дава някои заблуждаващи знаци за либерализация и „изглежда насърчава иновативните марксистки подходи”.¹⁶ През този кратък период на смекчаване, който следва във вътрешната политика, Румъния се радва на голяма свобода на печата; така откъси от двата диалога на Цуця, както и пиесата, която вече споменахме, са публикувани в ежемесечника *Familia* между февруари 1968 и март 1969 г.¹⁷ По това време Цуця предефинира *teatrul seminar* като

¹¹ Вж. 'El Discreto', in Baltasar Gracián, *Obras Completas*, I, ed. и предговора от Miguel Batllori y Ceferino Peralta (Madrid: Atlas, 1969), pp. 313-65. Св. Edgar Papu, *Lumini Perene* (Bucharest: Eminescu, 1989), p. 229.

¹² Вж. Heinrich Wölfflin, *Renaissance and Baroque*, trans. Kathrin Simon, introd. by Peter Murray (London: Fontana, 1964). Коментар на Цуця върху работата на Вьолфлин, вж. в THEATRE, pp. 474-6.

¹³ Papu, *Lumini Perene*, p. 230. Академичният учен Папу вижда бароковото *arte de prudencia* на йезуита Балтасар Грасиан като полагащо основите на психологията като наука. Вж. Baltasar Gracián, *The Art of Worldly Wisdom*, tr. by Joseph Jacobs (London: Shambhala, 1993).

¹⁴ „Истината може да бъде пробудена от вдъхновение, свещеник или свободен диалог”, THEATRE, p. 409. С други думи, личният опит за Бога е или непосредствен, или опосредстван (чрез тайнствата, проповедта и автентичното дружеско общение).

¹⁵ Miller, *The Gift of the World*, p. 20. Цитирам книгата на о. Милър, след като имах възможността да разговарям с него за Цуця в Оксфорд.

¹⁶ Vladimir Tismăneanu, 'Understanding national Stalinism: reflections on Ceaușescu's socialism', *Communist and Post-Communist Studies*, 32, 1999, p. 167.

¹⁷ Вж. библиографията. Забележително е, че работите на Цуця са били публикувани в Орадея – провинциален център в Северозападна Румъния – т.е. регион с по-слаб надзор от Букурещ. Цензурата обаче се затяга отново и работата на Цуця е забранена чак до 1989 г. Трагично е обстоятелството, че той умира, преди да бъде поставено на сцена каквото и да било от неговия Театър. На 20 ноември 1992 г. в букурещкия театър „Одеон” се играе премиерата на драматизираната продукция на *Театъра като семинар* (*Пролог, Биос и Ерос*). През 1993 г. група румънски актьори под режисурата на Драгош Галгоциу поставят диалозите *Биос* и *Ерос* на открито пред египетските пирамиди в Гиза. По пътя обратно от Кайро към Букурещ водещият актьор, Драгош Пъслару, става монах.

средство за способстване на зрителя да престане да живее „в невежество, страдайки от това, което Гьоте нарича *хронофагия*” (т.е. напразно поглъщане на времето):

Нарекох пиесата си *Всекидневни случки* именно защото моята цел е да въздигна всекидневния живот до граматическа значимост. Самото човечество се превръща в сценично представление.¹⁸

В един от диалозите си, когато го питат защо така интензивно го занимава театърът, Цуця настоява, че дълбинното разбиране на света може само да се представи, но не и да се изрази концептуално: „Никога не съм изпитвал необходимостта да пиша, но разсъдих, че съвременният свят трябва да бъде представен такъв, какъвто е”¹⁹.

Театърът на Цуця е интерактивният образ за разкриване на истината за румънското общество под комунистическо управление: оставайки верен на християнските си убеждения, живеейки под постоянно наблюдение и опитвайки се да публикува своята работа пред погледа на цензурата, той подчертава, че практикуващите християни „се движат между възможното и невъзможното, доколкото те имат достъп до Абсолюта чрез вярата”²⁰. Това, което изглежда невъзможно в този свят (спасението, възкресението и вечният живот), става възможно за вярващия, на когото, както и на св. ап. Павел (2 Кор. 4:18), са били разкрити два свята. Този свят представлява ограничение. Човешките същества са „закотвени в света на феномените”, който може и трябва да бъде познат, доколкото „Спасителят ни убеждава да бъдем храбри, за да ръководим този свят”, докато съвършенството се „отнася до вечния живот и другия свят”²¹.

Размисляйки за Страстите на Спасителя, за Неговата Слава и Възкресение, за цената на християнското страдание във времето и пространството, аз разбирам „la renonciation totale et douce, soumission totale a Jésus Christ”²² от Паскаловия *Mémorial*, като израз на неговата жажда за съвършенство. За християнина чистотата означава бягство от нашата свързаност във времето и пространството. Това е вечният живот като парадокс (Киркегор).²²

В *Teatrul Seminar* Цуця разкрива както „устния си гений”, така и своя академизъм в традицията на римския трибун, който говори за обикновените люде по начин, който обаче е значещ и за интелектуалците и елита. Той съчетава реалистичен, класически и „конкретен” поглед:

Опитах да избегна и ласкателството, и охулването и да усвоя прецизността на геолога, който формулира стратиграфичните си открития. Обективното описание на човешките типове е черта на реализма.

¹⁸ BGMP, p. 82

¹⁹ Petre Țuțea, *Neliniști Metafizice* (Bucharest: Eros, 1994), p. 181. [Metaphysical Angst.] Вж. също THEATRE, p. 255.

²⁰ THEATRE, p. 515.

²¹ THEATRE, p. 515-16.

²² THEATRE, p. 516.

Всъщност това е черта на класицизма, която е статична по характера си, защото е зависима от хармонията на форма и съдържание и от стремежа да се постигне нещо окончателно. Класическото съвършенство предполага една замръзнала хармония.²³

Когато тук Цуця говори за „прецизност“²⁴, трябва да си даваме сметка, че той отрича културата на „социалистическия реализъм“ и вкостенелите стереотипи на румънската неосталинистка култура, включително митологията за „героите на работническата класа“, която захранва култа към личността на Чаушеску през 70-те г. на ХХ в.²⁵ Петре Цуця използва по-скоро една динамична, конкретна реалност, за да изрази „борбата между старото и новото“ и „конфликтите на интереси, които трябва да бъдат разрешени“. Този „конкретизъм“, както сам той го нарича, не бива да бъде бъркан нито с „реализма“²⁶ (т.е. социалистическия реализъм) нито с науката за Реалното (т.е. теологията).²⁷

Тук става очевидна образователната функция на театъра, който в един относително малък отрязък от време може да повлияе на огромни аудитории. „Театърът като семинар“, както вече отбелязах, е вдъхновен от Платоновия диалог, чиято функция е както да „пробуди“ людеите на улицата и *агората* от пасивността, така и да ги насърчи да упорстват в разпознаването на „вдъхновени решения“ на съвременните проблеми²⁸:

Театърът е постоянно училище за масите. Той е най-подходящото средство за съобщаването на човешките истини и грешки. Накратко, моята пиеса [*Всекидневни случки*] е литературна конструкция под формата на театър-като-семинар – наречен така, защото излага в една диалогична форма фундаменталните проблеми на нашето време и как те трябва да бъдат решавани. Някои от проблемите са постоянни, защото са неразделни от човешката природа, други обаче са само преходни. Тази драматическа конструкция започва от определянето на човечеството като сложен сплитък от въпроси, който невинаги може да бъде разплетен.²⁹

В традицията на елинската *paideia* Цуця вярва, че образованието може и трябва да се отразява на цялата личност. Няма разобщение между физическо обучение и теоретично учение, защото тяло и психе са сътворени като единно цяло.³⁰ Образованието води до „върховната човешка връзка“, до духовна и физическа „близост“ с „Благото“ (*to agathon*) и в последна сметка с Бога.³¹ Образованието в такъв смисъл

²³ THEATRE, p. 255.

²⁴ Вж. дистинкцията между човешката прецизност и точността на Бога, в гл. 6.

²⁵ Вж. Georgescu, Vlad, *The Romanians: A History*, (Columbus: Ohio State University Press, 1991), p. 256.

²⁶ THEATRE, p. 255.

²⁷ PROBLEMS, p. 7.

²⁸ Вж. BGMP, p. 192.

²⁹ THEATRE, p. 255.

³⁰ От християнска гледна точка Цуця вижда човешката личност като неразделно единство на тяло и душа. Той отхвърля Платоновото учение за предсъществуването и преселението на душите (което води до раздвояване на визията за личността): REFLECTIONS, I, p. 127.

³¹ Вж. REFLECTIONS, II, p. 307.

е източник на свобода. Живеейки под тежка диктатура, Цуця още по-ентузиастично гържи на това. Очевидна е критиката му към режима, когато пише следното:

Душата трябва в самите си негра да се усеща определена от Истината, а не от онази покорност на водача, която Платон отхвърля като „робство” в *Симпозиум*. В образованието за хората, живеещи в границите на обществото и природата, има два константни елемента: първият – свободната, морално надарена гуша на ученика и неговата близост с изследваното нещо, и чак тогава учителят с неговия остър ум. И двата елемента се срещат в *Благото* на Платон. И все пак човечеството, обществото, природата и гостъпните за сетивата неща са източници не на Истина, а на език, който, макар и функционален, е външен на природата на нещата... Историята показва как човечеството живее без познание на Истината (така както тя се схваща у Платон), защото Истината е трансцендентна по същността си.³²

Архетипен театър?

Като учител и метафизик Платон прави разлика между божествено и човешко творчество. Бог е Този, Който твори нещата и техните архетипи: човешките същества ги подражават. За Цуця обаче е ясно, че онова, което Платон „утвърждава в *Софист*, за да направи разлика между истинно и неистинно, няма нищо общо с Истината в себе си, която е отвъд всяка диалектика, доколкото Идеята като същност, подобно на Истината, е „интуитивна, а не дискурсивна”.³³ Цуця се стреми да установи дали може да има Платонова идея за театъра и ако може, дали тя се отразява в това, което той нарича „чист” или „архетипен театър”. Той изследва възможността за „театър на Идеите”, замислен като мултидисциплинарен синтез.

Псевдодраматическият метод е повлиян от теорията, развита в Платоновия *Менон*, за това, че познанието е припомняне (*anamnesis*): истинното познание „се добива не чрез сетивата или като информация, предадена от един ум на друг чрез преподаване, а посредством припомняне в този живот на реалностите и истините, видени и узнати от душата, преди тя да бъде родена в този свят”.³⁴ Цуця също вярва, че истината може да бъде пробудена в другите, защото тя вече присъства. По този начин познанието се явява *anamnesis*. Докато обаче Платон свързва това с предсъществуването на душата, възгледът на Цуця изхожда от убеждението му, че човечеството е сътворено по образ и подобие на Бога, Който се открива по пътя на Христовогобието.

Независимо от синтеза, постигнат в *Teatru Seminar*, Цуця заключава, че архетип-

³² REFLECTIONS, II, p. 307.

³³ В REFLECTIONS, I, p. 17, Цуця разглежда *poesis* и *dianoia*. Той следва дистинкцията, която правят Отците между *dianoia* като дискурсивно концептуализиране и логически разум и *pois* като интуитивното „око на душата” (св. Йоан Дамаскин), което „когато се издигне до надприродно състояние, открива плодовете на Светия Дух” (св. Марк Подвижник): Archim. Hierotheos Vlachos, *Orthodox Psychotherapy, The Science of the Fathers*, trans. Esther Williams (Levadia: Birth of the Theotokos Monastery, 1994), pp. 126-7. Вж още предговора на Калистос Уеър към Sherrard, *Christianity, Lineaments of a Sacred Tradition*, p. xxxii.

³⁴ Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge, The 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato*, trans. with comment. (London: Routledge, 1970), p. 2.

ният театър като такъв не съществува. За Цуця следователно платоническа идея за театъра не може да съществува. „Театърът“ не може да бъде първична идея, доколкото черпи от човешките същества. Театърът изобразява човешки същества, той не може да изобрази просто архетип. Във *Всекидневните случки* Цуця настоява, че театърът трябва да изобразява човешките същества като действие:

Моят театър спазва класическото почитание на истината, яснотата на изказа и романтическата свобода. Пиесата ми се нарича *Всекидневни случки*. В нея аз обсъждам театъра като семинар, а не чистия [Платонов] театър. Размислял съм за архетипния театър. Такова нещо не може да има. Платоновата идея за театъра, както и всяка Платонова идея, е абсолютно единство. Ако последователно прилагаме чистия театър в смисъла, в който го използвахме, това ще доведе до заключението, че историческите форми на театъра са явления на първичния театър. А това не е вярно. В Платоновата вселена идеята за театър трябва да бъде разглеждана едновременно с идеята за човешкото същество. Символизмът на драматическото изкуство трябва да се развива от този принцип.

В такъв случай какво е съдържанието на идеята за театъра? Богове, титани, легендарни и исторически герои въплъщават идеи, които са историческите компоненти на театъра. Като всяко изкуство или техника театърът е синтез от различни дисциплини и произвежда естетически резултат. По принцип целта на театъра е да изобразява човешките същества исторически – от гледна точка на тяхното временно назначение, или съществено – от гледна точка на вечното им значение. Идеологическите аспекти описват човешките същества в тяхната цялост само до известна степен. Жертвата заради религиозна, морална или политическа идея е също израз на човешката природа.³⁵

По този начин Цуця подказва, че идеологически определения на човечеството, подобни на налаганите в националния образователен план при комунизма, са неизбежно частични и изкривени. Както ще покаже по-сетне, на мястото на марксистко-ленинистката идеология той предлага една теология на саможертвата и типология на човешките същества по пътя им към обожението. За Цуця от когнитивна гледна точка те са единственият начин да се подходи към цялостната човешка личност – т.е. човечеството, сътворено по образ и подобие Божие. Като „техника на аза“, театърът като семинар е обречен на неуспех, освен ако не бъдат отново възприети някои по-древни християнски „технологии на аза“ (например духовните упражнения и предписания и съсредоточеният им израз в монашеския живот), но от една нова перспектива, съчетаваща древния християнски акцент върху „саморазкриването като себе-възсъединение“ със съвременния възглед за „саморазкриването като творене на нова идентичност“.³⁶

³⁵ THEATRE, p. 252-3.

³⁶ Nathan D. Mitchell, *Liturgy and the Social Sciences* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999), p. 71. На с. 66 Mitchell черпи от проекта на Мишел Фуко „да продуцира една история на „политическата технология на тялото“, както тя е описана при Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (eds), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).

Заклучението на Цуця е, че човешките същества не могат да бъдат превърнати – нито исторически, нито в Платоновото значение – в средства на истината чрез непосредствено граматическо представление в рамките на един „чист театър”. Символическата репрезентация, сведена до себе си, е изкуствена неясна конструкция „отдолу”, а не резултат от ясна визия или божествено вдъхновение „отгоре”.³⁷ В противовес, неговият театър като семинар насочва към една *литургия* (от *leitourgia*, което етимологически означава *обществено служение*) на свещени текстове и ритуали, която, като божествен дар, стимулира духовния растеж и личното преображение. Това е нещо много различно от понятията за формално подражание. То сочи отвъд „чистите понятия”, определени от Цуця като „Кантови категории, Кантов априоризъм, логически форми на предполагаемо чистия разум на субекта”³⁸.

На човешко ниво „чистото” може да бъде изразено единствено посредством репрезентации, имащи началото си от предметите на сетивния свят. Онова, което е чисто, може да бъде мислено, но не и представяно [по друг начин освен чрез „нечисти” средства], защото човекът не може да има „чисти интуиции”. Той по-скоро следва да се задоволи с това да бъде пробуден [от „чистото”] и да рефлектира [върху него] посредством образи, свързани с този свят (от който той е нежелана част).³⁹

Цуця уверено заявява, че макар мистичната философия на Платон да е до-християнска, тя е Бого-вдъхновена. Той подчертава автентичния характер на „чистата наука за не-творческите човешки същества, които по божествено благоволение” споделят вдъхновеното съзерцание на идеите.⁴⁰ Той смята, че всички индивиди имат един базисен *bun simț* („здрав разум”, „добро сетиво”)⁴¹, който ги ръководи в „света на тайнствата”. В до-християнската ера именно той е насочвал поетите и мъдреците в постигането на религиозната истина от природата, „тази книга на Бога, отворена за просветлените”.⁴² Позовавайки се на този дар на *bun simț*, вътрешно присъщ на Въплъщението, който способства релационното живо познание на архетипите, Цуця настоява, че всички човеци имат капацитета „да размишляват върху абсолюта, безкрайното и вечното”; самите Платоновидеи имат живот в границите на този аспект на икономията на Въплъщението: „Платоновите архетипи не са прости образи, съвършени в своята пълнота, а първични форми и сили, както ги нарича Шопенхауер. Те са

³⁷ Цуця определя чистия театър като „драматическа пантомима”, подтикната от и „объркана с херметически текст”: Petre Pandrea, *Memoriile Mandarinului Valah* (Bucharest: Albatros, 2000), p. 125. Вж. също предговора на Калистос Уеър към Sherrard, *Christianity, Lineaments of a Sacred Tradition*, pp. xxix-xxxiv, за дистинкцията между двата методологични принципа „от вътре” и „от горе”, които са характерни за епистемологичните подходи както на Шерард, така и на Цуця, и са решително повлияни от Платоновата доктрина за Идеите.

³⁸ ELIADE, p. 80.

³⁹ THEATRE, p. 152.

⁴⁰ Пак там, 510

⁴¹ Цуця прави разлика между *bunul simț* („здравомислие”) и *simțul comun* („*sensus communis*”). [Последното единствено е способно да доведе личността „до досег с откровената истина”, което води до просветление... p. 134].

⁴² THEATRE, p. 511.

*живи вечности*⁴³.

Катехетичният театър

Според Цуця *чистото* познание, независимо дали е в изкуството или в науката, се получава свише и насочва към пределните обяснения на нещата:

То има същностен характер. „Блажени са тези, които могат да знаят причините на нещата” (Виргилий, *Георгики*). Никой в цялата история не е успял да отговори на въпроса: каква е пределната цел на нещата?... Сведени до себе си, ние няма да намерим спасение.⁴⁴

Във въведението към първия том на своя *Опит върху християнската антропология* Цуця заявява, че „няма такова нещо като артистичен катарзис в Аристотеловия смисъл, а само ритуален катарзис”.⁴⁵ В *Teatrul Seminar* той настоява, че истинното пречистване се постига единствено в един литургически контекст, определен като подготовка за или съучастие в Евхаристията: „Аристотеловият катарзис е псевдоочистителен естетически момент, за разлика от литургичния момент, който е действително очистителен”.⁴⁶ В общество, където достъпът до Евхаристията често бива пренятстван, театърът като семинар може да има учителна и дори катехетична функция:

Аз експериментирам с театъра като семинар в стила на религиозната драма, възприета от йезуитите като образователен инструмент за изправление на ересите на реформацията. Зрителят идва на семинара да бъде научен и просветен – не да бъде забавляван или очистен в Аристотеловия смисъл на катарзиса.⁴⁷

Цуця признава, че заимства не само от йезуитската драма, но и от средновековните мистерии и миракли, а също и от Пасионните игри (повлияли на Й. С. Бах през XVIII век), в качеството им на образование за необразованите класи и способстването им за участие в Страстите Христови и в живота на светиите.⁴⁸

Театърът като християнска апология

Вече беше показано как за Цуця познанието на Реалното се свързва с „един конкретен опит за невъзможното”; Г. К. Честъртън изказва това в гуха на християнските богословски парадокси: „да вярваш невероятното, да се нагя-

⁴³ Пак там, 152.

⁴⁴ Пак там, 515.

⁴⁵ PROBLEMS, p.7

⁴⁶ THEATRE, p. 390.

⁴⁷ Интервю, Букурещ, 15 март 1990 г. Идеята на Цуця за „театъра като семинар” навярно се корени и в местните мистерийни игри върху библейски сюжети, които черпят от древната литургическа драма на латински, разказваща за живота, смъртта и възкресението на Исус Христос.

⁴⁸ Интервю, Букурещ, 1 март 1990 г.

ваш на безнадежното и да обичаш невъзможното за любов”⁴⁹. Онова, което Цуця нарича „невъзможно”, може да се отъждестви с „християнската чистота”, „светостта”, която „пронизва непрозрачния смисъл на съществуването”. За него съществуването като такова (без съзнание за единството между този свят и идния) е „непроницаемо” и свежда вселената до единствено „екзистенциално ниво”, описано от Хайдегер и не-християнските френски екзистенциалисти като Жан-Пол Сартр и Албер Камю. Той предпочита Дантевия средновековен стил, основан на една мистична и митична концепция която използва персонификация и алегория и която той противопоставя на „Вулгарната употреба на конкретната реалност от съвременния човек”.⁵⁰ Затова „средновековният стил на Данте трябва да бъде възприет също и от автора на театъра като семинар”, за когото християнската чиста наука или теологията, в смисъла на *scientia* или познание, е „явление на Реалното като противопоставено на екзистенциалисткия провал и материалистичния мрак”; именно в този смисъл на християнската теология като *scientia universalis* Цуця се обръща към фундаменталния въпрос, поставен в неговия *Teatrul Seminar*: съществува ли чиста наука и чисто изкуство (с „конструктите на чистата мисъл” като тяхно идеално съдържание)?⁵¹ Отговорът на Цуця е негативен защото „реалните единици не могат да бъдат дешифрирани, ако не бъдат разкрити”.⁵² Реализмът е невъзможен на чисто човешко ниво. Неговият „театър като семинар” обаче има за цел (макар това да може да успее, така да се каже, литургически, чрез божествена намеса) да бъде „чист”, т.е. да посредства разкритото или въдъхновено познание.⁵³ Според Цуця:

чистата наука и чистото изкуство са мистични. Езикът като цяло, бидейки сам по себе си тайнство, конституира само един лингвистичен символизъм, освен ако не стане средство за разкриване на същността на нещата (или „нещата в себе си”).⁵⁴

Мистичният възглед за театъра

Цуця вярва, че всички човешки типове, характери и действия могат да бъдат представени в символизма на литературния диалог и граматическия спектакъл. По този начин театърът като семинар може да интегрира „типозите” на светеца, свещеника, гържавника, учения, художника, култивирания индивид или

⁴⁹ Не успях да издиря този цитат. Аз самият го чух за първи път от Цуця (и го преведох обратно на английски). Вероятно Цуця парафразира думите на Честъртън от *Ортодоксията*, гл. VI, „Парадоксите на християнството”: „Направо казано, милосърдието, изглежда, означава едно от тези две неща – прощаване на непростиими дела или обич към люде, невъзможни за обичане”. Вж. G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, foreword by Philip Yancey (London: Hodder & Stoughton, 1996), p. 137. Вж. също Tertullian, 'De Carne Christi', 5:25 (*certum est quia impossibile*), in Ernest Evans (ed.), *Tertullian's Treatise on the Incarnation*, introd., trans., and comment, by Ernest Evans (London: SPCK, 1956), p. 18

⁵⁰ THEATRE, p. 516.

⁵¹ Цуця разбира теологията като свещена наука за Реалното, откровено свише. Пределната реалност остава „недосегаема” отдолу, „в този свят на избори”. Той настоява, че „в християнството свещеното, чистото и благото са обединени в аза, който отразява Абсолютния, новото Тринитарно Божество”, даряващо на хората любовен досег до познанието на Реалното в тайнството на обожението. Вж. THEATRE, p. 510-15.

⁵² PROBLEMS, p. 326.

⁵³ Пак там.

⁵⁴ THEATRE, p. 515.

психотичния тиран. Тези типове са взаимовплетени митически, магически, рационално и мистично с вярванията, преграждателите и суеверията на „обикновените хора“. Онова, което Цуца нарича „вечното взаимодействие между търсене и вдъхновение“, включва лириката, епиката и драматическите елементи, всички заедно обгърнати в тайнството на християнското съществуване:

„Театърът като семинар“ трябва да бъде ръководен от християнския възглед за живота и смъртта. В този възглед естетическата перспектива на съзерцателния творчески драматург ситуира трагическото, съблимвното, комичното, гротескното, сатиричното, фантастично-магическото и рационално-логическото на нивото на човешката зрителна точка. Този човешки „перспективизъм“ може да бъде [да стане] обективен само с консенсус на мнозинството. Но никога не може да е *objectiv*⁵⁵, защото обектността трансцендира общоприетия възглед – доброволното развлечение на време-поаяждащия („хронофагичен“) човек, погълнат от своето его от обществото и природата.⁵⁶

Възгледът на Цуца за „обектността“ като „трансценденцията на съзерцавания обект“⁵⁷ е повлияно от 'Gegenstandstheorie'⁵⁸ на Алексиус фон Майнонг. За Майнонг обектът (или „обектното“)⁵⁹ е „всичко, което може да бъде умствено схванато или целено: реалните, възможните и всъщност дори невъзможните неща“.⁶⁰

⁵⁵ Според Цуца различие между това, което е субективно, и обективното е „въпрос на степен, а не на природа“. Ако реалността е Богодадена, то тя е „обектна“ (*objectiv*). Ако пък е продукт на човешкия ум, тя е „субективна“ и ограничена, но човешкият език описва това в един регистър, простиращ се между „субективното“ и „обективното“: THEATRE, p. 358. [Петре Цуца прави разлика между обективността и „обектността“ (*objectivity*). Обектното (*objectiv*) е онова, което съществува независимо от нашите когнитивни способности и не може да бъде постигнато единствено с човешките ценности. „Обектността“, в противовес на „обективността“ (която е само друго ниво на субективност), „мистично инкорпорира емпиричното и рационалното, материята и реда“ в едно единство, управлявано от Бога – онова именно йерархично единство, в което на човечеството е поверено господството над природата... Законите на природата са нееднозначни, защото „смесват обективност с „обектност“ – т.е. активното съзнание ... със съзнанието като огледало“, което, понеже е вдъхновено, отразява Царството Божие. В този смисъл, като прави дистинкция между различните нива, на които се добива човешкото познание, Цуца вижда вдъхновението като „обектно“, независимо от човешкото дирене. Възприятието на истината е на различно ниво от интелектуалното търсене на истината. Трансцендирайки обективността и субективността, „обектното“ съществува отвъд човешкото разбиране и се определя като трансцендиране на съзерцавания обект, с. 49].

⁵⁶ THEATRE, p. 390.

⁵⁷ OLD AGE, p. 90.

⁵⁸ „Майнонг е разширил концепцията за обекта, така че тя включва обектите, които не са нищо, но въпреки това не съществуват; по същия начин той е добавил към областта на фактите един ред единици, които по всичко съществено наподобяват факти, но се различават от тях, доколкото не са това, т.е. доколкото им липсва видът битие, което се отнася до фактите. Майнонг нарича целия клас от единици, сред които някои са, а други не са факти, обективи... Майнонг се опитва да докаже, че те представляват един уникален и несводим вид единична същност, незаменима за нашето познание на реалността и за самата реалност“. Findlay, J. N. *Meinong's Theory of Objects and Values*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 60. На с. 49 Финдли показва, че в *Über Gegenstandstheorie* Майнонг формулира учението си за чистите обекти: „чистият обект стои между битието и небитието; и двете са външни нему. Дали обектът е или не е, няма значение за това какво обектът е. За чистия обект се казва, че той е *außerseiend* или че има *Außersein*: той лежи „отвън“.

⁵⁹ D.W. Hamlyn, *The Penguin History of Western Philosophy* (London: Penguin, 1987), p. 319.

⁶⁰ "Gegenstand"[object] ist alles, was intellektuell erfaßt oder gemeint werden kann: die wirklichen wie die möglichen oder auch unmöglichen Dinge": Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, p. 272

Либералният възглед за театъра

Християнските общества често са заклемявали театъра за това, че насажда измислици, измама и изкуственост. Съществуват два основни довода за враждебността на ранното християнство спрямо театъра: първият е, че той е неистинен и като измислица, насърчава хората да живеят една лъжа и да преживяват въображаемите чувства на героите на сцената, а не собствените си чувства; и вторият – в късната Римска империя театърът често се е асоциирал с неморалността, а актрисите често са били проститутки от висока класа.

Първото от тези обвинения остава проблем дори за съвременния театър, особено за филма и телевизията, независимо от теорията за катарзиса от Аристотеловата *Поетика*. Без да отрича възгледа на ранните Отци обаче, Цуця се интересува от позитивната функция на театъра. Той противопоставя литургичния катарзис⁶¹ (който предизвиква истинно духовно очистване) на Аристотеловата теория, че чрез гледане на грама публиката се очиства от низки емоции и чрез състраданието и страха, които изпитва към въображаемите герои, тя успява да разбере собственото си истинско положение в света. Цуця също така е наясно, че поради отчуждаващото обръщане на всички ценности при комунизма, цялото общество се е превърнало в жива сцена, на която реалността на духовния свят е изместена от фикциите на марксизма-ленинизма.

Неговото приемане на театъра като съвместим с християнството превъзможва възгледа, който ранните християнски мислители като Тертулиан имат по този въпрос. В *De Spectaculis* Тертулиан отхвърля театъра и маските като изрази на езическо идолопоклонство и лицедейство (в обичайния пейоративен смисъл на думата, а не в първичния смисъл на актьорска роля).⁶² Цуця вижда същите проблеми в собствената си епоха:

Същите психологически и морални проблеми се поставят днес. Възможна ли е реформата на съвременния театър в смисъл на замяна на вулгарните удоволствия на сетивата с чистата радост от [съзерцаването на] идеите? Може ли изкуството на измамата да бъде изместено от изкуството на истината?⁶³

Той приема Тертулиановото *De Spectaculis* като „християнски памфлет“, вдъхновен до степен на „лирически ексцес“, но също и като „модел за начина, по който критическият дух трябва да бъде упражняван“.⁶⁴ Цуця се съгласява с оценката на монсеньор Фрепел за отхвърлянето на театъра при Тертулиан като „преувеличено само по себе си“, но разбираемо и извинимо от гледна точка на „безре-

⁶¹ PROBLEMS, p. 7.

⁶² „И после, всички тези маски, аз питам дали това може да е угодно Богу, на Него, Който запрещава да бъде правено подобие на каквото и да било, какво остава за Неговия собствен образ. Авторът на истината не обича фалшивото; всичко неистинно е прелюбодейство пред Неговото лице“: Tertullian, *De Spectaculis*, XXIII, in Tertullian Apology De Spectaculis и Minucius Felix, *Octavius*, trans. T.R.

⁶³ THEATRE, p. 195.

⁶⁴ Пак там, 196.

гиците, които са причинявали спектаклите на паганизма”.⁶⁵ „Апокалиптичният стил” на Тертулиан бележи финали и начала на исторически етапи.⁶⁶

Тертулиан отхвърля театъра сам по себе си дори когато неговият урок е победата на добродетелта, доколкото пороците, представени по време на спектакъла, са много по-съблазнителни от прозаичните добродетели. Злото е суверен в света на илюзиите и има изтънченото умение да представя „отровата, обвита в мег”.⁶⁷

Цуця заключава обаче, че „никога не вреди да се постави огледало пред човеците, за да знаят те своите граници”; той смята своя по-внимателен либерален възглед за театъра като свършено съчетаем с християнската истина и добродетел:

Мистичната визия за живота и за света струи не само от ценностите на Писанието, от Преданието и победните аспекти на църковната история, но също и от повтарящото се осъзнаване на условия характер на човешките рационални конструкти.⁶⁸

В крайна сметка, върховният спектакъл не се съдържа в природата или човешката креативност.⁶⁹ Той е „Страшният съд и славата на вечния живот”, който „излиза извън границите на нашето въображение”.⁷⁰ Цуця вярва, че театърът може да предаде християнските ценности и „профетическата бистрота”⁷¹, което по определение е по-скоро оптимистично, отколкото трагично, защото винаги сочи към спасението и е вдъхновено от вярата, че невъзможното може да бъде превъзможнато с всеобгръщата любов. Екзистенциализмът във философията обаче и абсурдът в естетиката изразяват точно и трагически според него „лудостта на съвременния човек”. Защото какъв смисъл има индивидът да се ангажира със или да се отделя от:

един свят без смисъл, характеризирани от една всесъкрушителна безкрайност, която идва отникъде и отива наникъде? В театъра на абсурда границата между истина и грешка, трагедия и комедия, добро и зло, красотата и грозотата, свещено и сатанинско е изличена и въобще не става въпрос за любов. Бог, дяволът, човечеството и природата – всички

⁶⁵ Вж. Mgr l'Abbé Freppel, *Tertullien – Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne, pendant l'année 1861-1862*, 2 vols (Paris: Ambroise Bray, 1864), I, pp. 189-209, цит. от Цуця.

⁶⁶ THEATRE, p. 195.

⁶⁷ Пак там, 193.

⁶⁸ Пак там, 197.

⁶⁹ О. Александър Елчанинов (ум. 1934), напротив, дава съвременна версия на възгледа на Тертулиан за театъра: „Защо свещениците не бива да ходят в театъра? Самият принцип на театралното представление е отречен от Църквата, която забранява всяко маскиране, буфонада, обличане в дрехите на другия пол, понеже всичко това е измама, двусмислие, фалш. Дори и да си само зрител означава, че в някакъв смисъл участваш в това. Колкото до актьора: колкото повече страст влага в представянето, толкова по-голяма вреда причинява на душата си, като допуска объркване и неистина да се настанят в нея”. Вж. Elchaninov, *The Diary of a Russian Priest*, trans. Helen Iswolsky, ed. Kallistos Ware, introd. by Tamara Elchaninov and a foreword by Dimitri Obolensky (London: Faber and Faber, 1967), p. 101.

⁷⁰ THEATRE, p. 197.

⁷¹ PROBLEMS, p. 70

ки те са хванати заедно в един гротесков вихър.⁷²

Според Цуця естетиката на абсурда е противоположна на Дантевата концепция за света, в който любовта е универсалната връзка и принципът на реда, който препяства тоталния разпад на творението.

За театъра на абсурда

В своето съчинение от 1972 г., диктувано за тезиса на Йоана Павлеску⁷³, студентка по актьорско майсторство (дъщеря на приятелката на Цуця, актрисата Корина Константинеску), която впоследствие става една от най-известните румънски актриси на 80-те, Цуця прави следната оценка на екзистенциализма на Камю:

Митът за Сизиф на Камю представлява ясното и храбро представяне на състоянието на човека. Той изразява гордостта и презрението на изолирания индивид в един враждебен свят, чиято съвест не му позволява да се предаде...

В *Разбунтувания човек* идеята за бунт надхвърля идеята за временната революция, както и всяко понятие за замръзнал рег: авторът описва хората като жизнени, с вечно бистър ум и иновативни...

Когато „вечността носи лицето на човечеството“, както казва Камю, хората насочват енергията си към онова, което Пингар нарича „изчерпване на областта на възможното“... В този смисъл бунтът се разбира като активен принцип на съзнанието, който, без да отрича историята, се стреми да утвърди себе си в нея...

Атеистите екзистенциалисти като Камю смятат провала за много по-важен от пробуждането на човешкото съзнание – в контекста на културния упадък в края на един исторически цикъл на Западна Европа.⁷⁴

Тази критика на *Калигула* изразява дисидентския възглед на Цуця по отношение на диктатурата на Чаушеску. Важно е да помним, четейки този анализ на пиесата, историческия контекст, в който той пише. Румъния се управлява от „безумен император“, способен на извънредна бруталност, човек, склонен да унищожи цялата традиционна национална култура и да установи една „нова култура“ под влиянието на масовите оркестрирани демонстрации, на които е станал свидетел в Северна Корея и Китай през 1971 г. За румънския народ китайският опит на Чаушеску се превръща в начална точка на една трагическа драма на „абсурдността“. Темата на *Калигула* е:

⁷² ПРОЕКТ, р. 139.

⁷³ Йоана Павлеску сега живее в Ню Йорк. Тя любезно ми даде съгласието да цитирам „нейния“ тезис, който се съхранява в Академията за театър и филм в Букурещ, и също да направя публичен факт, че Цуця е истинският автор на теоретичната му част. При комунизма теорията беше от първостепенно значение при оценката на един артист. Йоана Павлеску естествено е била не така компетентна, както Цуця по въпросите на екзистенциалната философия.

⁷⁴ Ioana Pavelescu, 'Despre rolul Martha, din piesa *Neînțelegera* de Albert Camus' (непубликуван магистърски тезис, Институт за драма и филм, Букурещ, юни 1972 г.), с. 8-11. [„За ролята на Марта в пиесата на Албер Камю Недоразумението“].

на първо място, откриването на абсурда, символизиран от безумния император, Господаря на Римската империя, който стига до заключението, че „нищо не е вечно” и че „хората умират и не са щастливи”. Ето в това се състои абсурдът: обесията от смъртта и присъствието на смъртта. На второ място, Калигула схваща освобождението като разрушение на съществуващия ред от установени ценности чрез упражняването на „пълна свобода” без ограничение...

Какво е заключението на Калигула? Няма такова нещо като чист живот в биологическия смисъл на думата, нито чисто съзнание в теоретическия и морален смисъл. Човешкият живот е съставен от тези две неща. Опозициите добро и зло, красиво и грозно, свещено и профанно, свобода и зависимост, не препятстват морално надарените, които трябва да се борят, за да открият щастието тук на земята – единствено възможно за тях щастие.⁷⁵

В абсурдната вселена, в която човечеството е захвърлено и в която то е заобиколено от враждебни сили, всичко се случва в съответствие с един символично реализиран план. Според Цуця следователно Камю иска да пробуди своите съвременници за трагическото осъзнаване на съществуването и да насочи вниманието им върху автентичната вселена на ценностите, основаваща се на идеята за свободния човек. Той настоява, че да се тълкува пиесата на Камю *Негоразумението* според принципите на „социалистическия реализъм”, е все едно да се вземат символите на театъра на абсурда като образци на тоталитарното общество – сиреч да се извърши един естетически солецизъм. Макар и символично, граматическото действие не позволява твърде голямо отдалечаване от реалността. Драмата копира реалността, но всъщност не я предава. „Чистите символи” на абсурда не могат да бъдат изразени граматически: „сцената е неспособна да напусне достоверността”.⁷⁶ Тоталитарното общество е по-абсурдно, отколкото театърът на абсурда въобще е способен да бъде.

„Проблемът да бъдеш актьор”

Цуця свързва онова, което Ницше нарича „проблемът да бъдеш актьор” (или артист), с призванието да бъдеш верен на Бога. Ницше описва граматическото изкуство като вечна игра на криеница, „която при животните се нарича мимикрия” и която, в крайна сметка, става „доминираща, безоснователна и непроследима – инстинкт, който се научава да господства над другите инстинкти и поражда актьора, „артиста” (глумеца, разказвача на лъжи, шута, клоуна отначало, както и класическия слуга)”.⁷⁷ Позата на Ницше срещу театъра се илюстрира от неговата картина на измамата с чиста съвест, на насладата от симулацията, която се разразява като власт, изтласкваща така наречения „характер” на

⁷⁵ Пак там, с. 11-13.

⁷⁶ Пак там, с. 13.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science, with a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, trans. and comment, by Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), pp. 316-17. Вж. THEATRE, pp. 174-5

човека и на „вътрешния копнеж за роля и маска, за видимост”.⁷⁸

Цуця признава, че е невъзможно да се действа в един свят на символи (както Църквата прави), когато се търси „модел на чистото човечество”; също така, че е невъзможно „да се избяга от взаимодействието на видимостите, което включва измислените хора, онези скучни „картонени изрезки”.⁷⁹ За разлика от Ницше обаче Цуця заявява дълбоко съчувствие към актьорите и театъра, съчувствие, коренящо се в собствената му сърдечност, чувство за гражданска отговорност и непреодолима любов към другия.⁸⁰ Той се позовава на собствения си опит на придвижване от провинциално-селското си минало към космополитната интелектуална среда, за да заяви дълбинната епистемологична роля на театъра като неразделна част от цивилизованото съзнание:

„Проблемът да бъдеш актьор” не е така прост [както твърди Ницше], особено ако разглеждаме човешките същества като социални и адаптацията като необходима за запазването на живота. Трябва да признаем: в училище научих как да използвам критическите си способности и да прилагам правилата на граматиката. Но именно актьорите ме научиха да говоря правилно, да се гържа подобаващо и да изразявам чрез действията си онова, което се случва в ума ми. „Bedeutend wirkt ein edler Schein”, както казва Гьоте.⁸¹ Напуснах дома си в селото и вече не искам да се върна там. По темперамент аз не обичам да говоря много за себе си, особено след като осъзнах, че имам задължение към своите съграждани. Освен това не ми прави удоволствие да говоря на камъните.⁸²

По този начин Цуця заявява нуждата си от театъра и това, че само актьорът е способен да интерпретира всички човешки типове и целия живот – „от съблимно до гротескното”⁸³:

Креативните артисти и онези, които пресъздават чрез интерпретация, имат способността да изразяват всяка форма на съществуване и стил, независимо дали е класическа, романтическа импресионистка,

⁷⁸ Nietzsche, *The Gay Science*, p. 316. Ницше не стига толкова далеч в заклеияването на актьорите, колкото известен шотландски памфлетист от времето на крал Джеймс I, който пише: „сред трезвомислещите езичници съществува единодушно мнение, че актьорите са най-разпътните негодници и низки паразити, които някога адът е извергвал, че те са нечистотата и отпадъкът на земята, мерзостта и петното на човешката природа, напаст и чума за обществото, развратители на човешките умове и морал, нечисти зверове, идолопоклоннически паписти или атеисти и най-ужасяващите и отхвърлени злодеи, над които някога е гряло слънце”: цит. Robert Powell за Richard Whiteley's 'Countdown', Channel 4, 19 February 2001.

⁷⁹ THEATRE, p. 175.

⁸⁰ Неговата запознатост с театралната среда се потвърждава от приятелствата му от началото на 30-те г. с престижни румънски актьори като Haig Aterian, ученик на Гордън Крейг, Marietta Sadova, съпруга на Ion Marin Sadoveanu, директор на Народния театър в Букурещ, Corina Constantinescu и много други. Corina Constantinescu, интервю, Букурещ, 20 април 1999. Вж. Marietta Sadova, писмо от 22 юли, 1940 до Haig Aterian, Библиотека на румънската академия, inv. 223316.

⁸¹ В диалога си *Биос* Цуця описва критическия възглед на Ницше за играта, анализиран в класическата книга на Ернст Бертрам, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (Berlin: Georg Bondi, 1922). Главата с название „Maske” започва с мото от Гьоте – *Bedeutend wirkt ein edler Schein* (‘благородният вид има значим ефект’) – и цитат от ‘Vom Probleme des Schauspielers’, in Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*.

⁸² THEATRE, p. 175.

⁸³ Petre Țutea, ‘Viața ca formă a bucuriei pure’, II, интервю на Sanda Diaconescu, *Jurnalul Literar*, Bucharest, 22 January 1990, p. 3.

експресионистка или абсурдна, в зависимост от точността, с която представят тези маски. Това ги отличава от двусмисления опит на обикновените хора, които несъвършено възпроизвеждат ролята на собственото си съществуване.

Обикновеният човек, непрофесионалът, не разбира, че учи чрез сценичното представление. В театъра всеки зрител учи, независимо от културното си ниво. Той учи правилния говор. Учи как да се гържи. Учи да различава добродетел от порок.⁸⁴

Актьорът следователно е единственият, който може да носи различни маски и пак да остава верен на личното си призвание да възхвалява другите да живеят живота си достойно за човечеството си.

Новият Сократ

При Цуця има нещо от репутацията на късния Сократ.⁸⁵ Всъщност той възприема един Сократов маниер, когато предизвиква глупостта и лицемерието на комунистическия свят. Също както Сократ, Цуця е нетърпелив спрямо глупостта. Именно разумът прави хората способни да разбират глупостта:

Глупавият човек не е нито добър нито лош, нито нисш, нито по-висш, а чисто и просто глупав. Неговите удоволствия могат да се гледат като привилегии. Никое оценъчно съждение не може да обясни същността на глупостта. Доколкото глупостта не може да бъде елиминирана, тя трябва да се смята за пример на лош късмет. Дълбокото съчувствие ни задължава да каним глупавите люде на трапезата на живота, когато те сами нямат нахалството да заемат мястото си на масата.⁸⁶

Цуця разглежда собствената си нетърпимост спрямо глупостта като езически елемент вътре в него самия. Независимо от това този елемент препраща към нещо отвъд себе си. Сократовата нетърпимост към глупостта насочва към факта, че човешкото същество трябва да стане съвършено и истината да бъде логически премислена и ясно заявена: „Този постулат черпи от екзотеричния характер на сократическото учение”⁸⁷.

Цуця вижда в публичното излагане на истината като вътрешно присъщо както на Сократовия, така и на християнския морал. Той настоява, че интелектуалното любопитство на атиняните „установява стандарта на диалектичната изкусност”, също както днес жителите на Букурещ „не харесват безцелните теологически тънкости в проповедите”.⁸⁸ В този контекст Цуця обяснява защо маската може да бъде полезна за защитата или дори разкриването на истината. Ако, като начало, Ницше е срещу маските и актьорите, той в крайна сметка приема маската на бога и илюзията,

⁸⁴ Пак там.

⁸⁵ Ștefan Augustin Doinaș, 'Ultimul Socrate', *Secolul XX*, 328-30 (4-5-6, 1988), Bucharest, 1991, pp. 127-31.

⁸⁶ THEATRE, p. 215. Срв. „Очите Господни са на всяко място; те виждат лошите и добрите.” (Притч. 15:3).

⁸⁷ Пак там, 183.

⁸⁸ Пак там.

която дава възможност на маскирания да се въобрази като гемиург, като онзи бог, чиято маска той носи. В последна сметка Ницше вижда маската като „единствената връзка между човешкия индивид и Бога и другите човешки същества”.⁸⁹ Цуця приема възгледа на Наполеон, че „могъщите люде нямат нужда от маска, или по-скоро не могат да носят такава, защото биват разпознати под всяка маска”⁹⁰. За да изпълни призиванието си в обществото обаче, човекът трябва да има маска, макар изключителната индивидуална персоналност да е разпознаваема под всяка маска:

Колкото е по-изключителна в духовен план една личност, толкова повече тя се нуждае от маска, за да избегне да бъде „разпъната” от политическите водачи. Независимо от цялата софистицираност на маската, която Сократ е носел, тя не е успяла да го спаси от гнева на управляващите в Атина, макар той да е култивирал самопорицание в присъствието на другите, за да се предпази от критиката и да поучи останалите.⁹¹

Ако Сократ, така да се каже, не беше носил маска, неговите ученици щяха да бъдат потиснати от мъдростта му и уплашени от дисидентското му учение. Същото може да се каже и за Цуця. В съгласие с Ернст Бертрам, ученикът на Ницше, Цуця приема внимателното самопорицание на Сократ в началото на диалозите му като маска. Тази ницшеанска земна маска (*die listige Selbstverkleinerung*) дава възможност на Сократ да развие своя метод на майевтично дирене, като изважда латентните идеи на събеседника в съзнателния му разум:

Този Сократов метод не е отмирал. Историята се повтаря. Човеците жадуват да знаят истината, която, бидейки тайнство, е скрита от разума в един безкраен низ от маски. „Човекът не е Бог”. Следователно, като учени, артисти, пророци или просто вярващи, ние изпитваме в процеса на своето развитие множество противоречия, породени чрез тези маски.⁹²

Необятният карнавал на маските и хроматичното взаимодействие на „философията на нюансите” на Цуця ни позволяват да изпитаме Божественото тайнство, което, обгръщайки човечеството и природата, съществува отвъд тези двете. Както ще покаже по-сетне, когато маската съвпада с личното призвание (което се получава по благодат), тя способна личността да открие Божия образ, в който е сътворена. Когато божественото вдъхновение ни посети в съзерцанието на нюансите, умовете ни се притеглят към Бога. Чрез посредството на първичната маска и вдъхновяващия нюанс истината се пробужда в нас като тласък за познание на Божественото в *мистично единение* между нетварните и тварните енергии. Това единение е зависимо от божественото вдъхновение. За него също така трябва да се подготвяме чрез аскетично усилие.

Съзнавайки божествената истина и своето лично призвание, Цуця, също като

⁸⁹ Пак там, 215.

⁹⁰ Пак там, 181.

⁹¹ Пак там.

⁹² Пак там 186.

Сократ, осъзнава нуждата от маската с нейната двойствена функция: учителното прогласяване на истината и ограждащата защита срещу критиката (макар тя да не е успяла да защити Сократ от съд и смърт или пък Цуця от арест и мъчения). Когато анализира монографията на Бертрам, Цуця оспорва разсъжденията на Ницше върху молитвата от *Веселата наука*. Докато Ницше разглежда молитвата като поетическо упражнение – очевидно монологично изкуство, уж адресирано към един мъртъв Бог, Цуця настоява, че молитвата може да трансцендира човешката крехкост и ограниченост и да влезе в общение с Нетварния. Според Цуця, ако човешкият дух бъде отсечен от Богодагените му корени, „той се плъзва във вакуума”.⁹³ Оставен на собствените си възможности, така нареченият автономен човек ще види света като трагически спектакъл.

Сатира и комедия

„Театърът като семинар” на Петре Цуця представя едно сплетение на сакрално и светско: сакралното, отразено в литургическото⁹⁴, живеещо от истината, получена чрез откровение; и светското, имащо смисъл единствено доколкото е носител на сакралното. Литургичните и учителните функции на театъра като семинар не изключват забавния и катартичен аспект на драматическото изкуство.⁹⁵

Чувството за хумор на Цуця се проявява в апологията му за сатирата и комедията. Той е наясно с изключителното въздействие, което може да има свежият дух на комедията през тоталитарния режим, когато сатирическият драматург съчетава фикция и реалност, защото знае, че ежедневието често далеч надминава измислиците на въображението.⁹⁶ Цуця установява една типология на човешките личности, свързана с неговата „скала на човешките ценности”. За да се определи предметът на сатирата за драматурга, „са необходими три категории хора: онези, които са здравородени (*bine-născuții*), родените с увреждания (*rău-născuții*) и лошо отгледаните (*rău-crescuții*).⁹⁷

Първата категория са здрави като тяло и ум. Чрез Църквата те се научават да уважават християнските добродетели и гражданското общество очаква от тях те да живеят съобразно с моралните принципи. Християнството и либерализмът са съвместими: ценностите и на едното, и на другото могат да бъдат възприети, приложени и развити от *bine-născuții* (здравородените), които по този начин биват добре отгледани. Като правило, онези, които са добре отгледани, не са предмет на сатирата. Те могат да бъдат използвани като стандарт, според който другите две категории могат да бъдат съдени.

Да се сатиризира *rău-născuții* (родените с увреждания) заради тяхната ущърбност е „безсмислена жестокост”. Онези, които са увредени от

⁹³ THEATRE, p. 172.

⁹⁴ Петре Цуця използва често латинските понятия вместо по-привично употребяемите славянски понятия: *sacru* вместо *sfânt*, *spirit* вместо *duh*, *mister* вместо *taină*, вж. тук, „A Note on Tutea's Use of Language”, p. xix.

⁹⁵ Вж. THEATRE, p. 17.

⁹⁶ Petre Țutea, 'Profil: Aurel Baranga', in *Aurel Baranga, interpretat de...* (Bucharest: Eminescu, 1981), p. 259.

⁹⁷ Пак там.

наследствени психосоматични недостатъци, „не могат да бъдат облекчени от критиката: те попадат в компетенцията на медицината”.⁹⁸

За разлика от тях *rău-crescuții* (лошо отгледаните) се гаврят с Божиите дарове и гражданските ценности. Те не зачитат своето призвание като отговорни личности и не ценят онова, което другите могат, а те не. Това са здравородени люде, които наследяват или възприемат неморални навици от своето семейство и обществото. Именно *rău-crescuții* биват критикувани и осмивани от сатирика, чиято фикция по този начин цели да поучи публиката и да събути в нея чувството за справедливост. *Rău-crescuții* са лоши, доколкото са също и глупави, когато избират да отхвърлят или да похабят духовните дарове, с които са надарени. Онези, които са глупави, следователно са достойни за осъждане. Цуця настоява, че те трябва да бъдат сатирично излагани на сцената и наказвани от закона на страната.

В разговорите Цуця често подчертава, че Страшният съд се отнася за всички, но адът сигурно е пълен с глупави люде. Аз показвах, че „глупави хора” за Цуця означава *homo sovieticus*, проявление на *homo stultus*, най-ниската категория от неговата скала на човешките ценности. Налице е следователно един по-обширен възглед за спасяващото действие на Бога, от което „глупавият” (колкото и умен да е той от мирска гледна точка) се изключва поради липсата на вяра. Макар чисто естетически театърът на Цуця да е замислен като съчетаващ „аристократичния и демократичния стил, също както при Аристотеловото изкуство на управлението”⁹⁹ той си дава сметка, че „религиозната природа на истината изисква умереност в думи и дела”¹⁰⁰. Подобна умереност е знак за християнско смирение и надежда.

Цуця би се съгласил с наблюдението на Вацлав Хавел, че живеенето в страна от Източния блок е някак нереално – по-малко реално и по-малко смислено от театралната пиеса – защото животът при един тоталитарен режим изисква да се преструваш, че светът е едно нещо, докато е известно, че той е друго.¹⁰¹ Неумерената фалшификация на историята от комунистите е в крайна сметка едно институционализирано предизвикателство към Божия ред.

„Драстичното потискане на историята”, описано от Хавел, „псевдо-реалността” и тоталитарният „живот в лъжа” свършиха за Румъния в онзи декемврийски ден на 1989 г., когато Чаушеску се опита да накара тълпата да замълчи от балкона на Партийния дом в Букурещ.¹⁰² Той вече не можеше да им говори, защото те вече не се преструваха, че му вярват. Както Цуця казва, Чаушеску тогава доказва, че „маската му не е била маска на Цезар, а на главорез”¹⁰³. Това беше перипетия в „комедията” на истината за румънския комунизъм.

⁹⁸ Пак там.

⁹⁹ THEATRE, p. 517.

¹⁰⁰ THEATRE, p. 521.

¹⁰¹ Václav Havel, *Living in Truth, Twenty-two essays published on the occasion of the award of the Erasmus Prize to Václav Havel*, ed. Jan Vladislav (London: Faber and Faber, 1990), pp. 41-5.

¹⁰² Пак там, с. 33

¹⁰³ BGMP, p. 46.

Заклучение

Цуця приема театъра като разгърната аналогия на творението. Театърът устоява дори в една комунистическа псевдокултура, защото дава възможност на хората да изпитат *всичко*. Той може да съобщава дълбинни неща по начин, който писаният текст не може. Колкото и иронично да звучи, един свят, „паралелен” на действителността, може да спомогне за съобщаването на истината по начин, който непосредственият подход към истината не може. Репресивните режими затварят театрите.¹⁰⁴ В Румъния комунистите унищожиха църквите, изтезаха християните и унищожиха онези, които отказаха да се отрекат от вярата си. Онова, което не успяха, беше да отменят присъствието на Христос в човешките сърца. Човешкото сърце е в крайна сметка протагонистът на *theatrum mundi* и автентичната сцена за тази грама е служението на Евхаристията. Както вече казах, в затвора, където светите дарове и дори молитвата са били забранени, е била разиграна една литургия отвъд Божествената литургия (както тя обичайно се чества в Църквата). За християните, затворени в комунистическите затвори, срещата с Христос е можела да бъде евхаристийно чествана навсякъде, дори и ако това е била само „скришната стая” (Мат. 6:6) на сърцето. Независимо дали сред великолепието на митрополската катедрала или в суровата действителност на затвора, Евхаристията е свещеното място за драмата, където чистотата бива възстановена символически и действително и където Божият образ е ре-презентиран, пред-ставен и човешките същества са вътрешно репетираны да проживеят своята християнска роля:

Посредством литургичните несъмнености, преживени в Църквата¹⁰⁵, ние можем да възстановим мира, духовния баланс и маската на религиозно достойнство като божествени творения – единственото реално достойнство.¹⁰⁶

Съкращения:

BGMP Между Бога и моя народ (1992)

ELIADE Мирча Елиаде. Есе (1992)

NUANCES Философия на нюансите (1995)

OLD AGE Стари години и други философски текстове (1992)

PROBLEMS Опит за християнска антропология. Проблеми (1992)

PROJECT Проект за съчинение. Ерос (1992)

REFLECTIONS Религиозни размисления за човешкото познание (част I, 1992; част II, 1977, непубликуван ръкопис)

THEATRE Светът като театър. Театърът като семинар (1993)

* Александру Попеску е писател и психиатър, понастоящем живее в Оксфорд.

** Публикуваното тук е превод от книгата на Alexandru Popescu, *Petre Țuțea: Between Sacrifice and Suicide*, Ashgate Publishing, Ltd., 2004.

*** Следващата глава от книгата.

**** Пълно и сладостно отречение. Пълна покорност на Иисуса Христа.

¹⁰⁴ Публикуването на пиесата на Цуця *Всекидневни случки* във *Familia* бива преустановено през 1968 г. Пиесата е публикувана в цялост едва посмъртно, през 1993 г.

¹⁰⁵ Или в „скришната стая на сърцето”, когато верните не могат да се съберат заедно като Църква, в буквалния смисъл на думата.

¹⁰⁶ THEATRE, р. 440. За критиката на Цуця върху пантеистичния възглед на Хегел за човешкото достойнство, вж. още PROBLEMS, р. 190. Следвайки немския философ Johann Friedrich Herbart (1776-1841), Цуця приема Хегеловия пантеизъм като „пан-сатанизъм”: THEATRE, р. 405.

МЕДИЕН ОБЗОР: 2013, ОКТОМВРИ – ДЕКЕМВРИ

Предполагаеми марксистки уклони на папа Франциск, възгледите за финансовия морал на Джъстин Уелби и новият френски превод на Господнята молитва – това са някои от темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Марксист ли е папата?

Повод за поставянето на въпроса дава *Evangelii gaudium* (Радостта на Евангелието) – първото апостолическо напътствие на папа Франциск, публикувано на 24 ноември 2013 г., в което се осъжда „пълната автономия на пазара и финансовата спекула“ като „нова тирания [...], която едностранно и неумолимо налага свои собствени закони и правила”.¹ Според *Гардиън* тук Франциск задълбочава критиката си към глобалната икономическа система, отново отхвърля „идолопоклонството на парите“ и поставя проблемите за неравенството и бедността в центъра на вниманието: „Как е възможно смъртта от измръзване на бездомен възрастен човек да не бъде новина, а понижаването на индекса на стоковата борса с два пункта да бъде? [...] Точно както заповедта „Не убивай!“ поставя ясна граница за съхраняването на ценността на човешкия живот, така и днес ние трябва да кажем „Негей!“ на една икономика на изключването и неравенството. Такава икономика убива“, пише Франциск. Обновяването на Църквата не може да бъде отлагано – и по-добре тя да е „контузена, наранена и мръсна, защото се разхожда по улиците, отколкото да бъде болна заради това, че е затворена и загрижена единствено за собствената си сигурност”.

Според *Гардиън* текстът на *Evangelii gaudium* е съставен в характерния за Франциск прост и топъл стил, отличава се от по-академичните текстове на предишни папи и се обръща към проповядването на красотата на спасителната любов на Бог, изявена чрез Христос, като основна мисия на Църквата. Напътствието отново утвърждава традиционната позиция на Ватикана относно ръкополагането на жени и приемането на абортите; традиционно се посочва също и необходимостта от по-тясно сътрудничество между различните изповедания – в това число и „уроците“, които Рим може да получи от „децентрализирания“ православен свят. Основна тема на текста обаче е проблемът за икономическото неравенство. Франциск се застъпва за преразглеждане на съвременна-

¹ „Pope Francis calls unfettered capitalism ‘tyranny’ and urges rich to share wealth”, <http://www.theguardian.com> (26.11.2013).

та финансова система и предупреждава, че неравномерното разпределение на богатството неминуемо води до насилие. „Докато проблемите на бедните не бъдат решени по радикален начин чрез отхвърляне на абсолютната автономия на пазарите и финансовата спекула и чрез критика на структурните причини за неравенството, няма да може да се открие никакво решение на световните проблеми и изобщо на никакви проблеми”. Франциск смята, че това схващане няма нищо общо с популизма и призовава за действие отвъд „простата гуховност на благогенствието”: „Моля се на Бог да ни изпрати повече политици, които са дълбоко обезпокоени от състоянието, в което се намира обществото, народът, от начина, по който живеят бедните”.

Според Ръш Лимбау, водещ на популярно дискусивно радиопредаване в САЩ с петнадесетмилионна аудитория, Франциск всъщност „проповядва чист марксизъм”, а икономическите позиции на *Evangellii gaudium* са „драматично, смутително, озадачаващо погрешни”.² Лимбау смята, че „папата очевидно не разбира за какво говори, когато става въпрос за капитализъм, социализъм и т.н.” и обръща специално внимание на критиката, насочена срещу културата на благогенствието, която според Франциск е просто зрелище за онези, които не могат да си позволят да участват. „Той почти утвърждава, че някой трябва да контролира финансовите пазари, че глобалната икономика се нуждае от правителствен контрол. Не съм католик, но подобни неща биха били немислими за Ватикана преди няколко години.” В действителност обаче енциклика на Бенедикт XVI от 2009 г. призовава за установяване на „политически, правен и икономически ред, който ще се справи успешно с глобалната икономика” в духа на убежденията на Йоан Павел II, според когото „съвършено нерегулирания капитализъм би могъл да има лоши последици”. Либералните католици от Католическия алианс във Вашингтон не виждат проблем с напътствието на Франциск и смятат, че Лимбау дължи извинение: „Да наричаш Светия отец защитник на „чистия марксизъм” е погмолно и наивно. Критиката на папа Франциск срещу неограничения капитализъм е в съгласие с учението на Христос”.

Различно е виждането на икономическия коментатор на *Poïters* Едуард Хагас, според когото „водещите икономически и финансови теории обикновено защитават интересите на богатите и Франциск заслужава похвала за това, че се обръща към една икономика на бедните”³. Хагас отбелязва, че традиционните критерии за икономически успех – ефективно ценообразуване, конкурентни пазари и бърз растеж на брутния вътрешен продукт – страдат от липса на чисто човешка загриженост. Според Модела за оценка на капиталовите активи например – подръчен инструмент в сферата на финансите – богатите инвеститори, които могат да си позволят по-големи рискове, заслужават по-големи печалби. В същия смисъл и повечето национални икономически политики се стремят преди всичко към бърз растеж на брутния продукт, но без да отчитат неприятната истина, че тези, които са вече богати, получават несъразмерно голям дял от допълнителната продукция.

² „Rush Limbaugh: Pope is preaching 'pure Marxism'”, <http://religion.blogs.cnn.com> (02.12.2013).

³ „The pope takes on economics' pro-rich bias”, <http://blogs.reuters.com> (04.12.2013).

От друга страна, почти никакво внимание не се отделя на икономическите теории, насочени към бедните. Водещите изследователи рядко отбелязват, че богатите, които са спечелили от разрастването на една икономика, имат солидарно задължение към бедните, които са понесли загуби. „Повечето от тях изобщо не са чували за идеята (популярна в католическите среди), че всяка собственост върви заедно със „социална ипотека” – дълг към обществото, което е направило тази собственост ценна”. Изобщо традиционната икономика брани интересите на богатите. „Почувствах това особено ясно миналия месец по време на презентация на инвестиционната политика на една финансова фирма. Докладчикът обясни, че повечето от мултимилионерите, които са клиенти на фирмата, смятат, че развиващите се пазари няма да се представят добре и вложенията в тях трябва да се оттеглят. С други думи, тези изключително богати хора мислеха, че трябва да станат малко по-богати, като отнемат капитал от бедните. Никои не беше загрижен за икономическите ефекти от тази допълнителна настройка на портфолиата, никого не го беше грижа за етическата непоследователност на всичко. Франциск не беше там; но ако беше, би могъл да им прочете на висок глас нещо от *Evangelii gaudium*: „Папата обича всички – и бедните, и богатите – но е дължен в името на Христос да напомни, че богатите трябва да помагат, да уважават и да поощряват бедните. Призовавам ви към щедра солидарност...”

В крайна сметка, както отбелязва *Гардиън*, какво толкова, ако папата е марксист? В критиките на *Evangelii gaudium* няма нищо радикално. Проблемът е по-скоро в това, че „страховете от червеното” просто имат много дълга история.⁴

Банковите практики и моралът

Макар и с по-слаб отзвук в пресата, икономическата проблематика привлича вниманието и на Кентърбърийския архиепископ Джъстин Уелби. В изявление от 24 октомври 2013 г.⁵ Уелби твърди, че bankerите не обръщат внимание на морално дължимото, защото се интересуват единствено от това дали техните действия са съобразени с наличното законодателство. Уелби, който участва в парламентарна комисия по банковите стандарти във Великобритания, отбелязва, че „инвеститорите в Лондон са се съсредоточили върху числата на екрана, вместо да обмислят последициите, които техните решения имат за живота на служителите”. *Телеграф* посочва, че тук става въпрос за критика на пазарния икономист Милтън Фригман, въдъхновителя на реформите на Тачър, според когото единствената цел на една компания в условията на свободна пазарна икономика е увеличаване на печалбите: „Единствено спазване на правилата ли е нужно, ако човек иска да бъде добър търговец? Ако спазваш правилата, всичко е наред – това е чист Фригман. Смятам, че подобни схващания вече са напълно опровергани. Едно от нещата, които забелязахме в парламентарната комисия,

⁴ „So what if the pope were a Marxist?”, <http://www.theguardian.com> (16.12.2013).

⁵ „Bankers must focus on morals, says Archbishop of Canterbury”, <http://www.telegraph.co.uk> (24.10.2013).

е, че хората постоянно питаха какво е законно, но никога – какво е добро. Днес финансовият сектор в Обединеното кралство разполага с повече пари, отколкото някога е имал, но не успява да сподели печалбите си. Всяко общество, което желае да смята себе си за етично в сферата на финансите, трябва да намери начин да оценява всички човешки същества и да се грижи за тях във всички части на обществото, а не само в рамките на М25”, отбелязва Уелби.

Изчезващо християнство

В рамките на едно поколение християнството във Великобритания ще изчезне, освен ако църквите не предприемат грастични мерки за привличане на повече млади хора, смята бившият Кентърбърийски архиепископ лорд Кери.⁶ Църковният клир е обзет от чувство за поражение, енориите са изтощени от униние, а публиката наблюдава отегчено. „В много части на Великобритания църквите се борят за оцеляване, свещениците са нерешителни и неуверени и вместо радост от служението навсякъде се усеща униние. То се вижда в свитите от безразличие тела, в очите, извърнати от притеснение, в прозявките от скука. Изключително много хора просто не гледат на обикновената църква като на място, в което се случват чудесни неща. Да стоиш в студения храм и да гледаш гърбовете на гругите определено не е най-добрият начин да се запознаеш с вълнуващи хора и да чуеш пророчески гуми.” Ето защо „една от най-притеснителните групи, към които спешно трябва да се насочим, е тази на младите хора. Изключително много храмове не предлагат никакво служение за младите и това означава, че те не се интересуват от бъдещето. Както съм казвал вече многократно, християнството в тази страна ще изчезне след едно поколение. Трябва да дадем на младите разбираеми доказателства за това, че християнството има отношение към тях”, заключава лорд Кери. Кризата е изключително дълбока също и според архиепископа на Йорк Джон Сентаму – църковните служители трябва „или да евангелизират, или да се превърнат във вкаменелости”.

Според религиозния коментатор на *Телеграф* Андрю Уилсън обаче „мнимото изчезване на християнството не го лишава от неговата способност да променя човешкия живот” – и това вероятно може да се каже по отношение на много гържави, които принципно споделят опасенията на лорд Кери.⁷ Разбира се, множествата, които се събират във Ватикана, за да чуят коледното обръщение на папата и огромният брой азиатци и американци, които ежегодно биват привлечени от евангелското християнство, частично го опровергават. Но в действителност онези, които са погълнати от Евангелието, виждат нещата по много различен начин от безпристрастния светски статистик. Това, че много хора ръкопляскаат едновременно на един човек, дори този човек да е папата, не говори много за истината на християнството; нито пък намаляващата енория от причастници в един провинциален храм разклаща основите на истината, че

⁶ „Christianity at risk of dying out in a generation”, <http://www.telegraph.co.uk> (18.11.2013).

⁷ „It's the Gospel's truth – so take it or leave it”, <http://www.telegraph.co.uk> (25.12.2013).

Словото е станало плът. „Евангелието е трудно и съдържа в себе си не страх, а съвършена сигурност, че преследването и неразбирането винаги ще го следват по пътя. То е съградено върху идеята за умирање в името на живота; в изгубване на живота заради намирането на живота; в приемането на кръста, на един инструмент за мъчения, заради живота и славата, които се откриват в него. Парадоксът се състои в това, че намаляващият или увеличаващият се брой на християните всъщност не показва нищо. Евангелието ще бъде истинно, дори ако никои не вярва в него. Голямата надежда идва оттам, че когато хората го следват – дори несъвършено и колебливо, – то действа. Неговата осезаема и забележителна сила да преобразява човешкия живот ни превежда във вярата, че нещо наистина чудесно е започнало с раждането на Христос в света.”

Нов френски превод на „Отче наш”

„Богохулен превод” на Господнята молитва на френски език е коригиран след повече от 50 години закъснение, съобщава *Либерасион*.⁸ След седемнадесетгодишен дебат комисия от френски богослови и писатели са достигнали до заключението, че съвременният френски вариант на „и не въведи нас в изкушение” („ne nous soumetts pas à la tentation”, „не ни подлагай на изкушение”, 1966 г.) предполага, че сам Бог може да ни отклони от правия път, вместо да ни помага да го следваме, и в този смисъл съдържа „богохулни нюанси”. Затова новият превод налага варианта „ne nous laisse pas entrer en tentation” („не допускай да попаднем в изкушение”). Промяната ще бъде отразена в нов католически френски превод на Библията, планиран за печат през м. ноември 2013 г.

Според о. Фредерик Лузо старият превод явно изхожда от предпоставката, че „Бог, Който е безкрайно добър и източник на всяка доброта, би могъл сам да насочи човека към злото или греха”. *Фигаро* отбелязва, че щетите, които погрешният превод е „нанесъл на милиони католици, са неизмерими”.⁹ Изданието припомня, че грешката е резултат от икуменически компромис между православните християни и реформираните протестанти във Франция в името на създаването на общ текст на Господнята молитва през 60-те години на XX век. Според богослова Ерик Денимал обаче католиците не бива да се притесняват, че са произнасяли текста погрешно в продължение на десетилетия. „По какъвто и начин да се изговаря самата молитва, това, което в крайна сметка има значение, е отношението между човека, който се моли, и Бог, към Когото той се обръща”.

Изготвил: Мартин Осиковски

⁸ "Pourquoi le «Notre Père» va-t-il changer ?", <http://www.liberation.fr/> (18.10.2013).

⁹ "L'Église revoit le texte du «Notre Père»", <http://www.lefigaro.fr> (14.10.2013).

НАЙ-ВАЖНОТО Е ДА ВИДИШ ТОВА, КОЕТО ДРУГИТЕ НЕ ЗАБЕЛЯЗВАТ, ДА ГО ЗАСНЕМЕШ И ДА ИМ ГО ПОКАЖЕШ!

Красимир Матаров е роден през 1976 г. в Благоевград. Има две висши образования – от ЮЗУ Благоевград и МГПУ Москва, и в момента работи като учител в ПМГ – Благоевград. Вою СИП по фотография на ученици и участва в проект по фотография по програмата „Успех”.

Красимир Матаров публикува снимки в български и чуждестранни сайтове за фотография, има и своя фејсбук страница – Krasim St M Photography. Участва в майсторските класове по фотография на Световната фотографска организация (СФО) съвместно със Сони Лондон. Има публикувани снимки в *Списание 8, Фото мания, Усури, GEO* и *National Geographic*.

Печели първо място в конкурса SONY WORLD PHOTOGRAPHY AWARDS 2013, първо място в международния конкурс по фотография MILSET, първо място в конкурса на списание GEO „Местата, които светът трябва да види”. Признат е и печели награди от *Фотоакадемия, National Geographic* и други. Красимир Матаров участва в много изложби като „Дни на предизвикателствата”, 2010 и 2013 г., „България – атрактивна туристическа дестинация”, 2010 и 2013 г., „Месец на фотографията”, 2012 и 2013 г., и други. Негови снимки са излагани в Националния музей в София, както и в Лондон, Люксембург и Братислава.

Проектът „Кладенци” е опит да се покаже паралелното измерение на града. Това са малки късчета от пустите улици, заключени между стените на домовете, където се е скрил духът на населеното място. Повдигаш поглед и получаваш подарък – малко парченце интересна небесна форма, затворена от вътрешния двор на домовете. Усещането е, че се намиращ на гъното на архитектурен кладенец.

Проектът е осъществен в рамките на 3 години, през които са посетени 6 страни (България, Русия, Италия, Испания, Англия и Македония) и са правени снимки в 10 населени места.

„Идеята дойде съвсем случайно. Бях виждал няколко снимки от дворовете кладенци в Санкт Петербург и останах дълбоко впечатлен от кадрите. След това, когато имах възможност да пътувам и обикалям непознати градове, винаги се оглеждах с цел да намеря нещо подобно. Веднъж се оказах във Флоренция и минавайки по една тясна уличка, погледнах нагоре към небето. За голяма моя радост видях това, което търсех, извадих фотоапарата и направих кадъра. Така започна моята серия „Кладенци”. След това винаги, когато се намирах в някой непознат

град, се опитвах да се отклоня от утъпканата пътека на туристите, да свия встрани по някоя глуха уличка и да стигна до някое скрито от погледите място, където да направя по-различен кадър. Самата мисъл, че откриваш места, които са общодостъпни, но никой не им обръща внимание и именно поради нестандартния поглед изглеждат интересни, ме въодушеви да направя тази серия.”