



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@comunitas-bg.org

главен редактор:

проф. д-р Калин Янакиев

водещ броя:

проф. д-р Калин Янакиев

редакционен екип:

проф. д-р Георги Каприев

проф. д-р Цочо Бояджиев

Николай Трейман

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 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 дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 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 на Николай Трейман из цикъла „Седемте църкви на Апокалипсиса“.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XIII/2014/брой 7 (94)
ЛЯТО

КУЛТУРА

Богословие и Църква

5

Появата на енорията и презвитерът като предстоятел на Евхаристията през IV век	Прот. Добромир Димитров
Маркел Анкирски и влиянието на савелианството	Светослав Риболов
Три погледа към Църквата	Калин Янакиев

Християнство и философия

39

Четири есета	Габриел Марсел
За смисъла на страданието	Рени Йотова
Памет, вина, съвест. Няколко кинематографични стратегии	Слава Янакиева

Християнство и актуални дискусии

69

Неправославното православие на Путин	Георги Демакопулос, Аристотел Папаниколау
Християнство и левица	Мартин Осиковски
Не е ли време икономиката да отстъпи?	Иван Стамболов

Християнство и истина

88

Църковни беседи	Свещ. Владимир Дойчев
Сърцето е алхимик	Прот. Николай Нешков

Преглед

109

Мегиен обзор: 2014, април – юни

Прот. Добромир Димитров е роден през 1976 г. в гр. Русе. Завършил е магистратура по иконография (2002 г.) и магистратура по теология (2006 г.) в Православния богословски факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“. От 2008 г. е редовен асистент по църковно право към катедра „Историческо и практическо богословие“ към Православния факултет във Велико Търново. Ръкоположен е за клирик на Българската православна църква през 2001 г.

Протоіерей Добромир Димитров

ПОЯВАТА НА ЕНОРИЯТА И ПРЕЗВИТЕРЪТ КАТО ПРЕДСТОЯТЕЛ НА ЕВХАРИСТИЯТА ПРЕЗ IV ВЕК

Въпросите за появата на енорията, нейното развитие и предстоятелството на презвитера в нея остават все още твърде неясни, като същевременно те са изключително важни – както за църковната история, така и за църковното устройство. Прот. Николай Афанасиев категорично заявява, че трансформиранието на енорията в място, в което предстоятел става презвитерът, е „едно от най-радикалните изменения, извършени се в историята на Църквата ... изменение, касаещо не само административния принцип на деление на Църквата, но изменение и на самото учение на Църквата“¹. От своя страна, прот. Александър Шмеман в изследването си *Към богословие на съборите*² също набляга върху изключителната важност на проблема за възникването на енорията. Той смята, че съвременното богословие все още не е решило проблема за трансформацията на църковната общност от едно епископално устройство на локалната Църква в това, което днес познаваме като енория. Шмеман още твърди, че този въпрос: „остава основно предизвикателство както към еклисиолозите, така и към канонистите“³ в съвременното богословие. Затова е важно да бъдат анализирани социалните фактори, влияещи върху автономизирането на презвитерското служение.

¹ Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*. В.Т., 1999, с. 99–100.

² Schmemmann, Al. *Towards a Theology of Councils* // St. Vladimir's Seminary Quarterly, 6(1962), pp. 170–184.

³ Вж. Schmemmann, Al. *Towards a Theology of Councils*, p. 177.

Поради това в долните редове с помощта на каноническия анализ и патристичните свидетелства от IV век ще се направи опит да се обясни процесът на възникване енорията и служението на презвитера като неин предстоятел.

Увеличаването на *верните* в периода на III и IV век води до това, че става изключително проблематично християните да се събират на едно евхаристийно събрание в рамките на едно населено място, както това е ставало навремето според свидетелствата на св. Игнатий Антиохийски⁴ и св. Юстин Философ.⁵ Тази причина поражда и нуждата от появата на отделни богослужебни центрове в рамките на един град, които представляват полусамостоятелни части от църквата в полуса. Така новообособилите се евхаристийни общности в покрайнините на полуса, които е седалище на епископа, не представляват отделни църкви, а „разпростиране“ на Евхаристията, начело с епископа, в географските граници на епископията му, като същевременно не се създават нови центрове на евхаристийното единство.⁶ Тук трябва да се подчертае, че в тази епоха единствен, който може да оглави Евхаристията, е епископът. В този динамичен процес на неговата замяна в лицето на презвитерите се появяват и нови проблеми.

През втората половина на III в. (частично) и особено през IV в. (масово) започват да съществуват сериозни опасения, че отслужваната от презвитера Евхаристия може окончателно да бъде отделена от едната Евхаристия, предстоятелствана от епископа. Тези опасения са напълно основателни, тъй като презвитерът заема мястото на епископа в евхаристийните събрания в периферията на града. Поради това са направени опити в църковното съзнание да бъде подчертан принципът за едната Евхаристия на епископа, въпреки че в дадената ситуация тази Евхаристия е оглавявана от презвитер. За това говори особена практика, която започва още през втората половина на III век и която се заражда в Римската църква, представляваща по това време най-многобройния християнски център в тогавашния свят. Става дума за т.нар. изпращане на *Fermentum* – обичай, в който дякони или аколити (ἀκόλουθος – ‘спътник, съпровождат клира’⁷) пренасят част от Евхаристията, извършвана от епископа, в енория, в която презвитер предстоятелства Евхаристията. Тази частица (= *Fermentum*), пращана от епископа в енорийските евхаристийни събрания, оглавявани от презвитери, е трябвало да бъде добавена към тяхната Евхаристия.⁸

⁴ „Старайте се да потребявате една Евхаристия, защото едно е тялото на Господа наш Иисус Христос и една е чашата за единение с кръвта Му, един е жертвеникът, както един е епископът заедно с презвитерите и дяконите – моите съроби – за да вършите според Бога каквото и да вършите.” Св. Игнатий Антиохийски. *Послание до Филадельфийци*, 4, 1, (PG 5, 821-824A) – прев. Риболов, Св. Светоотеческо наследство. Изборник, Омофор, С., 2001. 40.

⁵ „В така наречения ден на слънцето става при нас събрание на едно място на всички живеещи по градове и села.” Св. Иустин Мъченик, *Апология I*, 67 – прев. мой по Левтић, Ат. *Божанствена Литургия*. Т. I, Београд-Трбиње, 2007, с. 45.

⁶ Μεταλληνός, Γ. ΕΝΟΡΙΑ – Η μεγάλη μας οικογένεια // Ορθόδοξος κηφέλη, 2004 и българският превод по <http://dveri.bg/k4u6> > 21.06.2013.

⁷ Вж. Lindsay, Th. M. *The Church and the Ministry in the Early Centuries*. Hodder and Stoughton, London, 1903, p. 355.

⁸ Вж. Jungmann, J. „*Fermentum*“ in *Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold*. Beuron: Beuroner Kunstverlag, 1952, pp. 185–190; Dix, G. *The Shape of the Liturgy*. Harper Collins Publishers, 1984, pp. 16–20.

Изпращането на *ферментум* de facto представлява втори етап от развитието на литургическата практика в Римската църква и олицетворява твърдото придържане към съзнанието за едно-единствено евхаристиюно събрание и за допълнителните богослужбни центрове като негово пространствено разширение.⁹ Поради това даването на *ферментум* се запазва в консервативната Римска църква до VIII век, а следи от тази практика са видими и в източната традиция. Интересна е забраната на 14-ото лаодикийско правило, което косвено свидетелства за практика, подобна на ферментума, и на Изток през IV век: *Не се позволява в празника на Пасхата да се изпращат светите тайни (τὰ ἅγια) в други енории (παροικίας) във вид на благословение.*¹⁰ Свидетелството означава, че такава практика е съществувала в Лаодикийската църква по-рано.

Според митрополит Йоан Зизиулас практиката на ферментум, пренесена по някакъв начин и на Изток, е единственото обяснение на необяснимото влагане на част от св. Агнец в св. Потир преди причастяването на клира и лаоса с думите: *Пълнотата на чашата на вярата е от Дух Свети.*¹¹

Връщайки се към римската литургична практика, трябва да подчертаем, че чрез даването на *ферментум* тези нови литургични центрове в полуса не се разглеждат като отделни евхаристиюни събрания, а са тясно свързани с епископа и едната Евхаристия, отслужвана от него. Това означава, че епископското служение не престава да бъде център на евхаристиюното богослужение, тъй като със самото си служение епископът обединява всички служения в Църквата и с това потвърждава единството им в нея.

Постепенно такова обвързване на богослужбни центрове в рамките на един граф се случва и с църквите в перифериите на града, т.е. селата (гр. χωρά – ‘село, околност’), които административно – според тогавашните римски закони – се вписват в рамките на града. За да стане ясна огромната промяна, настъпила през IV век, трябва да припомним, че до IV век селският епископ не се отличава по нищо от градския, тъй като устройството на неговата църква е идентично с това на градската.¹² Поради това прот. Николау Афанасиев предупреждава изследващите църковната структура: „Днес съществуват много спекулации, които имат за цел да докажат, че хорепископът със своята селска църква от самото начало представлява слабо подобие на градската. Загълбоченият анализ на проблема за хорепископиите показва, че тези църкви са възникнали естествено и основани на принципите на гревната евхаристиюна еклисиология, която определя както църковната структура, така и служенията в нея. По този начин границите на

⁹ Вж. Афанасиев, Н. *Трапеза Господня*, с. 42-43

¹⁰ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, С., 1936 с. 263; Ράλλη, Γ. Α. και Ποτλή, Μ. Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων, III, Αθήναι, 1853. (фототипно издание на В. Родопулос, Солун, 2002). с. 483.

¹¹ Вж. Ζηζιούλας, Ι. *Θεία Ευχαριστία και Εκκλησία*, // Το Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Αποστολική Διακονία. Αθήναι, 2004, с. 44.

¹² Достатъчно е да се видят участниците в древните събори от II–III век в Рим, Палестина, Понт, Галия, Осроена, Ефес, Икония, Синада, Картаген и др. Вж. Поптодоров, Р. *Съборното начало в живота, устройството и управление на Църквата през първите три века*. СИ, С., 1971, с. 207-275.

местната църква се определят от границите на всяко евхаристийно събрание¹³. Съгласявайки се с гумите на Афанасиев, можем да кажем, че първите три века в селските църкви християните имат свои предстоятели в лицето на епископи, които са пълноправни предстоятели на местните евхаристийни събрания; взимат участие в съборите и ръкополагат клирици за своите църкви. Това положение на пълноправие сред градските и селските епископи се изменя през IV век поради постепенното усилване влиянието на политико-секуларни фактори върху Църквата. Същевременно с проникване на легализма в църковния живот през IV век се стига до нова парадигма на взаимоотношения. Любовта (ἀγάπη) като първоначален принцип на църковния живот постепенно бива заменяна с правото, което съвсем естествено поражда друг тип взаимоотношения между служенията. Един от най-важните социални фактори, който влияе изключително силно върху Църквата, е римското гържавно административно деление. Това деление безспорно оказва влияние върху обединяването на градските църкви със селските, тъй като този процес се случва въз основата на правовия характер на *рецепция* от страна на градската църква към селската, която като по-богата и по-авторитетна съвсем естествено подпомага по-малките общности в околностите на полуса. Постепенно чрез тази рецепция градският епископ, упражнявайки своята юридическа власт (която започва да притежава през IV век), подчинява и селските църкви в своя окръг, като влияе върху избора на техните предстоятели. Така с времето селските епископи попадат под правова зависимост от епископа на големия полис, който от своя страна започва да ограничава властта на подчинените му епископи¹⁴.

В резултат на тези процеси постепенно се променя и самото църковно съзнание за властта на епископа в евхаристийната общност. Тази власт спира да се възприема като *кенотична власт*, произлизаща от мястото на епископа в евхаристийното събрание, и се заменя с *юридическа*, която подчинява институционално служенията под властта на епископа. В резултат на това изцяло се изменят границите на местните църкви, като те вече не се определят от границите на евхаристийното събрание, а от юридическата власт на градския епископ над тези събрания. В изключително кратък период след Константиновия мир повсеместно на Изток властта на градските епископи от големите полиси се разпростира върху по-малките местни църкви, оглавявани от епископи, доскоро равноправни на тях. Поради това ново положение на правова зависимост се налага определено разграничаване на епископите едни от други. Този процес може да бъде проследен по редица канонични формулировки от този период. Подчинените започват да се наричат *хорепископи* (χωρηπίσκοπος). Самият термин се среща за първи път в началото на IV век в правилата на Анкирския и Неокесарийския събор и се употребява с цел да бъдат разграничени терминологично градските от селските епископи. Правата на хорепископите в този период са постепенно ограничавани с канонични формулировки. Така 13-о правило на Анкирския събор гласи: *Хорепископи не бива да ръкополагат презвитери или дякони в друга област (друга парикия – ἐν ἐκάστῃ παροικίᾳ), нито пък презвитери за градо-*

¹³ Вж. Афанасиев, Н. *Неудавшийся церковный округ*. // Православная мысль (La pensée orthodoxe). Труды Православного богословского института в Парижѣ, выпуск IX. Парижѣ, Утса-Press, 1953, с. 7–8.

¹⁴ Такива канони са 13-о анкирско, 57-о лаодикийско и 10-о и 6-о антиохийско и 90-о правило на св. Василий Велики.

ве без писмено позволение на надлежащия епископ.¹⁵ Тълкуванието на правилото е изключително важно, за да стане ясно какво са имали отците предвид и какво означава терминът *парикия* (παροικία)¹⁶ = енория.

В Свещ. Писание, апостолските и раннохристиянските текстове терминът *парикия* означава *странстваща, пътуваща* църква (на Рим, Антиохия, Магнезия и др.). За църковното съзнание от първите векове да странстваш в света означава да не си органична част от тази историческа действителност. Така *парикията* е по-скоро *есхатологично* съществуваща общност, приходяща и преминаваща през света и историята. Поради това съзнание за ранното християнство *парикия* още е и термин, обозначаващ християнския град, оглавяван от епископ, който се различава от езическия πόλις.

Трябва да се подчертае, че *παροικία* като понятие в началото на IV век съществува като термин за отделно евхаристийно събрание. В определен стадий от развитието на църковното устройство (втората половина на IV век) с този термин започва да се обозначава евхаристийна общност, която географски е отделена от епископската Евхаристия, но всъщност е нейно продължение, тъй като се намира в диоцеза и под юрисдикцията на градския епископ. Тази промяна е отразена по времето на Анкирския събор, чрез неговото 13-о правило, което постановява хорепископът да има ограничена власт в рамките на точно конкретно географско място и да е под юрисдикцията на епископа от полуса. Формулировката отразява постепенното затвърждаване на властта на градския епископ над селските епископи. Това е първата крачка към прехода от градския църковен окръг към епископската област. Правило 10-о на Антиох. събор допълва и изменя 13-о анкирско правило чрез категоричната забрана хорепископите „да ръкополагат презвитери и дякони“¹⁷ дори и за своите събрания. Същевременно тази забрана представлява и принижаване на епископското достойнство на селските епископи. Тук трябва да припомним, че епископът след Медиоланския едикт се определя и като висш сановник, който притежава власт над определено географско място. По силата на тези промени и с цел опазването на достойнството на епископите е решено съборно да бъдат спрени ръкоположенията на епископи за малките населени места, а на тяхно място да се изпращат презвитери. Поради характера на своето служение тези презвитери нямат високото епископско достойнство, нито самостоятелна власт, тъй като според каноничното предание на IV век се намират под властта на местния епископ.

¹⁵ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 232; Ράλλη-Ποτλῆ, т. III, с. 46.

¹⁶ Изразът *парикия* (παροικία) произлиза от гръцки (от παρὰ – ‘близо’ и οἶκος – ‘дом’) и се използва в смисъл на пребиваване на чужденци без право на гражданство; пребиваване в чужда страна (вж. Старогръцко-български речник, С., 1939, с. 514), като в новозаветно време терминът безспорно притежава есхатологичен характер. Изразът *παροικία* се среща в Църковната история на Евсевий около 40 пъти. Първоначално има смисъл на местна църква или епархия, но с течение на времето с него започват да се назовават евхаристийните събрания, оглавявани от хорепископ или презвитер. Съвременното използване на термина енория (ἐνορία) съответства на *парикия*, но не отговаря на разбирането за енория през IV век. Енорията в Сръбската църква и до днес се нарича *парохија*, а енорийският свещеник – *парох*. В Руската църква за енория се използва думата *приход*, която безспорно предава първоначалното значение на *παροικία*.

¹⁷ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 254; Ράλλη-Ποτλῆ, т. III, с. 141–142.

На Сардикийския събор (343) еп. Осий Кордубски, който е приближен на имп. Константин и със статус на висш имперски сановник¹⁸, предлага следното: *Противно на това, занаят по никоу начин не трябва да се позволява да се поставя епископ в някое село или в малък град, където е достатъчен и само един презвитер, за да не се унизява името и властта на епископа.* Епископите отговарят: *Казаното е угодно.*¹⁹ Тези глуми свидетелстват за мащабната промяна в църковното съзнание, която настъпва през IV век относно служението на епископа. Трябва да се подчертае, че Осий Кордубски като западен клирик не взема предвид източната традиция в църковната организация. На Запад от чисто социална гледна точка градовете са нямали такова значение като на Изток, тъй като на Запад поради варварските нашествия през IV век принципът на градско устройство de facto не съществува. Предложението на еп. Осий се приема със съборно решение от около 94-те главно западни отци²⁰ и става действащо право в Църквата. Подобно на разглежданата от нас формулировка е и 57-о лаодикийско правило, което гласи: *Не подобава в малки градове и села да се поставят епископи, а периодевти (περιοδεύτας = пътуващи презвитери); а поставените вече нищо да не правят без волята на епископа на града. Също и презвитерите нищо да не правят без волята на епископа.*²¹

Прилагането на 6-о антиохийско и 57-о лаодикийско правило на практика довежда до факта, че хорепископите започват да намаляват, като на тяхно място се поставят презвитери, които трайно оглавяват евхаристийните събрания, доскоро предстоятелствани от епископи. Разбира се, за нас е съвсем ясно, че презвитерите не предстоятелстват самостоятелно, подобно на хорепископите, а под главенството и властта на градския епископ. Именно тази възможност да се назначи презвитер в качеството му на предстоятел, заменящ селския епископ, е съборно призната поради факта, че в църковното съзнание границите на църквата се определят единствено от границите на властта potestas jurisdictionis на градския епископ.²²

Проблемът, който съществува и до днес (а често пъти дори не е разпознат като такъв), е как се е стигнало до факта, че отделни евхаристийни събрания, които по никакъв начин не се смятат за пространствено продължение на градската църква (в началото на IV в. вече съществуват няколко литургически центъра в големите полиси), са лишени от своите предстоятели и подчинени на градския епископ. Още повече че от една страна, назначаването на презвитери в качеството на предстоятели на селските евхаристийни събрания е явно признаване на властта на градския епископ не само над презвитерите, но и над самите отделни евхаристийни събрания.²³ От друга

¹⁸ Chadwick, H. *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325 // *JTS*, (1958), IX, p. 292–304.

¹⁹ 6-о правило на Сардикийския събор. Правила на Св. Православна църква, под ред. на Иван Стефанов, с. 273; *Ῥάλλη-Ποτλί*, т. III, σ.263.

²⁰ Вж. Hess, Ham. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica* // *Oxford Early Christian Studies*, Oxford University Press, 2002, p. 99–100; Јевтић, Ат. *Свештени канони Цркве*. Београд, 2005, с. 270.

²¹ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 268; *Ῥάλλη-Ποτλί*, т. III, σ. 222.

²² Тази промяна е началото на тежки конфликти между епископите. Нарушаването на териториалната юрисдикция създава църковни схизми, които отричат самата сила на тайнодействията. Вж. Булгаков, С. *Иерархия и Таинства* // *Путь*. 1935, № 49, с. 45–46.

²³ Вж. Афанасьевъ, Н. *Неудавшийся церковный округ*, с. 24.

страна, назначаването на презвитерите като предстоятели в евхаристийните събрания представлява промяна на самото им служение. Следователно енорията представлява динамично явление, породено от разширяването на епископската Евхаристия, а впоследствие при енорийските селски църкви това разширяване става единствено поради юридическата власт, която епископът започва да притежава в своя диоцез. Именно тази юридическа власт дава възможност епископът да делегира правата си на предстоятел върху своите презвитери, които да извършат Евхаристията в отделните енории.

По такъв начин възниква енорията (παροικία; ἐνορία) в смисъла, който има и днес, а презвитерите от *синтрона* около епископа заемат новите си места като предстоятели на *енориите* под юридическата власт на епископа. Появата на все повече енории, възглавявани от презвитери, които са под управлението на градския епископ, довежда до все по-голямо увеличаване на епископския авторитет. Постепенно епископът започва да се разпознава като главен *инструмент* на Църквата, а мястото, където пребивава – като *център* на църковното управление.²⁴

Тази подчиненост на презвитерите намира израз и в появата и разпространението на *антиминсите* (αντιμύσιον),²⁵ които според митр. Йоан Зизиулас имат две функции. Първата функция е освещаваща поради наличието на св. мощи в антиминса, а оттам и духовна връзка с мъчениците на Църквата. Втората и по-важната според Пергамския митрополит е подписът на местния епископ, поставен върху антиминса, върху който презвитерът трябва да извърши Божествената Евхаристия.²⁶

Чрез даването на антиминс от страна на епископа на съответния презвитер се подчертава единството с епископската Евхаристия, тъй като презвитерът извършва Литургията от името на епископа.²⁷ Трябва да подчертаем, че наличието на антиминс, предоставен от епископа, споменаването на епископското име²⁸, даването на благословено от него миро, с което се *запечатват* новокръстените и отпадналите, става главно условие за каноничността както на презвитера, така и на общността.

Тук отново трябва да се напомни, че според патристичните свидетелства на Апостолското предание на св. Иполит основното служение на епископа е било извършването на св. Евхаристия. Но ако по време на епископската хиротония с възглас към Бога се казва, че епископът се ръкополага *да Ти принася даровете на Твоята света Църква* (προσφέρειν σοι τὰ δώρα τῆς ἁγίας σου Ἐκκλησίας)²⁹, то в

²⁴ Вж. Мандзаридис, Г. *Социологија хришћанства*. Београд, 2004, с. 62.

²⁵ Вж. Авксентий, архим. *Литургика*. Пловдив, 2005, с. 95–97.

²⁶ Вж. Зизиулас, Й. *Еклисиологическое значение Божественной Литургии // Църква и Евхаристия – сборник статей православной еклесиологии*. Бегородице-Сергиева пустынь, 2009, с. 150.

²⁷ Вж. Ziziouls, J. *Ecclesiological Presuppositions of the Holy Eucharist // The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. Fr. Gregory Edwards, Sebastian Press 2010, p. 73.

²⁸ Вж. Ziziouls, J. *Επισκοπή and Επισκοπος in the Early Church // The One and the Many*, p. 232–233.

²⁹ Св. Иполит Римски, *Апостолско Предание, 3 (Молитва за ръкополагане на епископ, 2)* – прев. мой по Левтић, Ат. Дела Апостолских ученика, с. 429.

молитвите на презвитерската хиротония – според литургико-каноничните свидетелства – такива гуми напълно липсват.³⁰ Поради това е било нужно всички тези белези за принадлежност на презвитера към епископа, които изброихме по-горе, да бъдат ясно подчертани в св. Литургия.

Ако се върнем отново към молитвата за хиротония на презвитер, описана в текста на св. Иполитовото Апостолско предание, то там ясно се вижда, че презвитерското служение не е служение за предстоятелстване, а участие в *съвета* при епископа на евхаристийната общност, чийто съвет *пази и ръководи народа*.³¹ Това означава, че до III век епископът е глава на събранието, заобиколен от презвитери (πρεσβυτέριον)³², които при овдовяването на катедрата избират от средата си нов епископ. От друга страна, трябва да се подчертае, че служението на епископа е било немислимо без презвитерския събор, както свидетелства още св. Игнатий Богоносец.³³ Приведените свидетелства на св. Иполит са безспорно доказателство, че през целия период на първите три века презвитерите не се ръкополагат за извършители на Божествената Евхаристия, а споделят гара на управление на божия народ.

Ситуацията през IV век, с оглед развитието на църковното устройство, коренно се променя. В преписите на св. Иполитовото Апостолско предание през този период относно служението на презвитера се добавя, че наред с другите си задължения презвитерът е длъжен да извършва и Божествената Евхаристия, но винаги от името на своя епископ.³⁴ Такива късни добавки, описващи презвитера като предстоятел на Евхаристията, се появяват и в преписите на текстове на св. Игнатий Антиохийски от края на IV век. Те представляват доказателство за промяната в църковното съзнание. Когато става дума за презвитери, в преписите на текстовете на антиохийския светител се използва наименованието *ierei*³⁵ – термин, който св. Игнатий никога не е използвал в посланията си.³⁶

³⁰ В молитвата за ръкоположение на презвитер се казва: *Боже и Отче на Господа нашего Иисуса Христа, погледни на този Твой слуга и му дай благодатта на Духа и съвета на презвитерството, за да пази и ръководи Твоя народ с чисто сърце, както си погледнал и на Твоя избран народ и си заповядал на Моисей да избере старейшини (=презвитери), които си изпълнил с Духа, Който си дал на Твоите слуги... – св. Иполит Римски, Апостолско Предание, 7, За презвитерите – прев. мой по Левтић, Ат. Дела апостолских ученика. Требиње, 1999, с. 429.*

³¹ Пак там.

³² Авторът на Апостолските постановления описва епископската Евхаристия, в която презвитерите седят от двете страни на епископа, а той единствен произнася молитвите на Литургията, всички останали пребивават в мълчание. Вж. *Апостолски постановления VIII, 12, 1; Constitutiones apostolicae*, p. 206.

³³ Св. Игнатий Антиохийски, *Към Магнезийци* 3; 6 (PG 5, 665 A; 668) – прев. Риболов, Св. Изборник, с. 24–25.

³⁴ Вж. Зизиулас, Й. *Екклесиологическое значение Божественной Литургии*, с. 152.

³⁵ До IV век йерархическите служения на презвитера и епископа не се отъждествяват с термините **свещеник** и **първосвещеник**. Църквата от първите три века е вярна на еклисиологията на св. ап. Павел, в която е подчертано, че Христос е единственият Свещеник, или по-точно Архиерей, и то не по чина Ааронов, а по чина Мелхиседек, т.е. Свещеник, който черпи Своето свещенство направо от Бога (срв. Евр. 2:5). От това следва изводът, че чрез общението с Христос, чрез причастието с Него, всички верни (*лаос* и *клир*) се отъждествяват с тялото Му (1 Кор. 12:27), което е и Църквата. Това показва, че кръстените са народ от свещеници именно по причастност става свещен народ, царствено свещенство (βασιλείον ιεράτευμα) (ср. 1 Петр. 2:9).

³⁶ Zizioulas, J. *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*. Holy Cross Orthodox Press, 2001. p. 205.

Съвсем естествено в течение на времето епископът започва да се припознава вече и като *свещеник* на официалния имперски култ. От друга страна, поради факта, че презвитерът придобива правото да оглавява Евхаристията в енорията от негово име, то съвсем естествено е свещенството на епископа да бъде пренесено и върху презвитера. В резултат на това епископът започва да се титулува *архиерей*, а презвитерът – *йерей*. Такова свидетелство откриваме и в списъка на т.нар. „Апостолски постановления“ (Constitutiones Apostolicas) – сирийски паметник от Антиохия, който е датиран около 380 г. и представлява преработка на св. Иполитовото Апостолско предание.³⁷ В него за първи път (от запазените извори) изразът *йерей*³⁸ се употребява за обозначаване както на епископа, така и на презвитера³⁹.

Текстът на Апостолските постановления е интересен и с оглед на църковния живот по това време, тъй като в него ясно е отразена една новоформирана се пирамидална йерархическа подчиненост на служенията, което естествено води и до противопоставяне между тях: *и епископите да не се превъзнасят пред дяконите или презвитерите, нито презвитерите пред народа поради това, че събранието е съставено и от едните, и от другите*, но епископите и презвитерите са свещеници (ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι τινῶν εἰσιν ἱερεῖς) *по отношение на някои, а лаиците са лаици по отношение на някои; и да бъдеш християнин зависи от нас, а да бъдеш апостол или епископ, или друг някой не от нас зависи, но от Бога, даващ харизмите (χαρίσματα)*.⁴⁰

Текстът е показателен за нагласите по онова време, според които презвитерът в енорията вече се припознава като извършител на Литургията, т.е. като *свещеник*⁴¹. За това съществуват и патристични свидетелства от IV век. Св. Йоан Златоуст посочва, че разликата между епископа и презвитера е главно в това, че презвитерите не могат да ръкополагат: *Като говори за епископите и очертава техния образ, и като показва какво те трябва да притежават и какво да избягват, (апостолът) изпуска чина на презвитерите и преминава към дяконите. Защо така? – Затова, че не е голямо разстоянието между презвитерите и епископите. И първите са получили също дар на учителство и са също предстоятели на Църквата; ето защо същото, което той казва на епископите, е приложимо*

³⁷ Вж. Цоневски, Ил. Патрология, живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. С., 1986, с. 43-44.

³⁸ Апостолски постановления VIII, 8, 1 (преводът на извора и цитирането по-нататък в изследването ще е по руския текст в: Постановления Апостолские. Свято-Троицкая Лавра, 2006, сравнен с оригиналния гръцки текст по изданието Constitutiones apostolicae; textum graecum recognovit, praefatus est, annotationes criticas et indices subiecit. Guil. Ūltzen. Suerini et Rostochii, Sumtibus Stillierianis, 1853, p. 192.)

³⁹ Наименованието *свещеници* ще породи по-късното разделение в Църквата на посветени (клир) и непосветени (лаос) – нещо абсолютно чуждо за църковно съзнание от доникейския период. Първите наченки на такова мислене намираме в 9-о правило на Неокесарийския събор, където свещенството вече се разглежда като вид *посвещение и очистване на греховете*, дублиращо св. Кръщение. За това ще стане въпрос по-нататък в текста. Правилото визира презвитери, паднали в телесни грехове преди ръкоположението, но и които трябва да останат в чина си, тъй като: с ръкоположението, както мнозина казват, се опрощават и останалите грехове – Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 240; Ράλλη-Ποτλῆ, т. III, σ. 84.

⁴⁰ Апостолски постановления, VIII 1, 8 (Constitutiones apostolicae, p. 192) – Прев. по Постановления апостолские. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008, с.195 .

⁴¹ „Епископите ... те са вашите първосвещеници, а вашите презвитери – свещеници, а левитите – вашите настоящи дякони...“ – Constitutiones apostolicae, II, 25, 12 p. 43). Прев. по Постановления апостолские, с. 48.

и към презвитерите. Първите само с едно (право да извършват) ръкоположение стоят по-високо от последните, и в едното това се заключава тяхното видимо предимство пред презвитерите.⁴²

В същия дух на Запад блаж. Йероним (340–420) задава въпроса: *По какво се различава епископът от презвитера, освен по възможността за ръкоположение?*⁴³

Трябва да бъде подчертано, че за да съществуват гореизложените светоотечески свидетелства, много по-рано презвитерите вече са били припознавани като предстоятели на събранията и извършители на св. Евхаристията отделно от тази на епископа. Следователно практиката, отразена от св. Иполит, презвитерът да бъде ръкопологан, за да има дял в епископския съвет, т.е. на презвитериума, а не да бъде предстоятел и извършител на Евхаристията, е нещо принадлежащо на миналото.

Презвитерът като самостоятелен извършител на Евхаристията е потвърден (пряко или косвено) и от каноничното предание на Църквата чрез следните правила от ранния IV век:

Правило 1-во на Анкирския събор (314 г.) говори за презвитери, които са *идоложертвали*, но като се разкаяли след това, са станали изповедници. Постановява се те *да не се лишават от честта на седището си*, но да нямат власт *да извършват приношение (= Евхаристия)* (προσφέρειν δὲ αὐτός... μὴ ἐξεῖναι)⁴⁴. 9-о правило на Неокесарийския събор (315 г.) определя за презвитери, които са имали канонични пречки и са ги премълчали преди ръкоположението: *не бива да свещенослужат (да не извършват приношение = μὴ προσφέρῃτω)*.⁴⁵ А малко по-късно 18-о правило на I Всел. събор (325) определя презвитерите като служители „**имащи власт** да принасят тялото Христово (τοῖς προσφέρουσι διδόναι σῶμα τοῦ Χριστοῦ).“⁴⁶

Всички тези промени в църковното устройство имат за последици факта, че енорията (= парикията) спира да се разглежда като естествено продължение на епископската Евхаристия и става отделно събрание, *оглавявано* от презвитер, който е и извършител на Евхаристията. Оттам в църковното съзнание епископът започва да се разпознава главно като администратор, който юридически е облечен в автономна власт в своя диоцез – нещо, което е в сила и до днес.

Следователно изключително важно е да се търси отговор на появилите се проблеми при промените в устройството на Църквата през IV век, настъпили в ре-

⁴² Св. Йоан Златоуст, *Тълкование на послание към св. ап. Тимотей*, Омилия 11, 1 в: Тълкование на Посланията на св. ап. Павла. Год. XI, книга I и II, С., 1948, с. 78-79; св. Йоан Златоуст, *Послание до Тимотей*, 2 (PG 62, 553).

⁴³ „Quid enim facit exeptraordinatione Episcopus, quod Presbyter non facit?“ – блаж. Йероним, *Послание CXLVI*, 1 (PL 22, 1194)

⁴⁴ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 229; Ράλλη-Ποτλῆ, т. III, с. 21.

⁴⁵ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 240; Ράλλη-Ποτλῆ, т. III, с. 84.

⁴⁶ Правила на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с.100; Ράλλη-Ποτλῆ, т. II, с. 154.

зултат от това, че епископът не е единственият извършител на Евхаристията в църквата, която оглавява.

Митр. Йоан Зизиулас в редица свои трудове поставя на дневен ред един от най-важните проблеми, появили се през IV век, а именно: може ли презвитерът да бъде самостоятелен извършител на Евхаристията? Пергамският митрополит същевременно задава и въпроса коя е правилната парадигма в църковното устройство: „една еклесиология, която е основана без връзка с Евхаристията върху епископата и каноничното право, формирала се въз основа на правните норми през IV век, или еклесиология, основана върху Евхаристията без осляняне върху каноничното право”.⁴⁷ Въпросите на Зизиулас изискват честен и задълбочен отговор, който трябва да е изключително добре балансиран.

Трябва обаче да се отбележи, че митр. Йоан Зизиулас е твърде краен в заключението си. Той твърди, че: *енорията, т.е. общността, която не е оглавявана от епископ, не може да се нарече Църква в пълнота в еклесиологичното значение на тази дума.*⁴⁸ Основание за това според него е липсата на епископа в енорийското събрание. Според автора оглавяването на събранието от страна на презвитер е непълнота в църквата, а и самото съществуване на презвитера извън презвитериума на епископа е невъзможно. По този повод Зизиулас перифразира старата сентенция на Тертулиан с гумите: **unus presbyterus nullus presbyterus**, с което цели да покаже невъзможността на самостоятелното служение на презвитера извън презвитериума и отделно от епископа.⁴⁹

Според митр. Йоан това обяснява подозрителното отношение към евхаристийната еклесиология днес, тъй като тя претендира за реформиране на църковното устройство, чрез което би се въвела отново малката общност, оглавявана от епископ⁵⁰. За съжаление Зизиулас не разглежда в своите трудове проблема за премахването на хореепископите от страна на епископите на големите градове и поставянето на презвитерите на тяхно място. Пренебрегвайки този процес, митр. Йоан често обвинява предстоятелите презвитери, че оцеляват служението на епископа, и апелира за връщане към едно изначално църковно устройство от първите три века.

От патристичните свидетелства и каноническите формулировки, които приложихме, става напълно ясно, че проблемът относно напреженията между служенията се състои главно в нарушаване на баланса между институцията и харизмата. В борбата за надмощие, основана на чисто секуларни принципи, епископската институция е победила с правото си на власт над харизмата на хореепископите и е компенсирала в назначаването на презвитерите.

⁴⁷ Зизиулас, J. *Православъе*. Београд 2003, с. 22

⁴⁸ Пак там.

⁴⁹ Zizioulas, J. *Επισκοπή and Επίσκοπος in the Early Church*. In: *The one and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. Fr. Gregory Edwards, Sebastian Press, 2010 p. 231.

⁵⁰ Тази теория на митр. Йоан изглежда изключително утопично на фона на етническите епархии и енории в Западна Европа, САЩ, Австралия и Южна Америка.

В течение на времето проблемите, касаещи презвитерското служение, се задълбочават и поради факта, че в края на VII век епископите започват да се избират единствено от средите на монашеството⁵¹, което лишава автоматично презвитерите, които се намират в брак, да получат харизмата на епископи, нещо напълно закономерно и част от живота на Източната църква в продължение на шест века.

⁵¹ Вж. 12-о правило на VI вселенски събор (680-681 г.) в Павлиа на Св. Православна църква. Под ред. на Иван Стефанов, с. 179-180; Βάλλη-Ποτλῆ, т. II, 1852, с. 592-593.

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

Светослав Риболов

МАРКЕЛ АНКИРСКИ И ВЛИЯНИЕТО НА САВЕЛИАНСТВОТО

За Анкирския епископ Маркел има повече исторически сведения, отколкото за св. Евстатий Антиохийски. Въпреки това са запазени само фрагменти от неговите съчинения.¹ Той присъства на съборите в Анкира и Никея; строг противник на арианството от самото начало на спора; осъден между 330 и 336 година и свален от епископската си катедра.² По-късно, някъде през 370 година, св. Василий Велики се опитва да осъди учението му официално. В писмо до св. Атанасий Велики от 371 година той го обвинява, че се е хвърлил в крайност, противоположна на Ариевата.³ Св. Атанасий Велики обаче въпреки някои разногласия в края на живота си възстановява общението си с него. На Втория вселенски събор в Константинопол (381) са осъдени „маркелианите“, но не и самият епископ Маркел Анкирски, който по онова време е вече покойник – умира през 374 година.

¹ Маркеловите 129 фрагмента са издадени отделно от Erich Klostermann, *Eusebius Werke*. 4-er Band: *Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells*, Zweite Auflage, Berlin: Akademie-Verlag 1972, pp. 187-215.

² Виж подробна биографична справка в: J. T. Lienhard, *Contra Marcellum*, pp. 62-69, eiusdem, „Marcellus of Ankyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ankyra, and Nicaea,“ *JThSt* ns 43 (1992), pp. 428-446; K. Seibt, *Die Theologie des Markells von Ankyra*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994, pp. 1-14.

³ Basilius Caesar. *Epistola* 69 (PG 32, 432B-433A).

През 314 година той е ръководил като епископ поместен събор в Анкира, разискващ отношението към вероотстъпниците по време на гоненията.⁴ Изглежда е бил активен участник в Антиохийския събор от 324 година и именно той е човекът, убедил св. Осий Кордовски относно слабостите в учението на Евсевий Кесарийски, Паулин, Астерий, Нарцис Неронийски и Евсевий Никомидийски, за да ги притисне да признаят по време на дискусиите, че изповядват две и дори три същности в Бога.⁵ През 325 година взема активно участие и в Първия вселенски събор в Никея.⁶

В годините между 325 и 327 противниците на Никея не се декларират като такива открито, а се чувстват по-удобно да реинтерпретират посвоему учението за „едносъщие“ на Сина с Отца. В Сирия, Палестина и Мала Азия учениците на мъченика Лукиан, наричани от опонентите си „евсеввиани“ по името на своя върховител Евсевий Никомидийски, завърнал се скоро от заточение, ще продължат да творят и проповядват, възприемайки себе си като последователна опозиция на савелианското или монархианското сливане на лицата на божествената Троица, олицетворявано от одиозната фигура на Павел Самосатски. Тяхното схващане е, че преодоляването на савелианството може да се осъществи, като се подчертава независимото битие на Сина. А обяснението на отношението, в което Той се намира с Отца Си, да се извършва с помощта на редица понятия, базирани на схващането за „образ“ (εἰκών). Въпреки че Арий и най-верните му поддръжници Секунд Птолемаидски и Теонас Мармарикийски са заточени след събора, чрез активната дейност и на възрастния и многоуважаван епископ на Кесария Евсевий нещата постепенно ще се обърнат наопаки. През 327 година дори Арий, след като е подписал вероизповед, в която твърди, че „Син е роден преди всички векове“, е на крачка от своето възстановяване, ако в крайна сметка не го спира скоростижната му смърт през 336 година.⁷ Евсевий Никомидийски и Теогнис Никеийски пишат до император Константин, че всъщност никога не са приемали определението „едносъщен“ (ὁμοούσιος) за Сина. И вероятно по същото време софистът от Кападокия Астерий написва писмо в защита на Евсевий Никомидийски, станало известно като *Συνταγματίον*.⁸

Откритият проариански обрат обаче става факт на Турския събор (335), на който противниците на Никея низвергват св. Атанасий Велики. Това решение самият Маркел Анкирски, който присъства на събора, решително отказва да подпише. По препоръка обаче на евсевианите император Константин на 7 ноември 335 година заточва александрийския епископ в Трир на Запад, без обаче да му отнеме диоцеза. Някъде непосредствено преди или след събора Маркел

⁴ J.T. Lienhard, „Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Sabellius“. *CH* 58, 2 (1989), p. 157; eiusdem, *Contra Marcellum Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington 1999, p. 1.

⁵ *Fragm. 81 (Re 71)*, – in: E. Klossermann, pp. 202-203.

⁶ v. A.H.V. Logan, „Marcellus of Ancyra and the Councils of AD 325: Antioch, Ancyra, and Nicea,“ *JThSt n.s.* 43/2 (1992), pp. 428-446.

⁷ v. E. Schwartz, „Von Nicaea bis zu Konstantins Tod,“ – in eiusdem, *Gesammelte Schriften, Bd. 3*, pp. 246-252.

⁸ За Астерий – неговата дейност и съчинения – виж G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche*, pp. 316-341, а предполагаеми фрагменти от това писмо са издадени в: *ibid.* pp. 348-354.

Анкирски написва и своята знаменита книга *Против Астерий*⁹, която ще стане и формален повод за неговото осъждане. За първи път той ще бъде осъден на Константинополския събор през 336 година, след като е представил книгата си на император Константин по-рано същата година.¹⁰ В нея Маркел разпалено защитава монотеизма против симпатизиращите на ереста на Арий Астерий, Евсевий Никомидийски и по-рядко споменавания Евсевий Кесарийски.¹¹ В техните обяснения на отношението между Отец и Син той открива намеци за наличието в Бога на „две същности“, „два Бога“. Анкирският епископ твърди, че те всъщност наричат Сина „втори Бог“ (δεύτερος θεός)¹². Без всякакво съмнение той е схващал връзката с концепцията на Ориген и остро критикува друг проарианин, Паулин, в приравняване авторитета на александрийския писател с този на светите апостоли и пророците, при положение че спорният александрийски учител според него в своя субординационизъм е принижавал твърде много Словото, така че го е изключвал някак от самата извечна божественост. По неговите думи: „не е пожелал да научи за вечността на Логоса“¹³.

Според анкирския епископ произходът на Словото всъщност е свързан с творческия божествен акт и по този начин се явява нещо като посредник между Бога и света, макар и напълно и несъмнено божествен. Така Маркел поддържа една линия, която може да се наблюдава още в християнските апологети през II век, но която едва ли е добро решение на въпроса за троичността на Бога¹⁴. По думите на самия Маркел:

Преди светът да е бил, съществувало е Словото в Отца. Когато обаче вседържителят Бог реши да сътвори всичко в небесата и на земята, имаше нужда от действена енергия за поражането на света. И поради това, при положение че нямаше никой друг освен Него (защото общопонятно е, че всичко е възникнало от Него), тогава Словото, произлизайки, стана творец на света. То всъщност и по-рано [намирайки се] вътре [в Него] подготви умозрително света, както пророкът Соломон ни учи, казвайки: „когато Той приготвяше небесата, аз бях там“ и „когато утвърждаваше облаците горе, когато укрепяваше изворите на бездната, когато даваше закон на морето, за да не преминават водите неговите граници, когато полагаше основите на земята, – аз бях при Него художница, и бях радост“ (Притч. 8:27-30). Радвал се е Отец с право заедно със премъдростта и силата Си, творейки всичко посредством Логоса.¹⁵

⁹ Тази датировка дава Н. Chadwick, *The Fall of Eustathius*, p. 30.

¹⁰ L. Ayres, *op. cit.*, p. 61. Този събор е свикан против волята на местния епископ в Константинопол – Александър, който вече е на преклонна възраст. Въпреки неговите протести съборът заседава и на мястото на Маркел в Анкира е избран Василий – един от най-усърдните му критици през следващите две десетилетия. Същият събор потвърждава връщането на Арий с всички полагащи му се права.

¹¹ От съчиненията на Маркел Анкирски са запазени само фрагменти и парафрази, цитирани от негови противници. Най-вече това е Евсевий Кесарийски в негови книги, написани като отговори към Маркеловите обвинения *Против Маркел* и *За църковното богословие*.

¹² v. *Fragm.* 40 (Re 33), 58 (Re 52), 60-61 (Re 54-55), 67 (Re 60), 69 (Re 60), 74 (Re 65), 76-77 (Re 67-68), 81 (Re 71), 84 (Re 74), 96 (Re 85), 117 (Re 104). – In: E. Klossertermann, pp. 191, 195, 196, 197-198, 199-200, 200-202, 202-203, 203, 205-206, 210-211.

¹³ *Fragm.* 37 (Re 32), 38 (Re 32), p. 191.

¹⁴ в. Л. Тенекеджиев, *Утвърждаване на апостолското предание*, pp. 123-131.

¹⁵ *Fragm.* 60 (Re 54), – in: E. Klossertermann, p. 196.

Според свидетелството на Евсевий Кесарийски Маркел е обвинявал в ерес всички, които говорят за две или съответно три същности (οὐσίαι), или ипостаси (ὑποστάσεις) на Бога, т.е., че Отец, Син и Свети Дух са отделни същества или същности. Той е твърдял, че за Логоса може да се говори като за друг освен Отец единствено и само след Неговото въплъщение. Синът, твърди Маркел, доколкото сам е Бог, е същият с Отец.¹⁶ Единицата се разгръща в Троица и няма как да претърпява каквито и да било разделения. Ето какво казва той:

Ако наистина Словото би изглеждало, че произхожда от Самия Отец и че е дошло при нас, а Светият Дух, както Астерий изповяда, изхожда от Отца, и също Спасителят казва за Духа, че „от себе си няма да говори, а ще говори каквото чуе и ще ви извести бъдещето“ (Иоан. 16:13-14), не е ли ясно тук, че с неизречимото Слово се явява монадата, разширяваща се в Троица, но не понасяйки никакво разделение?¹⁷

Изглежда Маркел схваща понятието „единосъщен“ в смисъл на „еднакъв или идентичен по същество“. Така че според него не е правилно да се говори за „ипостаси“ (ὑποστάσεις) или „същности“ (οὐσίαι) в Бога, схващани в смисъла, който наблюдавахме при св. Александър Александрийски – като актуални или актуализирани същности. Това би въвело двойственост в Бога, т.е. гвубожие. По тази причина Божието Слово не може да се смята за „второ божествено същество (или същност)“¹⁸. Тук анкирският епископ атакува Ориген и онези, които го следват в неговия плуралистичен триадиологичен модел, като съвсем осъзнато е бил схващан като причинител на арианския триадиологичен модел, следван донякъде от кръга около гвамата Евсевиевци. Според св. Василий Велики обаче в тази полемика Маркел все пак не успява да обясни в какво всъщност се състои троичността на единния неразделен Бог и разглежда Словото и Духа като да са произлезли временно от Бога, доколкото е имало нужда от това за целите на домостроителството на спасението, той дори твърди, че впоследствие Те ще се върнат при Него.¹⁹ Тази схема на божествено разгръщане, зависимо от времето, и съответно – възвръщане към единица, няма как да не е напомняло на св. Василий Велики и неговите съвременници на гревната ерес на савелианството/монархианството. Изглежда именно във връзка с тази концепция е схващането на Маркел Анкирски за временността на Христовото царство. Коментирайки есхатологичната визия на свети апостол Павел от Първо послание до коринтяните (15:24-28)²⁰, той казва:

¹⁶ v. *Fragm.* 63 (Re 57), 64 (58), 70 (Re 60), 71 (Re 62), 72 (Re 63), 73 (Re 64), 74 (Re 65), 76 (Re 67), – in: E. Klossermann, pp. 196-197; 198-201.

¹⁷ *Fragm.* 67 (Re 60), p. 197.

¹⁸ v. *Fragm.* 37 (Re 32), 38 (Re 32), 39 (Re 32), 88 (Re 78), – in: E. Klossermann, pp. 191, 204.

¹⁹ Basilus, *ibid.*

²⁰ „А след това ще бъде краят, когато Той предаде царството Богу и Отцу, когато унищожи всяко началство, всяка власт и сила. Защото Той трябва да царува, докато тури всички врагове под нозете Си. А най-последен враг, който ще бъде унищожен, е смъртта, защото „всичко покори под нозете Му“; а щом се казва, че „всичко е Нему покорено“, очевидно е, че освен Оногова, Който е подчинил Нему всичко. Когато пък Му бъде подчинено всичко, тогава и Сам Синът ще се подчини на Оногова, Който Му бе всичко подчинил, за да бъде Бог всичко и всички“.

А след това ще бъде краят, когато Той предаде царството Богу и Отцу, когато унищожи всяко началство, всяка власт и сила. Защото Той трябва да царува, докато тури всички врагове под нозете Си. А най-последен враг, който ще бъде унищожен, е смъртта, защото „всичко покори под нозете Му“; а щом се казва, че „всичко е Нему покорено“, очевидно е, че освен Оногова, Който е подчинил Нему всичко. Когато пък Му бъде подчинено всичко, тогава и Сам Синът ще се подчини на Оногова, Който Му бе всичко подчинил, за да бъде Бог всичко у всички.

Маркел казва и следното: „Апостолът тук ни открива най-голямо тайнство, казвайки, че Христовото царство ще има край – но край тогава, когато всичко се подчини под нозете Му“²¹. И малко по-голу добавя:

Споменахме в по-горе казаното от нас, като използвахме доказателства от Писанията, че нашият Господ Христос е имал начало на царството [Си]. Едно от тях казва следното: „Аз бях поставен цар от Него над Сион, Неговата света планина“ (Пс. 2:6)²² и груго: „Господ царува: да треперят народите!“ (Пс. 98:1). И също: „Господ царува: да се радва земята!“ (96:1). Въобще става дума за хиляди изказвания, изобилно свидетелстващи да покажат, че е получил начало на царството човекът чрез Логоса. Ако прочее е получил начало на царството преди всички години (не повече от четиристотин), няма нищо странно, ако получилият така преди не много време това царство, казва апостолът, ще го предаде явно на Бога (1 Кор. 15:24), Който Го е направил цар, както Писанието казва.²³

По този начин анкирският епископ обяснява и думите на св. апостол Павел от Първото му послание до коринтяните (15:28) – „и ще бъде Бог всичко във всички“ (ἵνα ἢ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πάσι). За него това означава, че „Христовото царство“ има частична и временна функция. Словото се е съединило с падналия човек и така то се е установило като Цар – Господ и Бог. Така съединението Му с човечеството продължава, докато се преодолее дяволската измама, тегнеща над човечеството.²⁴ Получава се, че според Маркел едва след Въплъщението на Словото може да се говори за някой груг освен Бога. Това е така, тъй като, когато се говори за плътта, няма как това изказване да се отнесе към Бога. Обобщението на тези мисли довежда до твърдението, че Божието Слово може с право да бъде наричано „Син“ едва след въплъщението Си – като Иисус Христос. Той е „новият човек“ (καὶνὸς ἄνθρωπος), у Когото Бог е пожелал „всичко да бъде възглавено“ (τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι) и затова именно според Маркел Анкирски е наречен „първороден на цялото творение“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως)²⁵. Този „нов човек“ обаче носи съвсем отделна воля и толкова голямо отличие от Бога, че в думите на Иисус Христос от Евангелието според св. евангелист Матей:

²¹ *Fragm. 114 (Re 101)*, – in: E. Klossermann, p. 209.

²² В Синодалния превод на Библията на български език се следва друга традиция, а не тази на Септуагинта: „Аз помазах Моя Цар над Сион, Моята света планина“.

²³ *Fragm. 115 (Re 102)*, – in: *ibid.*

²⁴ *Fragm. 41 (Re 34); 116 (Re 103); 117 (Re 104)*, – in: E. Klossermann, pp. 192; 209-211; cf. J.T. Lienhard, “The Exegesis of 1 Cor. 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus”. VC 37 (1983), pp. 340-359, по-специално pp. 341-343.

²⁵ *Fragm. 6 (Re 6)*, – in: E. Klossermann, p. 186. Също: *Fragm. 8 (Re 8)*, p. 186.

„Отче Моῦ, ако е възможно, нека Ме отмине тая чаша“ (Πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστὶ, παρελθέτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, 26:39) според Маркел се наблюдава дори противоречие (волеви сблъсък) между Отец и Син. Горните гуми очевидно са в противоречие със следващите гуми от същия стих: „Обаче не както Аз искам, както Ти“ (πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ’ ὡς σύ). Този екзегетически опит срещаме в следния фрагмент:

Ако Тоῦ казва следното: „Аз съм излязъл и дохождам от Отца²⁶“ (Иоан. 8:42) и също: „А словото, що слушате, не е Мое, а на Отца Ми, Коῦто Ме е пратил“ (Иоан. 14:24) и „Всичко, що има Отец, е Мое“ (Иоан. 16:15), ясно е, че вероятно и онова каза: „Отец е в Мене, и Аз съм в Него“ (Иоан. 10:38), та имайки пред вид, че в Бога е Словото, а в Словото Отец, да покаже, че Словото е сила на Отца. Защото достоверен свидетел Го назова „Божия сила и Божия премъдрост“ (1 Кор. 1:24). Не поради съгласие във всички слова и действия, както посочва Астериῦ, Спасителят казва: „Аз и Отец едно сме“, а защото е невъзможно или Словото от Бога, или Бог от Собственото Си Слово да се отдели. Щом като Астериос си мисли, че Спасителят е казал това поради съгласие във връчка, а не иска да научи истината, обръщайки се към втората икономия [или като човек], нужно е да му припомним как понякога се наблюдава като явление и разногласие. Защото така ни учи казаното. Та какво е съгласието по времето на страданието [Христово], когато Тоῦ казваше следното: „Отче, ако е възможно, нека Ме отмине тая чаша“, и прибавяйки онова: „Обаче не както Аз искам, както Ти“. Не беше знак на съгласие да каже първо: „да ме отмине тая чаша“. Не подобава никак на съгласие казаното в добавка: „Не Моята, ала да стане, Отче, Твоята воля“. Чуваш ли как писанието разкрива явно несъгласие между *искаш* и *неискаш*. Това, че Отец желаше, е явно от това, че което желаше, стана. Това, че Син не желаше, е явно от онова, което молеше. И отново казва: „Не търся моята воля, а волята на Отца, Коῦто Ме е пратил“ (Иоан. 5:30). Как тогава [Астериос] твърди, че Спасителят е казал: „Аз и Отец едно сме“, поради съгласието [с Отца] във всичко.²⁷

Очевидно Маркел открива в Писанията неща, изречени за Христос като божествено Слово, а други като възплътен – като човек. Такъв например е опитът му да тълкува гумите от Притчи Соломонови (8:22): „Господ Ме направи начало на Своя път, преди Своите създания, открай време“ (Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος)²⁸, където тоῦ отнася гумите към „втората, по плът, икономия“ (τὴν δευτέραν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν), защото творението се отнася към човешката плът²⁹ и защото става дума за това, че Бог е съединил със Словото Си човешка плът чрез девата Мария³⁰. Според Маркел неговите опоненти грешат, тъй като объркват тези два аспекта на Иисус Христос и водят мисълта си до унификация на Спасителя, до някаква Негова единичност. Тоῦ обаче е различен

²⁶ Синадалният превод на Библията следва тук друга традиция: „Аз съм излязъл и дохождам от Бога“.

²⁷ *Fragm. 73 (Re 64)*, – in: E. Klortermann, p. 198-199.

²⁸ Синадалният превод на Библията следва друга традиция, а не Септуагинта: „Господ Ме имаше за начало на Своя път, преди Своите създания, открай време“.

²⁹ *Fragm. 9 (Re 9)*, – in: E. Klortermann, pp.186-187. Cf. *Fragm. 11 (Re 10)*, p.187. И също: *Fragm. 12 (Re 11)*, *ibid.*

³⁰ *Fragm. 10 (Re 9)*, p. 187.

по същността Си от Бога – Той е една група „същност“ (οὐσία) или „ипостас“ (ὑπόστασις). Маркел ограничава името „Син“ единствено до въплътеното Слово, Което иначе е било в Отца и Което е произнесено от Него именно, както видяхме по-горе, за целите на творението³¹. Той е бил в предвъплътеното си състояние „първороден на цялото творение“ (πρωτότοκος ἀπάσης κτίσεως)³².

Всичко това очевидно е напомняло на Маркеловите критици адопционистката христология на Павел Самосатски и несъмнено е скандализирано всички онези източни епископи, които са пазели спомена за съборите в Антиохия от 60-те години на III век и са признавали посланието на шестте епископи от събора като автентичен вероучителен документ на Църквата. Непонятно защо Маркел никъде в запазените от него фрагменти не се застрахова против това опасение. Напротив, самото твърдение, че Словото е сила на Отца или че общността Им е единствено по енергия³³, още повече засилва опасенията на неговите съвременници.

При това положение идва логичният въпрос. Щом Словото е сила на Отца, може да бъде наречено „Син“ едва след въплъщението и имаме екзегетическо решение на молитвата в Гетсиманската градина, базирано на волево противоречие между Отец и въплътен Син, то очевидно Христос започва да изглежда все повече като осиновен човек, в когото Словото обитава безипостасно като Божия сила (δύναμις τοῦ Πατρὸς ὁ Λόγος)³⁴. За нещо такова, разбира се, в зависимост от изтълкуването му в определен контекст, може да се говори във фрагмент деветнадесети от *Против Астерий*. Ето какво се казва тук:

*Също както в древност Вседържителят Бог предопредели Църквата, така и предопредели въплътената икономия на Христа, чрез която покани рода на благочестивите към осиновение, но по-рано положи основи в Неговата мисъл*³⁵.

Става дума явно за мисълта на предизбрания човек. Словото функционира подобно на логоса (слово-разума) при човека, който не може да се отдели ипостасно или по сила от него самия, той е идентичен със самия него.³⁶ Неговата безипостасност (τὸ ἀνυπόστατον) се изразява в това, че е излияние, прошествие на Отца, с което Той се явява словесно в света, и може да бъде отъждествено дори с някаква информативна функция на Бога пред Неговото творение. Това виждаме например в тълкуването на епизода на срещата на Моисей с горящата къпина:

И прибавя отново, уподобявайки на човешко слово (разум) Божието Слово (разум); за да покаже, че е безипостасно, тук това пише: „аз съм съществуващият“ (Изх.

³¹ *Fragm.* 60 (Re 54), p. 196 (виж по-горе бел. 100).

³² *Fragm.* 6 (Re 6), p. 186. Също: *Fragm.* 4 (Re 4); 5 (Re 5), p. 186.

³³ v. *Fragm.* 52 (Re 47), p. 194.

³⁴ Eusebius, *Contra Marcellum* II, 2 (PG 24, 788A). Cf. *Fragm.* 36 (Re 31), p. 190.

³⁵ *Fragm.* 19 (Re 16), p. 188.

³⁶ Eusebius, *Contra Marcellum* II, 2, col. 792C. Също: *ibid.* 820BC.

3:14)³⁷ – казва го Отец на Моисей, но го казва явно чрез словото, защото всичко, което Отец казва, изглежда го казва винаги чрез Словото (Логоса, проявения Разум)³⁸.

Така пребиваването на това неотделимо от Отца Слово няма как да се еднини с човешкостта, ако тя не се яви като някакъв предизбран отделен човешки индивид. Нещо такова виждаме във фрагментите от книгата *Против Астерий*. Още в първия фрагмент, запазен от тази книга въплътеното Слово се оказва, че всъщност е еднинено с един възлюбен от Господа човек: „Когато възлюбеният от Него човек съедини със събственото Си Слово“ (ὅτε τὸν ἀγαπηθέντα ὑπ’ αὐτοῦ ἄνθρωπον τῷ ἑαυτοῦ [τοῦ κυρίου] συνῆψεν λόγῳ), а Иисус запазва точно образа на истинския всемогъщ свещеник (οὗτος τοίνυν ἐστὶν ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, οὗ τύπον ἔσωζεν ὁ τηνικαῦτα Ἰησοῦς)³⁹.

Въпреки това Маркел никъде не говори за човешка гуша на този предизбран Божи Син – Иисус⁴⁰, въпреки че във фрагменти 58 и 77 говори въобще за човешки гуши. Очевидно начинът на пребиваването на Божия Логос у него ще бъде един от въпросите, на които не може да се отговори еднозначно. Дори и да е дал отговор на този въпрос анкирският епископ в това си съчинение, то не е запазено достатъчно добре и няма как да направим извод от съхранените до нас фрагменти от него. Онова, което може в не един фрагмент да се наблюдава, е, че Маркел говори за човечеството устойчиво като за плът (σάρξ), която или е съединена с Божието Слово, или бива възприета от Него. Обикновено изразът, с който маркира въплътеното състояние на Словото, Неговото пребиваване на земята като човек, е „второ домстроителство (икономия) по плът“⁴¹ или „съединяване с Бога или Словото“⁴².

Вървейки по стъпките на св. Иринеи и св. Александър Александрийски, Маркел приема, че Словото се намира в най-тясно общение (κοινωνία πρὸς τὸν λόγον, κοινωνήσασα τῷ λόγῳ) с нашата плът, което я довежда до изцеление или лечение от повредите на греха (ἵασις)⁴³. Той е роден от Мария по плът, за да покаже така телесно цялата Си божественост⁴⁴. От друга страна, Той е станал човек и поради една много важна причина – за да покаже на останалите човеци, които искат да водят праведен живот (δικαίως πολιτεύεσθαι), пътя към благочестието.⁴⁵

В опозиция на Евсевиевата концепция за подобие по образ на Словото с Отца,

³⁷ Превеждам не с „Аз съм вечностьсуществующият“, както е в Синодалния превод на Библията, тъй като традиционно в гръцката патристика това място се схваща като израз на пълнота на битието-съществуването, а не във времеви смисъл, както е преведено на български.

³⁸ *Ibid.* 792D.

³⁹ *Fragm. 1 (Re 1)*, p. 185.

⁴⁰ *v. Fragm. 8 (Re 9)*, p. 186.

⁴¹ *v. Fragm. 9 (Re 9), 10 (Re 9), 11 (Re 10), 17 (Re 14)*, pp. 187-188. Също: *Fragm. 41 (Re 34)*, p. 192. Както и: *Fragm. 70 (Re 61), 71 (Re 63)*, p. 198.

⁴² *Fragm. 42 (Re 36)*, p. 192.

⁴³ *Fragm. 20 (Re 17), 21 (Re 18)*, p. 188.

⁴⁴ *Fragm 16 (Re 13)*, p. 187.

⁴⁵ *Fragm. 13 (Re 12), 14 (Re 12)*, p. 187.

Маркел заявява, че образ може да бъде единствено въплътеният Син на невидимия Бог, тъй като понятието образ може да се употребява единствено в условията на сетивна изобразителност на нещо. Ето какво казва той:

Прочее ясно е, че преди възприемането на нашето тяло Словото Само по себе Си не беше образ на невидимия Бог. Защото Образът би трябвало да се наблюдава, за да може онова, което досега е било невидимо, да стане видимо.⁴⁶

Източните епископи, мнозина от които така или иначе не приемат „единосъщия“ (τὸ ὁμοούσιον), намират тази интерпретация на Маркел Анкирски за материалистична и несъотносима към свидетелствата на Писанието и апостолската проповед за Христос. Така неговото тълкуване на Никеиското вероопределение е осъдено на събор в Константинопол през 336 или 337 година⁴⁷. Повероятно е да става дума за 336 година, тъй като през 337 година император Константин умира и империята е разделена на три части – между тримата му снове – Констанций (Изтока), Констанс (Италия и Илирик) и Константин (Британия и Галия). Само три години по-късно умира Константин и неговата част е поделена между другите двама наследници. В тези условия са амнистирани през 337 година заточените по-рано епископи и Маркел се завръща от Италия в Мала Азия, в своята Анкира. На следващата година той е отново отлъчен заедно със св. Атанасий Велики на събор в Антиохия.⁴⁸ Още през 340 година той отново е в Рим поради ново гонение против него. Тук той се среща със св. Атанасий. Изглежда двамата успяват да убедят римския папа Юлий в сериозността на споровете на Изток и през 340 година последният предлага на източните епископи вселенски събор в Рим. Евсевий Кесарийски и Евсевий Никомидийски, които от 337 година на малоброен събор в Константинопол е утвърден за епископ на столицата на мястото на проникееца Павел, отклоняват поканата и свикват събора в Антиохия през 341 година, на който председателства вече Евсевий Константинополски (бивш Никомидийски). Император Констанций присъства лично. Епископите още в началото на заседанията се дистанцират решително от Арий и се позовават на богословието на Никеийския събор, но въпреки това се опитват всячески да избягат от понятието „единосъщен“ (ὁμοούσιος) за Сина с Отца. Приемат се четири вероизповедни формули, втората от които е символът на св. мъченик Лукиан. В него се подчертава отделността на битието на Сина в широко приеманата от привържениците на двамата Евсевиевци понятиеност, базирана на концепцията за „образ“ (εἰκών) – Син като образ, откриващ Отца – изказност, несъмнено повлияна от мисълта на св. ап. Павел (срв. Кол. 1:15). Третата формула подчертава мястото на Сина като последващ след Отца и отделността Им по ипостаси, като единичността на Бога е базирана на съгласието (συμφωνία) между Отец и Син.⁴⁹ Тук несъмнено събралите се източни епископи са имали пред вид решението на Маркел Анкирски за различието между

⁴⁶ *Fragm 92 (Re 82)*, p. 205.

⁴⁷ v. J. Behr, *The Nicene Faith, Part 1*, p. 28, приема 336 година за съборното му осъждане в Константинопол, а J. T. Leinhard, *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Sabellius*, p. 157, приема 337 година или малко след това.

⁴⁸ J. T. Leinhard, *Contra Marcellum*, pp. 4-5.

⁴⁹ Т. Коев, *Догматическите формулировки*, pp. 112-116.

въплътения Син Божи и Отца по волеизявление. Неслучайно те приемат анатематизъм, поставящ Маркел Анкирски наравно със Савелий и Павел Самосатски.⁵⁰

През 342 година обаче на събор на около петдесет епископи, свикан в Рим от папа Юлий, Маркел е обявен за православен заедно със св. Атанасий Велики и е приет в общение.⁵¹ Във връзка с него е издигнато и т.нар. *Вероизповедание на вярата*⁵² на Маркел, в което очевидно е променил някои от по-ранните си позиции от книгата *Против Астерий*. Текстът на изповеданието започва с обръщение към папа Юлий и заседаващите в Рим. Продължава с кратък укор към всички онези, които не смятат Словото на Отца за истинския Син – Господ Иисус Христос (явно става дума за онези, които разделят Словото от човека Иисус); осъжда всички, които неправилно смятат премъдростта и силата за нещо отделно от Словото Божие и учат, че Отец има друга, отлична от Сина ипостас (ὑπόστασις) – очевидно схващано като „същност, природа“, както и онези, които твърдят, че Отец съществува преди Сина и че Син е от Отца, както всичко съществуващо е от Него. В края на укора си прибавя стандартна фраза, приложена към арианите относно твърдостта на Словото⁵³. По-същественото от изповеданието е следното:

Следвайки божествените писания, вярвам, че един е Бог и Неговият единороден Син-Слово, който вечно съществува с Отца и нивга не е имал начало на битието си; истинно от Бога съществувайки, не е сътворен, нито създаден, но е винаги съществуващ, винаги съцарстващ „на Бога Отца“, Комуто „Царството“ по свидетелството на апостола „не ще има край“ (1 Кор. 15:24; Лук. 1:33). Той е Син, Той е сила, Той е Премъдрост. Той е същият и истинно Слово Божие, Господ наш Иисус Христос, неразделна сила Божия, чрез Когото всичко, което е станало, стана както Евангелието свидетелства: „В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно“... Той „в последните времена“ (Евр. 1:2) слезе заради нашето спасение и роден от девицата Мария, възприе човека... [следва част от Никейския символ]... От божествените писания сме научили е неразделно божеството на Отца и на Сина. Защото който разделя Сина, т.е. Словото, от Вседържителя Бога, неизбежно е да мисли, че съществуват двама богове (което явно е чуждо на божественото учение), или да се изповядва, че Словото не е Бог (което изглежда също е чуждо на правилната вяра, на евангелиста, който казва „и Бог беше Словото“, Иоан. 1:1). Аз обаче точно съм научил, че неразделен и неразлъчен, като Сила, Син на Отца. Защото Сам Спасителят, Господът наш Иисус Христос, казва: „В Мен е Отец и аз съм Отца“ (Иоан. 10:38) и „аз и Отец едно сме“ (Иоан. 10:30), и „който е видял Мене, видял е Отца“ (Иоан. 14:9)...⁵⁴

⁵⁰ v. Atanasius, *Epistola de synodis* (PG 26, 725A).

⁵¹ K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra*, Berlin: De Gruyter 1994, pp. 13-14. Писмото на папа Юлий по този въпрос е запазил св. Атанасий, *Apologia contra arianos* 21-36 (PG 25, 281A-309D).

⁵² Изповеданието до папа Юлий е *Fragm. 129* от изданието на Erich Klostermann, *Eusebius Werke*. 4-er Band, pp. 214-215. Текстът е запазен от св. Епифаний Кипърски: *Adv. haer.* 72 (PG 42, 384C-388B).

⁵³ *Fragm. 129*, pp. 214-215.

⁵⁴ *Ibid.* p. 215.

Накрая *Изповеданието на вярата* завършва с думи към епископите, че им предава копие от документа като доказателство за неговото православие.

В този свой текст той вече не говори за Сина и Словото като отделни субекти. Син е отечност у Отца и няма начало на неговото битие. Особеното е, че тук също никъде не срещаме употребата на „единосъщен“ (ὁμοούσιος) – заменена е с други изразни средства. Изразът, използван от него, „възприет от Словото човек“, не се възприема в онази епоха като базисен проблем, доколкото е употребяван традиционно в Църквата. Видяхме го и при св. Евстатий Антиохийски и при по-древни автори. Очевиден е проблемът със сравнението на Словото със сила на Отца и това ще бъде като непреодолима пречка в последващите етапи от дебатите. Явно съжителството му със св. Атанасий Велики в Рим и възможността дълго да обсъжда със съдеейници защитата на Никеийския символ на вярата, както и позициите на Евсевиевците, които всъщност той е разяснил на св. Атанасий, свидетелство за което е фактът, че Александрийският епископ именно след този престой в Рим започва да ги нарича „ариани“, т.е. приравнява ги с еретиците, осъдени в Никея. Позициите на Маркел вече са по-умерени, но така или иначе, по-ранното му съчинение *Против Астерий* оказва по-голямо влияние върху дебата. В него той е говорил за противниците си, най-вече евсевяните, като за вече недвусмислено осъдени в Никея за неправилно учение.⁵⁵ Твърде вероятно е той да е модифицирал още своята позиция впоследствие под влиянието на критиките на Евсевий и поредните му осъждания, но така или иначе, по косвени сведения научаваме, че до края на живота си не приема кападокийските „три ипостаси, една същност“ за което е критикуван от св. Василий Велики.⁵⁶

Вероятно от същото време произлиза и още един негов текст, запазен под името на Антим Никомидийски – послание до някой си Теодор, посветено на Църквата (Περὶ τῆς ἀγίας Ἐκκλησίας)⁵⁷. През последния век беше неоспоримо доказано, че това е съчинение или на самия Маркел, или е компилация, извършена от негови последователи.⁵⁸ В този кратък текст не откриваме нищо по-различно от онава, което видяхме във фрагментите от *Против Астерий* и от *Изповеданието на вярата*, така че дали съчинението е написано от самия Маркел, или е разпространявано от негови ученици, практически няма значение, тъй като то повтаря опорните точки в неговата мисъл.

Може да се смята, че поканата от страна на западните епископи той да присъства на събора в Сердика през 343 година е причината източните епископи да се оттеглят във Филипополис.⁵⁹ Искането на източните е низвергнатите пред

⁵⁵ v. Eriphanius, *Adv. haer. Haeres. 72* (PG 42, 381D-390A).

⁵⁶ J.T. Leinhard, *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Sabellius*, p.159.

⁵⁷ Издание на текста: “Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthymus), *On the Holy Church*. Text, Translation and Commentary by A. Logan”, *JThSt 51* (2000), pp. 89-93.

⁵⁸ v. K. Seibt, *op. cit.* pp. 64-65; M. Simonetti, “Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d’Ancira”, *RSLR 9* (1973), pp. 313-316; M. Tetz, “Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift De incarnatione et contra Arianos”, *ZKG 75* (1964), pp. 221-222; M. Richard, “Un opusculé meconnou de Marcel évêque d’ Ancyre”, *MSR 5* (1949), pp. 5-28.

⁵⁹ J.T. Leinhard, *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Sabellius*, p. 158.

това в Антиохия да не присъстват на заседанията. Осий Корговски напразно се опитва да сондира с двете групи възможността за компромис. При вестта обаче, че император Констанс е победил персите, групата източни епископи се оттегля във Филипополис, откъдето изпраща послание до епископите в Сердика против Маркел и неговите заблуди – че образът на невидимия Бог е сътворен при зачеването на Христовото тяло; Атанасий – че е употребил насилие против противниците си в Александрия; против Асклепас Газски и Павел Константинополски – също за прилагане на насилие в своите епархии. Към това прибавят и изповедание, в което са включени четирите документа от Антиохийския събор (341).⁶⁰ След като писмото е получено в Сердика, западните отци се обявяват в защита на низвергнатите и най-вероятно под въздействието на Маркел Анкирски издават изповедание, в което се твърди, че Бог е една ипостас (μία ὑπόστασις) – това позволява на Сина да каже „Аз и Отец едно сме“ (Иоан. 10:30). Ако има различие между двете – то е единствено по име. Няма съзвучие и съгласие на две ипостаси, а ипостасно единство (ὑποστατικὴ ἐνότης). Интересно е, че въпреки отстъплението по този въпрос в *Изповеданието на вярата* на Маркел пред папа Юлий тук отново се появява мотивът, очевидно наложен от Маркел, че единороден Син е Словото, тъй като е извечно у Отца, а първороден е човекът. Все пак акцентът е, че Отец и Син са едно божество.⁶¹

Получава се така, че на Изток мнозина, които са приемали еднотелството (τὸ ὁμοούσιον) на Сина с Отца в началото на дебатите, за да бъде осъдена заблудата на Арий, сега отхвърлят този термин, защото асоциират Маркеловия възглед с някакъв вид савелиански модализъм, подобен на този на Павел Самосатски. Отъждествявайки с право или не учението на Маркел с това на еретика Павел, епископите, осъдили Маркел, приемат, че той отхвърля ипостасното битие на Божието Слово, така че при това положение трябва да се приеме, че Иисус Христос е бил само човек, притежаващ човешко тяло и човешка душа, въпреки че за последното няма свидетелства в Маркеловите фрагменти. Несъмнено Маркел е осъден по обвинения, подобни на тези, изтъкнати при осъждането по-рано на св. Евстатий Антиохийски и непосредствено свързани с опасението от савелианското (монархианското) сливане на лицата на божествената Троица и приемането, че Христос е обикновен осиновен от Бога човек.

⁶⁰ Текстът на писмото е запазен у св. Иларию Пиктавийски (*Fragmenta historica*, CSEL 65, pp. 48-78).

⁶¹ Текстът на писмото е запазен у св. Иларию Пиктавийски (*ibid.* pp. 103-126) и у св. Атанасий Велики (*Apologetica contra arianos* 41-50, PG 25, 317C-341A), като при последния текстът може би е леко редактиран, вероятно за да се избегнат някои крайни изрази, характерни за линията на Маркел. Теодорит Кирски предава точно вероизповедната последна част (*Hist. eccl.* 2, 8, PG 82, 1000B-1016C).

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 publicae*, *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

ТРИ ПОГЛЕДА КЪМ ЦЪРКВАТА

Църквата като благовестното общество на Царството

Слушали сте, че бе казано: „око за око, и зъб за зъб“. Аз пък ви казвам: да се не противите на злото. Но ако някой ти удари плесница по дясната страна, обърни му и другата. И на тоя, който поиска да се съди с тебе и да ти вземе ризата, дай му и горната Дреха. И който те принуди да вървиш с него една миля, върви с него две. [...] Слушали сте, че бе казано: „обичай ближния си, и мрази врага си“. Аз пък ви казвам: обичайте враговете си, които ви мразят, и молете се за ония, които ви обиждат и гонят... (Мат. 5:38-44).

Едва ли има други гуми на Христос, казани на земята, които да са станали жертва на толкова превратно и чуждо на намерението им тълкуване. Поради това тълкуване почти във всички векове на историята християните са били подигравани и подлагани на издевателства като люде с „овчедушно“ учение, проповядващо позорна пасивност и примиренчество. С ехидна злост са хвърляли в лицата им упрека, че отстъпват от учението на собствения си Бог, когато са си позволявали да издигнат глас в защита на накърнен морал или срещу цинична агресия. Осъждали са вярата им като създаваща „етос на статуквото“, инфилтриращ в историческия свят на „героичните свершения“ дълбинен и пагубен „нихилизъм“ (Ницше).

Но именно когато (както е обичайно) бъдат четени откъснати от своя контекст, в тези гуми би трябвало да блесне нещо, което да обърка издевателите. Защото, ако наистина това са гуми, заповядващи просто пасивност, ако са нареждания за едно (немъжествено, противоестествено) непротивене на злото,

то защо те го правят по толкова странен – **прекомерен** за вменената им цел начин? Та ако на християните действително е наредено чисто и просто да не се противят на извършването по отношение на тях зло – да не отвръщат на плесницата, която някой им удря по „дясната страна“ – защо Иисус ги учи да го правят, като им заповядва **още, свръх това**, да обърнат за плесница към напагателя и другата? Защо, ако им се нарежда чисто и просто да се примиряват с отнемането на онова, което им принадлежи (ризата), Христос ги кара да го направят като **още, свръх това**, отгадат на отнемащия им я и „горната греха“ (която последният все пак не е поискал)? Защо, ако им е заповядал чисто и просто да не се отнасят към онзи, който се държи с тях като враг, с подobaващата за враждебността му враждебност, Господ ги наставя **още, свръх това**, и да „благославят“ този враг? Не се ли вижда достатъчно ясно, че в гумите на Христос към учениците Му има заповед по-скоро за някаква особена, парадоксална **активност**, а не за пасивност и примиренчество? А това самото вече подсказва, че те, изглежда, въобще и не изричат **тъкмо това** странно и противоестественно учение, което им вменяват, но нещо съвсем, съвсем различно.

За да го разберем обаче, наистина е нужно да върнем цитираните гуми на Христос към учениците Му в техния автентичен и – най-важното – цялостен контекст, контекста на **Евангелието**. Да излезем от станалия през вековете толкова привичен (и за самите християни) навик да се гледа на това Евангелие като на книга, събрала афоризми, притчи, максими „за живота“, които могат да се цитират и привеждат сами за себе си. Да си припомним, на първо място, какво въобще означава в превод заглавието на тази книга – „Евангелие“. Защото, щом тя се нарича така, то значи тя е книгата, която съдържа в себе си не нещо друго, а определена „**вест**“ – съдържа една „блага“ вест, а именно „Благата вест“ на Христос, че „се е приближило (вече) **Царството небесно**“ (срв. Мат. 4:17), че ето, приижда, настъпва вече в този свят „**Царството на Бога и Неговата правда**“ (Мат. 6:33).

Трябва да се припомни следователно, че гумите, заради които християните толкова дълго и толкова упорито са осмивани и подигравани като „овчедушни нихилисти“, са изречени от Христос в контекста на Неговата **вест**, на Неговото Благо-вестие за идващото Царство и значи, именно като смислово произтичащи **от** и свързани **с** това Благовестие трябва да бъдат четени и разбирани. Те въобще – не бива да пропускаме да обърнем внимание на това – са казани от Христос на учениците Му в началото на Неговата проповед, **възвестяваща Царството**, и **защото** „се е приближило“ (и преди всичко за тях се е приближило) Царството, на което им предстои да станат жители.

Това е първото. От което следва и второто: че щом това е така, то за „този свят“, за „този еон“, в който въпросната вест се възвестява, са настъпили „последните дни“ и той – от света, в който хората са живели отначало – се е превърнал в „**стария свят**“ („**стария еон**“), в който е „остаряло“ и вече е при своя край и всичко, което е имало валидност и сила за него. Но ето защо всички онези, които живеят и слушат Христос, в тези „последни дни“ на „стария еон“ (и вече са предопределени за новия) би трябвало да се научат в какви отношения

трябва да се поставят с (вече) отиващото си. Защото те вече принадлежат, още отсега принадлежат на нещо **отвъдно** нему, на нещо окончателно и **всеразрешаващо**.

И ето, Христос започва да обяснява това, като казва **първо** (първо по ред в тази **същата** Проповед на планината, в която са казани „скандализиращите” гуми): „Блажени са...”. Блажени са сиреч всички, които по един или друг начин страдат в стария свят – плачат, жадуват, търпят гонения – защото тях **предстои да бъдат утолени във всичко**. След това казва (за тези „блажени”), че тяхната праведност, именно като предопределени жители на Божието царство, безспорно трябва да надмине тази „на книжниците и фарисеите”, и в тази връзка разгръща пред учениците известните Си противопоставяния: „Слушали сте, че бе казано на древните” („не убивай”, „не прелюбодействай”, „клетва не престъпвай” и т.н.), „Аз пък ви казвам” („всеки, който се гневи на брата си без причина, виновен ще бъде”, „всеки, който поглежда на жена с пожелание, вече е прелюбодействал с нея в сърцето си” и т.н.), за да стигне накрай до заповедите, които ни интересуват и които следователно, вижда се, не са нищо друго освен заповеди **за съвършената свобода**, която трябва да придобият синовете на Царството в отношенията си със „стария еон”.

Следователно с гумите, които Христос казва на учениците Си, Той им нарежда не нещо друго, а как трябва – като Негови ученици – **да се отнасят (вече) към света, в който Благата вест е прозвучала**. Те, става ни ясно сега, трябва да бъдат в него като „чужденци”, като люде, които в него **не са от него**, които, бидейки вече откровени като поданици на едно горно отечество, остават в „чужбината” на „този свят”, но носят, трябва да носят, в него „имунитета”, с който ги е снабдило царственото „отечество”.

Но ако гумите на Христос към учениците Му бъдат прочетени **по този начин**, т.е. като гуми, изречени в порядъка на изложението **на Благата вест**, на проповедта на „Евангелието”, то те веднага разкриват един съвсем различен от вменявания им смисъл. И най-същественото – веднага става разбираемо и логично онова, което при привичното им (но неправилно) четене изглежда като „прекомерност”. Защото на онзи, „който иска да се съди с тебе и да ти вземе ризата”, **затова** „дай и горната греха”, понеже тук въобще не става дума за това **да не се съпротивляваш** на посегателството, **да не браниш** своето, **а да покажеш свободата си**. Нито ризата, нито горната греха за теб, на когото е благовестено от Самия Цар, че вече е тук Царството Му, са вече „твоего”, ултимативно „необходимото”, онова, от което **си зависим** (и **затова** трябва да го браниш за себе си). Както ризата, така и горната греха са вектори от „стария свят”, които ти носиш в неговата „чужбина”, но от които вече – като благоизвестен жител на един загърбващ го, заменящ го със себе си „нов свят”, като един жител на бъдещето, все още ненапуснал окончателно миналото – ти **си съвършено свободен**. И ризата, и горната греха са вече достояние не на твоя, а на този „чужд” на теб свят. Ти си облечен в несравнено по-скъпоценна греха и споменатите „риза и горна греха”, макар все още надянати върху теб, вече въобще не ти „трябват”. Те – както и всичко, всичко от този свят, за

което обитателите му са готови да се „съдят“, защото само с него могат да бъдат живи – са за теб нещо надживяно, нещо, което все още не си съблякъл само защото, застанал на прага на стария си дом, все още не си го прекрачил. **Ето защо** прочее от онзи, „който иска да се съди с тебе и да ти вземе ризата“, ти не просто не бива да се отбраняваш (да му се противиш „в съда“ на този свят), но трябва да му оставиш „и горната греха“. Трябва, защото нямаш повече „дела“ за водене в „този свят“, ти си свободен от него, не принадлежиш повече на неговата „юрисдикция“. И това произтича тъкмо от провъзвестената ти Блага вест, логично е да го приемеш като нещо, което трябва да правиш, ако вярваш в Благата вест. Защото, ако Царството е тук, в благовестящия го Христос, Който и е неговият Цар – избралият ни, призовалият ни да Му станем „поганици“ – то ясно е, че точно **затова**, като ни припомня какво ни е било казано, когато сме били още поганици на света, от който ни взима, Той ни заявява сега: „Аз пък ви казвам“... „Казано ви бе: „око за око, зъб за зъб“, „Аз пък ви казвам: да се не противите на злото. Но ако някой ти удари плесница по дясната страна, обърни му и другата“. Базисната грешка следователно при четенето на тези думи, която ги прави и така скандализиращи и подвеждащи, е, че те се тълкуват като адресирани към **едни и същи** с древните люде, към люде, **обитаващи един и същ с древните свят**, а не **есхатологически**. Това обаче не е така. Те са казани за един друг свят и затова са различни от казаните на „древните“. Защото именно в стария свят, в който дяволът е бил господар, доброто е трябвало да се налага със сила над злото и за да не надделява злото, на него е трябвало да се противостои със зло. В стария свят, значи, ако някой ти е удрял плесница, ти или е трябвало да му отвърнеш с плесница, за да спреш, отблъснеш злото, или, ако си се оказал безсилен да го сториш, е трябвало да се свиеш, да претърпиш, да се примириш със злото му. В света на Царството обаче, което Христос сега благовести на учениците, дяволът е осъден и доброто вече не съществува само като недопуснатост (възпрепятстваност) на злото чрез Закона, ами – само по себе си, свободно и суверенно в Бога, Който е Господарят на това Царство. Но ето защо и избраните вече от света за това Царство, научилите от Самия Благовестящ им Негов Цар, че за „този свят“ са дошли „последните дни“, трябва да знаят, че те са свободни от неговото зло. Злото му вече **не бива да ги засяга**. Те нито вече ще трябва да са задължени да отвръщат на плесницата с плесница, нито ще трябва да я претърпяват, ако не могат да ѝ отвърнат. Те не могат да бъдат вече пленници на злото – нито като въздаятели, нито като потърпевши, защото стават „синове на небесния Си Отец“, а Той е неузвзим, защото е **Любов**.

Та ето, Самата Любов, Която се възцарява в сетните дни на стария еон, им казва: „да се не противите на злото“ му. Вие вече сте **свободни от него, защото сте в царството на любовта**, защото сте „поганици“ на любовта, а тя нито въздава (защото обича), нито претърпява и бива уязвена (пак защото обича). На онези, на онези **преди** Благовестието „бе казано: око за око, зъб за зъб“. На вас обаче Аз пък казвам – вие сте свободни от атаките на злото. Ако ви ударят плесница по дясната страна, нито отвръщайте, нито се свишайте и скривайте, но обърнете им и другата. Защото, като жители на Царството, нямате вече „врагове“ (на които да бъдете на свой ред врагове или на които

да оставате жертви). Вие сте поганици на небесния Отец, Които нито е враг някому, нито има враг, на когото да може да стане жертва, но като съвършена Любов „оставя своето слънце да грее над лоши и добри и праща дъжд над праведни и неправедни” (Мат. 5:45).

Християните следователно са не народ от „нихилисти” и „слабаци”, а народ избран (и отделен) от света за жителство в другия (новия) свят, идващ в Христос – народ свободен от и сред народите на този свят; не „етнос” (народ в светския смисъл на тази дума), а „лаос” (народ в есхатологичния смисъл на това понятие и „значи” – народът на Църквата).

Църквата като Тяло Христово

Според т.нар. в християнското богословие „органологично учение” за Църквата, разгърнато от св. ап. Павел в 12 гл. на Първото му послание до Коринтяни, тя, Църквата, бива уподобена на човешко[то] тяло.

Църквата е „тяло” и на това тяло апостолът на първо място дава неговото идентифициращо го определение – казва сиреч **какво** по-точно „тяло” е тя, **чие** „тяло” е. И ето, той казва: Църквата е Тяло[то] **Христово** – Тялото „Христово” е, доколкото „душата”, която го одушевява, или, по-строго: **Личността**, Която е в него, **на Която** то е „тяло”, е **Сам Христос**.

След Своето Възкресение, след като е „победил света” (срв. Иоан. 16:33), Христос **е в Църквата** като в Свое Тяло и **Църквата** е именно пребиваващото във времето Негово Тяло. „Тялото” обаче въобще – и това е същността на „органологичната” метафора за Църквата – е нещо раз-член-ено, съставено от **множество** „членове” (органи), които всичките са **все негов**, на това тяло „членовете” (органи), доколкото са одухотворявани от **все неговия**, на „тялото”, един дух. Ето защо, както е раз-член-ено в много „членове”, така тези пък „членове”, доколкото са одухотворявани от един и същи дух, се съ-член-яват в една интегралност, в една (много-членна) монада – **тялото**.

В органологичната метафора на св. ап. Павел, както може да се забележи, има една трудност, която трябва да бъде просветлена. Защото апостолът, както казахме, говори за Църквата като за Тяло „**Христово**”, а същевременно в метафората това Тяло е одухотворявано, оживявано от един „**Дух**” – от, безспорно, Духа Свети, от третото Лице на Св. Троица (срв. „Има различни гарби, ала **Духът** е един и същ”, 1 Кор. 12:4; „Защото чрез един **Дух** всички сме кръстени в едно тяло... и всички с един **Дух** сме напоени”, 1 Кор. 12:13). В какъв смисъл тогава Църквата се идентифицира като Тяло **на Христос**, а същевременно живот на „членовете” ѝ дава **Св. Дух**?

Отговора на този въпрос намираме в гумите на Самия Спасител в Неговата прощална беседа с учениците (апостолите) на Тайната вечеря, предадена ни от св. Иоан Богослов в гл. 14-16 от Евангелието му. В тази беседа Иисус, утеша-

Вайки онези, от които предстои да бъде взет през тази нощ, ги уверява: „Няма да ви оставя сираци; [нак] ще дойда при вас” (Иоан. 14:18). Забележително е обаче, че Той казва това във връзка с обещанието Си, че ще помоли Отца да гаде на оставяните „**гроз** Утешител” и това е „Духът на истината” (Иоан. 14:16). „**Той** – казва Христос – ... във вас ще бъде” (Иоан. 14:17). От тези думи следователно става ясно, че подир увенчанието на Своя подвиг, подир Страстите, Възкресението и Възнесението при Отца, Христос „ще дойде” при Своите, но чрез единосъщния с Него Дух Свети. В Него, в Духа, Той, **Христос**, „ще дойде” при Своите, защото пак по думите Му от тази прощална беседа Духът Свети ще има мисията именно **Него** да „прослави” – „от **Неговото** да вземе и да възвести” на учениците (срв. Иоан. 16:14). „Кога дойде Утешителят, който аз ще ви пратя от Отца, Духът на истината, който изхожда от Отца – казва Христос, – Той ще свидетелствува за Мене, а и вие (подразбира се именно, че доколкото Духът ще пребъдва във вас) ще свидетелствувате” (Иоан. 15:26-27).

И тъй, Христос е победил света и ще дойде при него в Духа; ще дойде във всички „Христови” и във всеки „Христов” и това Негово „идване” в Духа ще е и **раждането** на Църквата – **Неговото** присъствие тук след края на спасителния Му подвиг (което и се изпълнява в деня Петдесетница, когато първо апостолите приемат Духа във вид на огнени езици – вж. Деян. 2:1-4). Но ето – и тук е началото на органо-логичното учение за тази Църква на св. ап. Павел – Той ще дойде във всеки един от всички „Христови”, от всички „нас”, които „в Христа се кръстиме и в Христа се облякохме” (срв. Гал. 3:27) в **определен** Своя аспект, произтичащ и от нашите иманентни качества, т.е. ще ни гари със **специфичен** духовен дар на „Христовост”, със **специфичен** дар на Духа (харизма). В най-голяма дълбочина в тази много-различност на даровете (харизмите) е и основанието на вътрешноцърковното раз-член-ение, а оттук и на т.нар. църковна **йерархия**.

Така, чрез Духа, Христос в едни „Свои”, в едни „Христови”, ще „дойде” със Своето Пастирство, ще ги гари със Своето пастирство, за да продължат – те, имайки тази харизма, като Него, да „пасат Неговите овци” (срв. Иоан. 21:16). Чрез Духа, значи, Христос ще дойде в тях с Пастирството Си, за да бъдат те в Тялото Христово „пастирите”, епископите. В други по-нататък Той ще дойде със Своето учителство, ще ги гари със Своето Учителство, за да продължат те, имайки тази харизма, да „научават (както го е правел и Той) всички народи” (срв. Мат. 28:19), за да бъдат в Тялото Христово учителите, презвитерите (защото първоначално „презвитерите църковни”, буквално старейшините, старците от Божия народ, са били тъкмо онези, които са учителствали в него). В трети още по-нататък Христос „ще дойде” със Своята Диакония, със Своето – нека не се смущаваме от думата – Прислужничество, за да продължи чрез тях да бъде „среди нас като прислужник”, какъвто бе и сред учениците Си на Тайната вечеря, когато взе убрус, препаса се и започна да мие нозете им (срв. Иоан. 13:4-5 и също Лук. 22:27) – и това в Тялото Христово ще бъдат дяконите. Накрай, в четвърти – Христос „ще дойде” със Своето Пророчество, ще ги гари със Своето Пророчество, за да имат те в тази харизма силата „да изпитват духовете” (1 Иоан. 4:1) и да свидетелстват за Царството, за да бъдат те в Тялото Христово изпитващите и възвестяващите – потвърждаващите с пророческото

„амин”, т.е. лаосът, лаиците (по-късно, в особено подчертан смисъл, онези от тях, които избират пътя на перманентния подвиг на молитвата и съзерцанието, на презвението в развързаност от попеченията за света – монасите).

Както се вижда следователно, доколкото всеки гар е все гар на Духа, с който **Христос** ще бъде при нас, с който изпълнени, ние няма да сме без Христос, няма „да сме сираци”, ние всички ще сме гарени с **един** Дух и в Този един Дух ще бъде все Той, **Христос**. В своята съвкупност гаровете Му ще бъдат гареният нам в Духа **Христос**, ще бъдат **Христос-в-нас** – в нас „много”, които пък, всички, ще сме поради това присъстващият-с-нас-Христос. Точно така го обяснява и апостолът, когато казва: „Всичко това (т.е. в нас) го произвежда един и същият Дух, като разпределя всекиму поотделно, както си иска” (1 Кор. 12:11). Поради това „както тялото е едно, а има много членове и всички членове на едното тяло, макар и много, са едно тяло – тъй и Христос (сиреч – в Тялото Си, в църквата Си)” (1 Кор. 12:13). Ето защо също ние, много, ще бъдем Христос-в-нас, ще бъдем (вече гуховното) Тяло на Христос на земята, гуховното Тяло Христово. И доколкото сме **много**, в които е все Христос, ще бъдем Неговото Тяло, раз-член-ено в много Си „членове”, а доколкото пък сме много, **в които е Все Христос**, ще бъдем Неговото Тяло, съ-член-ено от тия „много”.

В това Тяло, обръщам отново внимание, не просто люде, а **Христос** ще пастирства в онези, които е угодил с гара на пастирството, които е гарил не с някакво тяхно, а със **Своето** Пастирство (епископите). В това Тяло пак **Христос** ще учителства в онези, които е угодил да гари не с някакво тяхно, а със **Своето** Учителство (презвитерите). В него пак **Христос** ще дяконства в онези, които е угодил с Диаконията Си (дяконите), и накрай, в него пак **Христос**, Христос ще пророчества, ще изпитва гуховете и ще вести Царството в онези, в които е „дошъл” не с някакво тяхно, а със **Своето** Пророчество и благовестничество (лаиците, монасите).

Но и пастирството, и учителството, и дяконията, и пророчеството и свидетелството, с които Христос ще е в Своите Си и с които те ще са с Него в Църквата, както се вижда, са все **служения**. Тоест Христос пак „ще дойде при нас”, „няма да ни остави сираци”, за да продължи – всъщност – **да служи**. В пастирите (епископите) **да служи** като Пастир на всички груги; в учителите (презвитерите) **ще служи** като Учител на всички груги, в служителите (дяконите) ще служи като Дякон на всички груги, в „пророците” (в монасите, в лаиците) ще служи като Пророк на всички груги. По този начин служението **на всеки** в Църквата ще служи **на всички** в нея и така всички ще служат един другиму **Неговото** служение.

В тази Църква следователно, действително, „всичко и във всички е Христос” (срв. Еф. 1:23). Затова всички без изключение са все членове на Неговото Тяло, членове „Христови”, но същевременно Христос е в тях всичките с много-различните Си гарования за служение. Ето как Христос, дошъл в Духа Свети, е Тяло, раз-член-ено на Своите „членове”, които си служат един на друг, и ето как Христос във всеки от тях служи на всички отново.

Защото, ако Христос идва в нас в Духа Си по различен начин, то няма, идвайки у едни, у епископите, с гара на Своего Пастирство, Той не идва, за да служи чрез тях отново **на всички** – за да имат в епископите всички на земята **Христос-Пастира**? А няма, идвайки у други, у презвитерите, с гара на Своего Учителство, Той не идва пак, за да служи чрез тях **на всички** в Тялото и всички в Тялото да имат в презвитерите **Христос-Учителя**? Нима по-нататък, идвайки у трети, у дяконите, с гара на Своята Диакония, Той не идва отново, за да служи чрез тях **на всички** в Тялото и всички в Тялото да имат в дяконите **Христос-Прислужващия на Вечерята**? Накрай, няма, идвайки при четвърти, при – най-общо казано, лаиците – с гара на Своего Пророчество и благовестничество, Той не идва чрез този гар, за да служи **на всички** в Тялото и всички в Тялото да имат в лаиците Христос-Пророка, **Христос-благовестителя**? Ако, значи, нагарените било с учителство, било с дякония, било с изпитване на духовете нямаха сред себе си преди всичко гарените с пастирството, те всичките, с всичките си дарования, не биха имали все в себе си пълния Христос, не биха имали **Пастира си**. Но също и ако нагарените с пастирството нямаха в Тялото още даровете на учителите, на дяконите, на пророците, те също, макар да са нагарени с такъв първенстващ гар, **не биха имали в него пълния Христос**. Не биха имали в него, Учителя Си, Прислужника Си, ако щете, Пророка Си, Които, като изпитва и тях, когато е нужно, дори да ги избличава. Това е, което св. ап. Павел казва, разгръщайки органологичната метафора: „защото и тялото – казва той – не се състои от един член, а от много... и не може омото да каже на ръката: не ми трябваш, нито пък главата на нозете: не ми трябвате” (1 Кор. 12:14,21). Това, най-накрай, е и онава, което апостолът казва – че ние, многото, съставяме едно тяло, доколкото във всички нас присъства на света в Духа Свети, Христос, а отделно „**един гругиму** сме членове” (Рим. 12:5). Един гругиму, доколкото Христос е във всеки от нас, многото, със специфичната гарба на Духа, тъй че в Църквата всеки е служител на всички останали и само пълнотата на **всичките** служения е пълнотата на Христос, Чието Тяло е Църквата, **съборна** в самата себе си, на всяко едно място.

Църквата като лечебница

„Бог е по-велик от греха. Изповедалнята не е стая за мъчения, а място, в което милостта на Бога ни дава сили да прогължим нататък.” Това заяви неотдавна първосвещеникът на римокатолиците, папа Франциск.

Разбира се, погледнато абстрактно, това знае добре и всеки православен свещеник и мирянин. Но има, ще трябва да признаем това, и една раздразнена, сърдита настроеност на някои православни църковни люде, когато обсъждат в обобщен порядък т.нар. секуларен и либерален свят, обграждащ Църквата им отвсякъде. Той, убедени са тези „сърдити православни християни”, е така препълнен от грехове, които извършителите им дори не съзнават, не преживяват като грехове, че по-добре би било Църквата да стои на колкото се може по-голяма дистанция от този свят и неговите „жители”. А когато въобще се обърне към тях (за да заяви, да подчертае тази дистанция), тя трябва само да обяви

В най-сурова форма как нарича деянията на тия външни на своя език. „Блудници” са всички мъже и жени, които влизат в не-брачни и промискуитетни сексуални връзки, „прелюбодейци” са всички, които нарушават брачната си клетва, „убийци” са жените, които по една или друга причина прекъсват своята бременност.

Ни най-малко не оспорвам тези наименования. Мисля си обаче дали наистина никак, никак не се чувства наранена и виновна една млада жена от „либералния свят”, когато след неблагоразумието си да зачене от случайна връзка, когато е още на самия праг на самостоятелния си живот и при сложните социални условия, в които живеем, със сигурност не може да започне работа, за да се грижи за едно дете, реши да постъпи „както правят всички жени”. Дали наистина след „оперативно-козметичната” процедура по изстъргването на плода ѝ, тя не преживява **никаква** екзистенциална криза? Ако това би било така в масовия случай обаче, ще трябва да приемем също, че тайнството на зачатието и майчинството (заради което Църквата осъжда абортите) не лежи в самите основи на сътворената от Бога човешка природа, а е чисто и просто културно обусловена от патриархалния живот „ценност”, която съвременната култура е дезактуализирала, заменяйки я с „ценностите” на индивидуалистичния автономизъм и ултимативното преимущество на „себереализацията”. Но тогава Църквата чисто и просто отстоява нормите на **една** – (предмодерната) **култура** срещу нормите на друга – съвременната градска индивидуалистична **цивилизация**. Антагонизмът е, значи, не между естественото за човешката природа и чуждото на нея, извращаващото я, а между исторически обусловени и значи, релативни „социални норми”. Доколкото, като християнин, не смятам, че е така, осмелявам се а priori да бъда убеден, че абортите, промискуитетът, изневерите, дори когато се практикуват, неминуемо нараняват дълбинно практикуващите ги. Осмелявам се даже да мисля, че населението на „либералната култура” в мнозинството си се състои тъкмо от дълбинно уязвени, екзистенциално себеусъмнени хора, които само на повърхността изглеждат самоуверени, безгрижни и дори нагли. Но в такъв случай, когато Църквата, в лицето на своите „ревнители”, хвърля срещу тях най-ветхозаветно звучащите определения на техните постъпки, дали тя не затваря пътя им към себе си? Та ако в незрялата гуша на младо момиче внезапно прокърви някаква дълбочина, в която се открива пустотата и унието на промискуитетния живот, който води от години, как би го изразила тя, ако не с объркания и косноезичен лепет: „обърках се”, „искам да се върна пак в детството си”, „искам някой да ми обясни, да поговоря с някого” и т.н. Само че, ако търсейки с поглед наоколо си кому да адресира този лепет, премине с очи към Църквата и вече е чула как нейните служители я наричат заради вършеното от нея (и внезапно натежало ѝ, „опустяло ѝ”) – дали няма тутакси да реши – „о, тук за мен е затворено, за Бога аз съм „блудница”, в тази територия на мен ми е прочетена присъда, аз съм подведена под член (канон) еди-кой си и за мен тук няма път”. Или пък лекомислено отърчалата в гинекологична клиника девойка, за да приключи с „тази неприятност”, и която веднага след като се е събудила от упойката, най-неочаквано за себе си е осъзнала: „аз погубих свое дете” (защото това ѝ казва **природата** ѝ) – дали ако в паниката от невъзвратимостта в мисълта ѝ проблесне Църквата – тя няма да побегне от името ѝ, защото „там аз вече съм убийца”?

Да, разбира се, и първата, и втората жена би могла да влезе в Църквата, да се срути и открито да каже: „Аз станах блудница, аз станах детеубийца. Господи, помилуй мен, осъдената!“. Но ние всички добре знаем, че това е крайно трудно и се случва много, много рядко. Знаем (защото всички знаем механизма на действието на греха), че първият рефлекс на осъзнатия грях е страхът. Страх ме е, страх ме е да изрека какво станах: „убиец“, „блудник“, „крадец“. Още повече не желая да го чуя за себе си. Затова и започвам, искам да започна с „обърках се“, „не знаех“, „не знам защо го направих“, „аз не съм такъв човек“. И търся някого, който е склонен да изслуша тогава този мой жалък, малодушен лепет. Да бъде склонен търпеливо и мълчаливо да го слуша, да го приема, да не говори – най-вече да не говори, тъй че постепенно самият аз, едновременно успокоен и засрамен от неговото мълчание, да достигна до куража и потресението да изрека „да, да – аз убих, аз съм блудник“.

Всъщност точно така се държи в Евангелието Христос. Когато говеждат хванатата в прелюбодеяние жена (Иоан. 8:3-11), ние не Го чуваме с нито една дума да засяга нейния грях, но същевременно – и това е много важно – **Той не го отрича**. Когато се обръща към обвинителите ѝ с думите „който от вас е без грях, нека пръв хвърли камък върху нея“ (Иоан. 8:7), Той казва: който, за разлика от нея, **която е грешница**, не е грешник, нека пръв я накаже. И когато по-нататък прочита, че обвинителите ѝ са се разотишли, а останал насаме с нея, Христос е мълчал, и наведен надолу, е пишел нещо по земята (срв. Иоан. 8:8), аз не мога да не бъда убеден, че точно в този момент прелюбодейката с най-голяма сила е осъзнала своя грях. Мълчанието на Христос пред нея, непостижимо деликатното навеждане на очи (за да не я посрами, за да не види тя в очите Му как я вижда в греха ѝ) най-вероятно ще да са я ударили по-силно от камъка, с който обвинителите ѝ са се готвили да я замерят. И тя се е срутила. Срутила се е едва тогава. Защото преди това – оглушена от виковете на гюджюкащата тълпа, от крещаното в лицето ѝ име на престъплението ѝ – тя единствено се е теглила, мъчила се е да се отскубне, пазила се е, бягала е **с греха си и от греха си**. Сега обаче, насаме с Мълчания, тя го е осъзнала. А след промълвеното от Него „и Аз те не осъждам“ (Иоан. 8:11) тя сигурно дори вътрешно се е взривила: „и Ти не ме осъждаш? Мен? Прелюбодейката?“ – потресено е произнесла тя истинското име на своя грях. И самото му произнасяне го е снело от плещите ѝ. Защото наистина в тази сцена, която е протообраз на „изповедалнята“, става ясно, че „Бог е по-велик от греха“, че Той го нарича със собственото му име не за да низвергне извършителя му, а като го пронизва със светлината Си и покаже целия му мрак, да накара човека, ужасен, да го избълва от себе си.

Габриел Марсел (1889–1973) е френски философ, писател и драматург. Един от най-значимите християнски мислители на XX в., той често бива определен като „християнски екзистенциалист“ (дефиниция, която лично той не приема, предпочитайки да нарича идеите си „конкретна философия“). Роден в богато буржоазно и атеистично семейство, на четиринадесет години той се обръща към вярата, а през 1929 г. приема католицизма. Ученик на Бергсон, Габриел Марсел завършва философия, но академичното философстване не го задоволява, той започва да търси собствен път, който да задълбочи неговите интуиции. Смъртта на майка му, когато е едва на четири години, заостря вниманието му върху онова, което той отрано определя като *екзистенциален опит*. Според Марсел „съществуването е уникален опит на всяко съзнание“. Човекът го открива, ангажирайки се в света, но в същото време бива ограничен от същия този свят. Ето защо следва да се освободим от „духа на абстракцията“, насочвайки се към „мистерията на битието“ – нещо, което Габриел Марсел осъществява още в първата си прочута творба *Метафизически дневник* (1914–1923), която твърде рано предугава интуициите на екзистенциализма, нашумял след Втората световна война. Сред другите му основни съчинения са: *Битие и облагане* (1935), *Ното Viator* (1944), *Мистерията на битието* (1950), *Присъствие и безсмъртие* (1951), *За една трагическа мъдрост и отвъд нея* (1968). Предложените тук четири кратки есета са новооткрити или практически неизвестни текстове на Марсел, публикувани наскоро на сайта на Асоциацията „Присъствието на Габриел Марсел“ <http://www.gabriel-marcel.com/articles-textes.php>.

Габриел Марсел

ЧЕТИРИ ЕСЕТА

I. КАКВО Е ДА СИ ЧОВЕК ОТ ДЕСНИЦАТА?

Съществува „затворена“ десница и „отворена“ десница. Лично аз имам много малко общи точки с онова, което наричам „затворена десница“, защото това е десница, закостеняла в идеята си за консервация. А аз никога не бих казал, че съм консерватор. Върху днешната огромна строителна площадка на разрухата, където се намираме, може и да има неща за ексхумиране, неща, които си струва да бъдат възвърнати, но консервирането е дума, с която не бих си послужил.

Нагласата към Историята е определяща характеристика. Смятам, че човекът

от левицата е почти винаги някой, който се отнася напълно безцеремонно към миналото и не се колебае да го манипулира въз основа на определен брой прегубени идеи. Най-конкретен пример за това имаме по отношение на един толкова сериозен проблем, какъвто е колонизацията. Съзирам множество сериозни недъзи в колонизацията, както и повече от недопустими посегателства, които са се извършвали там, ала абсолютно отказвам да се подчиня на тази манипулация – настоявам на тази гума – която иска да ни внуши, че колонизацията чисто и просто е само експлоатация, един вид потисничество. Това е измамна идея.

Позицията на човека от десницата по отношение на миналото е преди всичко умение за разграничаване. Тя се състои в това да ни покаже, че хората, които са ни предшествовали, имат правото на известна почит, че ние първо трябва да се опитаме да ги разберем, да проумеем какви са били техните изпитания, техните трудности. Кое то не означава, че ние нямаме правото на преценка за тях, а само, че това разграничение неминуемо ще се извърши въз основа на оценката ни за дълбочината на миналото, за плътността на миналото, неща, които човекът от левицата гледа да заобиколи, защото при него центърът на тежестта е положен в бъдещето. А трябва все пак да признаем, че в миналото има устойчиви елементи, ценности, които са определящи, и то не по пътя на абстракцията, а на размисъла, изхождащ от миналото.

Не можем да отделим настоящето от миналото. Не трябва да имаме носталгия по миналото – една романтична нагласа, разбираема само поетически. В плана на действието тези пориви на душата са неприемливи, но винаги трябва да съумяваме да разграничим онова от миналото, което позволява да си обясним настоящето.

Настоящото не може да се схваща изолирано!

Онова, което отличава фундаментално човека от левицата от човека от десницата, без съмнение е различният начин, по който се гледа на „човешката личност“. Веднага искам да кажа, че идеята за личността като аритметично единство ме ужасява. В този смисъл дори не бих се поколебал да заявя, че всеобщото гласоподавателно право е едно зло, защото аз намирам за химерично, абсурдно и опасно да се отстоява този принцип. Като човек от десницата, тоест загрижен за съхраняването на известно човешко качество, да кажем определен елит или аристокрацията, моята загриженост е в това да се намерят съответните компенсаторни механизми на това зло, каквото е всеобщото изборително право или на егалитаризма като цяло.

Тази аристокрация – искам веднага да уточня, че я схващам в смисъл, близък до този на Даниел Алеви¹ – трябва да се създаде, да се пробуди. Ние не можем да се облегнем на аристокрацията от миналото, а плутокрацията е тъкмо пълната противоположност на аристокрацията. Що се отнася до технократите, намирам за илюзорно да смятаме, че от тях би могло да се формира аристокрация.

¹ Даниел Алеви (1872–1962) – френски историк и есеист, близък до Жорж Сорел и неговата критика на либералната демокрация. Б. пр.

Не става дума да поставяме под въпрос ускорената техническа еволюция, това е нещо абсурдно. Просто казвам същото, което вече казах и по повод на всеобщото избирателно право; трябва да открием не механизми, а духовни сили, които да имат компенсираща роля.

Би могло, разбира се, да има аристокрация от света на труда, но тя не трябва да се бърка с разни самозвани водачи или професионални агитатори.

Самото качество на труда е нещо, върху което се основава аристократичната идея, която някога е била тъй красива, а днес е почти изгубена. Понятието за шефство в занаятчийския смисъл на думата вече няма място в индустриалния свят.

И все пак бихме могли да допуснем, че въпреки автоматизацията и всички тези чисто механични и дезинтересирани дейности все повече функции ще бъдат отнемани от машините и така вътре в самата индустрия ще се оформи нещо, което ще може да се нарече *елит*. Аристокрацията, такава, каквато аз я разбирам, е центрирана върху оценяването на качеството и по този пункт няма основание десницата и левицата да не срещнат позициите си. В повечето случаи дори сме заинтересовани позициите по-скоро да съвпадат, отколкото да се раздалечат.

Това, което ме смайва в човека от левицата, е недостигът на размисъл. С някои изключения, разбира се. Голямата опасност, която заплашва човека от левицата, е той да изпадне в миража на идеологията. Нещо, което често откривам у хората вляво, е една абстрактна мисъл, която, макар и без да го признава, обслужва някои потайни страсти.

Човекът от десницата, такъв, какъвто го възприемам, винаги е критичен спрямо глобалното. Той настоява върху факта, че всяко нещо е истинно в определени граници, но извън тези граници то може да се окаже неистинно; докато човекът от левицата е склонен към глобалистка визия, към цялостни обобщения.

Без съмнение сред интелектуалците у левицата винаги е имало такива, които се отличават с критичен дух, с критика на историята, с желание за анализ... Трябва да виждаме тези конкретни случаи. Нека не бъдем „глобални“.

Но във всички случаи хората от левицата се отличават с невероятно егнотранчивото си възприятие на фактите.

Вижте какво се случи с Камю по повод на алжирския въпрос. Хората от левицата скочиха срещу него, защото не бил твърде ангажиран. А той не се ангажира не поради страхливост – Камю е невероятно смел човек – а тъкмо защото има цялостен поглед над ситуацията; той страдеше и заради едните, и заради другите, което аз намирам за чудесно.

Струва ми се, че човекът от десницата разполага с по-цялостно и по-богато понятие за човека, при условие че става дума за „отворена десница“, движена от дух на симпатия и способна да извлече полза от размисъла си над лявата позиция.

Разривът между левицата и десницата не би трябвало да е абсолютен. Още повече че не е единствен, доколкото според мен съществува друг, също толкова важен разрыв между англосаксонския свят и европейския свят, между една мисъл, стерилизирана от математическия позитивизъм, и европейската мисъл, която споделяме с испанците, немците и с най-добрите италианци; европейската мисъл.

„Затворената” левица и „затворената” десница взаимно се заиграват. Нещо, което аз открито заявих в Южна Америка и то провокира един испански свещеник да напусне залата, когато каза: „Как да не си даваме сметка, че един определен фанатизъм играе играта на марксистите, защото предлага този образ на християнството, от който марксистите се нуждаят за своята пропаганда!”.

В заключение каква е моята надежда? Смятам, че нямаме право да изпадаме в песимизъм, който е нещо стерилно и е съучастник на най-голямото зло. В името на една определена идея за човека аз протестирам срещу тази толкова голяма заплаха, каквато е технокрацията, която битува и от двете страни; идеята за човека, която аз отстоявам, бе характерна някога за лявото, но нейна наследница днес е „отворената” десница.

(Сп. *Арт*, 1962 г.)

II. ИМАМ СТРАХ ОТ ДИКТАТУРАТА

Пътища и кръстопътища

Баща ми беше от католическо семейство, майка ми имаше еврейско потекло, а аз се ожених за протестантка. В същото време винаги съм изпитвал огромна симпатия към православните. Да, винаги съм бил „човек на кръстопът”, а от религиозна гледна точка „човек на прага”: човек, който е пристъпил достатъчно, за да може да се обърне към хората, които търсят, и да им каже: „Чуйте, и аз самият дълго търсих, така че може би съм в състояние да ви помогна да търсим заедно”.

Днес мога да заявя, че постоянната ми грижа е как да подпомогна хората. Имам ясното усещане, че фактът, че съм все още жив, и то на моята възраст, трябва да има някакво оправдание, някакво оправдание по отношение на мен самия...

Не мога да понасям хора, на които им липсва *великодушие*. За мен великодушieto е нещо фундаментално, у мен то се свързва с култа към възхищението, защото възхищението е също проява на великодушие.

Винаги се сещам за едно интервю на Стив Пасьор², което дълбоко ме шокира.

² Стив Пасьор (1899–1966) – френски драматург и сценарист. Б.пр.

В него той казва: „О, винаги мразя да се възхищавам на нещо, имам усещането, че това ме смалвава”. Напротив, винаги съм имал обратното усещане; човек се обогатява, когато се възхищава.

Броят като угол

През последните години моята неприязън към всеки опит човекът да се мисли чисто статистически непрекъснато нараства. Не се колебая да го изрека: числото рискува да се превърне в чудовище или в угол, който ще се възправи срещу всичко, което нарекох „човешкото в човека”.

Някъде около 1947 г. водих кратък спор с отец Теяр дьо Шарден³. Тогава много се говореше за концентрационните лагери в Централна Европа. Още чувам как отец Теяр ми каза: „В крайна сметка, народните демокрации може би са част от смисъла на историята”. На което аз възразих: „А какво да правим тогава с хилядите депортирани в лагерите?”.

С жест, който никога няма да забравя, той ми отговори: „Какво са хиляди хора през погледа на...?”.

Тогава имах следния размисъл: отец Теяр бе тъкмо онова, което може да се нарече свят човек. Ако срещнеше ранен или болен по пътя си, той би се гържал като Добрия самарянин. Но защо? Защото имаше визия за ближния. Ала в момента, в който казваше „хиляди хора”, той не виждаше вече нищо. Кое то ми позволява да твърдя, че броят ни заслепява. Ако прехвърлим нещата в плана на конкретното, който за мен е единствено реалният, можем да констатираме истината; заговорим ли обаче за голям брой неща, вече не виждаме нищо.

Когато става въпрос за материалния свят, това може да има известно основание, но *ближният не може да стане милион*, това не ни казва абсолютно нищо. „Ближният” става „маса”, а масата е деградирал израз на човешкото съществуване. И тъкмо тук е ужасяващата заплаха.

Имам страх от диктатурата

Аз имам страх от диктатурата. Това, което ме ужасява, е, че парламентарният режим, който, без да ме ентусиазира особено, все пак ми се струва по-малко лош в света, който познаваме, рискува да не оцелее в общества, контролирани до такава степен от техниката, каквито са нашите общества. Опасността, която ще се прояви може би в бъдещето, е, че властта ще попадне в ръцете на технократите.

Един технократ? Някой, който мисли хората в съответствие с техническия регистър, тоест човек, за когото производителността е определяща. Сами виждате:

³ Отец Пиер Теяр дьо Шарден (1881–1855) – френски йезуит, палеонтолог и философ, разработил християнска теория на еволюцията в книгата си *Човешкият феномен*. Б. пр.

Всеки индивид се разглежда като производствена единица. Това е недопустимо.

Логиката на технокрацията може да доведе до чудовищни неща. Доведена докрай, тя предполага премахване на нелечимо болните, евгеника във всичките ѝ форми, генетична манипулация. Възприети в провиденциална оптика, пещите на нацистките крематориуми са жестоко предупреждение за възможните последици от един технократски възглед за света. В крайна сметка изглежда логично твърдението, ако се придържаме до тези категории, че от момента, в който хората не упражняват труд, съответен на разходите по тяхната прехрана, те трябва да бъдат премахвани. Разбира се, и в единия, и в другия случай модалностите могат да са различни, по-жестоки или по-нюансирани, но принципът е един и същ.

Едно от най-големите престъпления, които човек може да извърши, е да унизи другия

Днес почти не се осмеляваме да говорим за „човешкото достойнство“, защото това са гуми, изхабени от дълга употреба. Спомнете си обаче за нацистките лагери. Престъпление е човекът да бъде възприеман като вещ. А достойнството е тъкмо онова, което възпрепятства подобно отношение, то ни помага да усетим, че се извършва нещо чудовищно. Аз признавам известна сакралност на другия – но не вярвам, че тя може да се дефинира в рационални термини. В моите очи сакралният характер на човешкото съществуване е по-скоро обвързан с неговата смъртна участ. Фактът, че сме призвани към живот и смърт чрез всевъзможни изпитания, е свързан с нашето достойнство.

Днес аз страдам от липсата на братство. В гъното на нещата е Френската революция и всичко последвало я, което обвърза и смеси равенство и братство. Аз мисля, че те не само са несъвместими, но и си противостоят. Така нареченият егалитаризъм ми се струва нещо отвратително. Ницше е мислел същото. За мен равенството е егоцентрично, то е една претенция. „Аз съм ти равен.“ Онова, което е великолепно в братството, е, че ти казваш на другия: „Ти си мой брат“. Как тогава да не се зарадваш на неговото превъзходство? В братството центърът не съм вече „аз“, а е „ти“.

(Фигаро Литерер, 28 октомври 1972 г.)

III. ПОЕЗИЯ И МУЗИКА

Оказа се, че в известен период от моя живот, и то в условия, които ще се постарая да уточня, аз композирах доста голям брой мелодии на основата на различни поеми – от Дю Беле и Шение, Валери, Сюрервиел и Патрис дьо Латур гю Пен, както и някои мелодии върху немската литература (Хьолдерлин, Рилке, Хофманстал). Така че имам съвсем пряк опит за конкретната връзка между

поезия и музика. Ето защо смятам, че е редно този опит да се задълбочи, и ви предлагам някои мои размишления.

Мога да кажа, че от най-ранно детство музиката изигра огромна роля в живота ми, несъпоставима с тази на поезията, която наложи своя отпечатък върху мен чак в юношеството. Всичко се случваше така, все едно че музиката заема цялото ми вътрешно пространство и не оставяше свободно място за поезията: или, казано по-точно и по-дълбоко, поезията присъстваше само в онова, което бих нарекъл „училищни селения“ на моето битие. Като ученик, разбира се, учех наизуст поеми, обяснявах класическите трагедии... Но тези упражнения, струва ми се, създадоха един вид дистанция между поезията и моето съществуване, докато, напротив, музиката, проникваше в него по много по-непосредствен и съществен начин.

От разстоянието на годините ми се струва особено показателно, че когато видях да се затварят зад мен – и то с какво облекчение – вратите на лиця, тоест когато започнах да разполагам с малко пари и да си купувам книги, аз веднага се обърнах към поетите, или по-точно към някои поети, съхранили в моите очи своята непорочност, защото преподавателите ми не ги бяха обезчестили: имам предвид символистите. Не бих преувеличил особено, ако кажа, че по онова време за мен поезията започваше със символистите. Днес това ми се струва напълно абсурдно, но то свидетелства за отрицателното въздействие, което преподаването във френския лицей можеше да има върху дух като моя. Трябваше веднага да кажа, че четенето на символистите дълбоко ме разочарова впоследствие и то укрепя у мен идеята за огромното превъзходство на музиката. Тогава имах усещането, което не будеше у мен съмнения, че поезията напразно се стреми с помощта на госта несвършени средства да съперничи с музиката. Малко по малко все пак започнах да се съмнявам в това и преосмислих тези си опростенчески съждения, свидетелство за което е, че след двадесетата си година започнах да пиша музика по поеми, най-вече тези на Бодлер и по-точно *Moesta et errabunda* (*Скръбни и безприютни*).

За съжаление това не можеше да получи реално въплъщение. Моята музикална култура, която в известен смисъл беше реална, не съдържаеше обаче никакви познания по хармония и контрапункт. В един момент искаха да ме въведат в хармонията: но аз се разбунтувах, когато открих, че тези правила се нарушават тъкмо от големите музиканти, на които се възхищавах. Ето защо, основателно или неоснователно, имах усещането, че притежавам вроген дар за хармония, който би било безполезно да развивам чрез обучение, което намирах за схоластично.

Моят брак, състоял се през 1919 г., в това отношение, както и в редица други отношения имаше огромен отзвук не само върху моето творчество, а върху моя музикален опит. Жена ми бе една от най-добрите ученички на Венсан д'Енди⁴, самата тя бе професор в „Скола Канторум“ и дори мога да кажа, че ние се оженихме под знака на музиката. Освен дълбок и чувствителен музикален усет тя притежаваше познания, от които аз бях лишен: за сметка на това според нея

⁴ Венсан д'Енди (1851–1931) – френски композитор и музикален педагог. Б.пр.

тя пък била лишена от творческо въображение. При тези условия между нас се установи безкрайно ползотворно сътрудничество, защото аз усещах в себе си един, така да се каже, незамърсен музикален източник, който намираще израз в импровизацията. Много особено и дори непонятно бе това сътрудничество в плана на творчеството, защото двамата с жена ми създадохме много музика, свирехме на четири ръце почти всичко съществуващо... Това сътрудничество секна около две години преди смъртта ѝ, някъде между 1945 и 1947 г.

Обстоятелствата, които дадоха подтик на това музикално творчество, също представляват интерес. По време на едно посещение у наши приятели, също много музикални, в околностите на Сент Етиен, аз импровизирах пред тях така, както никога не бях го правил в самота. Те бяха невероятно смаяни от тези мои импровизации и умоляваха жена ми да ги нотира. Беше в началото на лятото на 1945 г. Прекарахме следващите два месеца в къщата си в Корез и жена ми се зае да нотира всичко, което аз свирех. Малко след това възникна идеята, която ми беше хрумнала още преди двадесет години – да напиша музика върху някои предпочитани от мен поеми и тъкмо върху Бодлер се спря най-напред моят избор – по-точно върху *Moesta et errabunda*; после дойде ред и на други мелодии. Трябва да съм написал общо тридесетина, най-значимите от тях бяха композициите ми по *Езерото* и *Морско гробище*.

Тук стигам до най-същественото, което е и най-трудно обяснимо. Това, което бих искал да кажа, е следното: поемата се явяваше – в моя дух или въображение (и двете гуми са неадекватни) – не като претекст, а като нещо, което по някакъв начин аз трябваше да изпълня и дори да превъплътя... Изобщо не ставаше дума за това поемата да се преоткрие или потопи в музиката. Спомням си моето стъписване, дори бих казал възмущение, когато една известна и даже прочута пианистка ми каза: „Защо винаги избирате тъй хубави поеми? Аз никога не внимавам в думите”. По-нататък тя беше принудена да признае, че и мелодията не ѝ казва нищо.

Ако се опитвам да предам какво е за мен този невероятен опит, който продължи дълги години преди нещастие да отнеме жена ми, аз бих казал, че вътре в себе си се опитвах да възстановя несправедливо разпокъсаното единство между поезията и песента. Оттогава съм абсолютно убеден, че всяка поема трябва да бъде изпята, че реалността е *carmen*⁵ в своето неделимо единство; и нищо не ме изненадва по-малко от това да узная, че поемите на Рабиндранат Тагор⁶ са били пети на неговия роден език в Бенгали. И как да не си спомним за гръцките аеги?

Дори да има възражения към едно такова съждение, което мнозина биха могли да намерят за твърде абсолютно, как да не видим, че поетичният текст става основа на музика само при условие, че се зачете неговата словесна автентичност. За мен е направо непредставимо, че до неотдавна във Франция са могли

⁵ Carmen (лат.) – песен. Б.пр.

⁶ Рабиндранат Тагор (1861–1941) – индийски писател, философ и композитор, носител на Нобелова награда за литература (1913). Б.пр.

да пеят Шуман или Шуберт на френски. От само себе си е ясно, че аз не бих приел, че един текст на Бодлер или Верлен, чиято музикална композиция е дело на Форе или Дебюси, би могъл да бъде преведен на друг език. Същото бих казал и за лиричния театър и най-вече за Вагнер. Спомням си какво откровение за мен бе да чуя немския текст на *Тристан* или на Тетралогията, които отначало бях слушал във френски превод.

Има една истина, която не можем да пропуснем тук дори с риск да разрази ужасна дискусия, защото нейните основания трябва да бъдат разкрити. Да си представим, че една поема може да бъде заменена с друга поема в превод, би означавало да пренебрегнем онова, което съставлява самата същност на поемата, за да бъде тя сведена само до интелектуално или емоционално съдържание.

Всяко друго съждение би довело до обезпчтяването на поемата, което, като цяло, означава нейната смърт.

(Непубликувано, 1960 г.)

IV. МОЦАРТ, АНГЕЛ ПАЗИТЕЛ

Преди няколко месеца вечерях у една приятелка в компанията на учен, който предварително ми беше представен като добър музикант. Няма да забравя възмущението, което се отприщи у мен, когато чух този естественик не само да заявява, че Моцарт му бил напълно чужд, но и да се нахвърля върху него и направо да го подритва в изблик на идиотска ярост. Смятам, че Моцарт е един от малцината творци, които не могат да бъдат атакувани, без да се изпадне в кошунство.

Що се отнася до мен, Моцарт бе първият, към когото изпитах страхопочителната нежност, каквато човек изпитва към своя ангел пазител. Струва ми се, че тези гуми достатъчно вярно предават онова, което изпитах на пет-шестгодишна възраст – спомням си го достатъчно добре – когато ми свиреха сонати за пиано. Спомням си дори, че бях помолил да пазя близо до мен партитурата на *Дон Жуан* като някакъв талисман. Талисман срещу какво? Трудно е, разбира се, да се уточни. И все пак още по онова време изпитвах тревога, уплахата да си изгубен в свят, който не ти предлага друга подкрепа освен нежността на твоите близки: смъртта на майка ми ме беше направила извънредно уязвим. Не смятам, че се лъжа, когато казвам, че Моцарт ме закриляше от негостоприемната студенина на света, която едно дете усеща по-болезнено, отколкото възрастните.

Имаше наистина един период в моя живот, в който Моцарт се отдалечи от мен, и това беше романтичният период – този на Шуман, а после на Вагнер и неговите последователи, които упражняваха над мен силата на своето очарование. Връщането ми към Моцарт може би се извърши чрез доброжелателното посред-

ничество на Габриел Форе, по-близък до моята пламенност, след когото дойде Дебюси, който пък ме направи още по влюбено чувствителен към тази музикална линия, която не просто гали слуха ни, но и онава, което бихме могли да наречем „слухов поглед“.

Докато пиша тези редове, чувствам как отекват в мен първите тактове на *Квинтет с кларинет*, съпоставим за мен с най-благородните и най-деликатни композиции на един Джорджоне. Тук бликва тази „светлина“ на Моцарт, за която говори един критик. Ала защо все пак в днешното време, в което живее човечеството, сме тъй склонни да се обърнем към тази светлина?

И този път – с настойчивост, която смайва мен самия – на устните ми отново идват гумите „ангел пазител“. Наистина не виждам никой друг музикант, към когото те биха могли да се приложат толкова точно. Те позволяват да се уточни измерението, в което Моцарт би могъл да бъде наречен християнин. Без съмнение, става дума за едно салезианско⁷ или фенелоновско⁸ християнство, пропито с лековете на нежността и утешението.

И все пак тук, както винаги, истината не е чак толкова проста, колкото сме склонни да вярваме, което става ясно, опитахме ли се да я формулираме. Тази ангел е слязъл сред хората, поел е изкушението на онава, което е ефимерно и дори смъртно. Той е видял бездната да се разтваря под стъпките му, сетне отново се е върнал на небето, откъдето сам е поел в изгнание, за да се пропие със съчувствие. Ала ето че отново се е върнал в небесната си обител, откъдето се изливат над нас пенестите облаци на неговото ликуване.

(Статия, публикувана във в. *Ла Кроа*, 31 януари 1956 г., по повод двестагодишнината на Моцарт)

Превод от френски: Тони Николов

⁷ По името на Салезианския орден на св. Джовани Боско, основан през 1859 г. и следващ духовността на св. Франциск Салски (1567–1622). Б.пр.

⁸ Франсоа Фенелон (1651–1715) – френски духовник, богослов и писател, епископ на Камбре. Б.пр.

Доц. г-р Рени Йотова е преподавател по френскоезична литература в Катедра „Романистика“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Автор на следните книги (на френски език) *Jeux de construction : poétique de la géométrie dans le Nouveau Roman*, Paris, l'Harmattan, 2006 ; *Écrire le viol*, Paris, Non Lieu, 2007 ; *La Trilogie des jumeaux*, Non Lieu, 2011. Преводач от френски на художествена литература и философски есета (Жерар дьо Нервал, Албер Камю, Жак Елю и др.). Автор на многобройни статии, посветени на съвременната френскоезична литература по теми за пространството, границата, междуезицието, насилието. От 2010 г. ръководи Франкофонския регионален център за Централна и Източна Европа на Международната организация на франкофонията. Кавалер на френския орден на Академичните палми (2012).

Рени Йотова

ЗА СМИСЪЛА НА СТРАДАНИЕТО

*Жестоки ангеле,
гари ми смелостта да страдам,
вдъхни ми смелостта да тръгна гол по звездеи.*

Из *Междувремие*, Панделис Миханикос¹

Смелостта да страдаш е съществен компонент в логотерапията на Виктор Франкъл², основаваща се на волята за смисъл като първична мотивираща сила в живота на човека. Съгласно логотерапията в живота може да открием този смисъл по следните три начина: чрез творческа работа или извършване на дело; чрез преживяване на нещо или среща с някого или чрез отношението, което възприемаме към неизбежното страдание. Как да се превърне страданието в човешко постижение и завоевание и можем ли да се позовем на конкретни примери на „трагичен оптимизъм“ в подкрепа на твърдението на Франкъл? Не би било възможно в рамките на настоящия текст да се разгледа обстойно темата, но последващите размишления могат да очертаят смисъла на страданието в различни екзистенциални модуси. Изхождайки от теорията на Франкъл, ще се опитаме да проследим хипотезата за страданието като основополагащо на смисъл в човешкия живот именно и по трите горепосочени начина. „Извършването на дело“ ще разгледаме през понятието за героичното, изхождайки от теорията на Томас Карлайл³ и от мита за Сизиф и неговото пренаписване. „Преживява-

¹ Стихотворението *Междувремие* на кипърския поет Панделис Миханикос (1926–1979) може да бъде прочетено на фасадната стена на община Лозенец, София, в превод на Стефан Гечев.

² Франкъл, В. *Човекът в търсене на смисъл*. Хермес, 2013.

³ Карлайл, Т. *Героите, преклонението пред героите и героичното в историята*. УИ „Св. Климент Охридски“, София, 1997, превод от английски Мария Кръстева.

нето на нещо“ ще бъде премислено през лагерния опит и съпътстващото го страдание като прелюдия към постигането на вътрешен катарзис чрез пълното отгаване на страданието. Припомняйки известната фраза на Рилке: „Wie viel ist aufzuleiden!“ – „Колко много има да се изстрада!“, Виктор Франкъл на свой ред твърди: „Човек, който години наред е мислил, че е достигнал абсолютния предел на възможното страдание, сега откриваше, че страданието всъщност няма предел и че може да страда още по-дълго и още по-силно“⁴. Как всъщност да се превърне личната трагедия в триумф? Но дали страданието е неизбежно, не се ли изисква за него особена смелост и човечност, които могат да остъстват у някои индивиди, напълно лишени от способността да страдат? Героят на Джонатан Лител в романа *Доброжелателните*⁵, Ауге, пише своите мемоари като някаква форма на вътрешно изпитание, проверка на собствената емоционалност, както сам споделя – чрез това „интересно упражнение“ той иска да провери дали е способен да почувства нещо, дали още може поне малко да страда.

Героичното страдание

Шотландският философ и историк Томас Карлайл (1795–1881) публикува през 1841 г. книгата си *Героите, преклонението пред героите и героичното в историята*. В шест лекции, изхождащи от най-възвишеното на божественото до най-вкорененото в земното, авторът разглежда определен клас герои – боговете, пророците, пастирите, героите на словото – поети и писатели, всички те преминали през битки и страдания и които позволяват да се проникне в същността на героичното, на „онази божествена връзка, която във всички времена свързва великата личност с останалите хора“⁶. Според Карлайл „никой велик човек не живее напразно“⁷, но няма и велико дело, което да е постигнато без цената на страдания и саможертви. Първият сред споменатите от него герои – скандинавският бог Один, се самопожертвал, като висял цели девет дни върху бруленото от вятъра дърво Игдразил и през това време изобретил руните. Този пример показва как страданието ражда съзнанието.

Един от най-ярките примери на „трагичен оптимизъм“ е въплътен в мита за Сизиф, в чиято основа е темата за достойнството на човека, за волята му да управлява съдбата си и независимо от очевидната ѝ безрезултатност, да продължава борбата в прослава на живота, на силата на духа и на величието на човешката природа.

Философското есе *Митът за Сизиф* е творба на младостта: Камю я започва в началото на октомври 1939 г. и я завършва на 21 февруари 1941, т.е. между двайсет и шестата и двайсет и осмата си година. Мишел Онфре⁸ определя творбата като „онтологична автобиография на един охтичав младеж, изследване,

⁴ Цит. съч., с. 124.

⁵ Лител, Джонатан. *Доброжелателните*. Колибри, 2009, превод от френски Георги Ангелов.

⁶ Цит. съч., с. 23.

⁷ Цит. съч., с. 48.

⁸ Michel Onfray, *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012, с. 274.

по-сигурно в лутанията си, отколкото в достигнатите си твърдения”. Според Онфре Сизиф би могъл да се възприеме като изтъкан от философията на Ницше автопортрет на Камю, който въплъщава идеята за безкрайното завръщане към едно и също изходно положение. След като е осъзнал, че всичко се повтаря безгранично и че истината за света се крие във вечното връщане към началото, митичният герой се изправя пред въпроса: какво да прави тогава? Мишел Онфре внася следното уточнение: „На въпроса в типичен за Ницше стил на мислене младият двайсет и осем годишен философ намира достоен за Ницше отговор: да искаш да притежаваш волята, която се иска от теб”⁹. Дали тук не прозира мъдростта на Сизиф, този „безполезен труженник от подземното царство”, който би могъл да хвърли нова светлина върху изгарящия съзнанието ни въпрос: как да живеем, при положение че сме обречени да умрем?

Невъзможно е да не се отчете големият интерес на Камю към митологията и затова търсенията ни са насочени към начина, по който той я включва в системата си от съждения. Прочитът ни на пресъздадения от него мит за Сизиф извежда на преден план множество парадокси. Като съвременник на епоха, която не търпи незаинтересуваност към всичко случващо се, Камю се отличава с убеждеността за неизменната принадлежност към историята. По дефиниция обаче митът е лишен от историческа обусловеност. За Ролан Барт митът е слово и послание, той е идеологическо средство, докато Камю винаги е смятал, че човекът не трябва да служи на каквато и да е идеология. Дали в лицето на неговия Сизиф обаче не разпознаваме образа на съвременния герой, който въплъщава ценностите на стоицизма и като непримирим противник на всяка тоталитарна власт, се явява основоположник на своя собствена идеология, в чиито център стои надминаването на самия себе си: „Презрението към боговете, омразата към смъртта и жаждата за живот му гонесли това неизразимо изтезание, в което цялото съществуване се напъна заради нещо неосъществимо.”¹⁰ [...] „Неговата съдба му принадлежи. Скалата му е негова вещ.”¹¹ Освен всичко друго, с това си произведение авторът не цели да отправя послание към философите, а да се обърне към обикновените хора от народа, така както са правели гревните гърци, използващи за трибуна агората. „Не съм философ. Не вярвам достатъчно в разума, за да повярвам в някаква идеология. Искам да разбера какво поведение трябва да следва човекът и най-вече как да се държи, когато не вярва нито в Господ, нито в разума.” В поредицата от парадокси проличава колко заплънен е Камю от този персонаж, който „държи съдбата си в свои ръце”.

Вдъхновен от Албер Камю, в книгата си с емблематично заглавие *Безсъдбовност* унгарският писател Имре Кертес¹² представя своя интерпретация на мита за Сизиф, където поставя въпроса за съдбата на човешкото в човека, когато той се оказва напълно лишен от съдба.

⁹ Пак там, с. 275.

¹⁰ Камю, А. *Митът за Сизиф*. София, Народна култура, 1982, превод от френски Пенка Проикова и Венелин Проиков, с. 180.

¹¹ Цит. съч., с. 191.

¹² Кертес, Имре. *Безсъдбовност*. Стигмати, Жанет-45, 2003, превод от унгарски Светла Кьосева.

„През шейсетте и седемдесетте години на миналия век творчеството на Камю има изключително влияние в унгарските интелектуални среди, високо ценено заради достойнствата му както в интелектуален, така и в морален аспект.“¹³ През 1956 г. Камю съвсем ясно заявява позицията си и заема страна по отношение на събитията в Познан, а по-късно и по повод унгарската революция, като осъжда насилието, упражнено от диктаторския режим.

Творбите на Кертес се отличават с многобройни препратки към Камю, което ни дава основание да говорим за силното въздействие на морала и етиката, застъпени в творчеството на Камю, върху унгарския нобелов лауреат, едновременно философ и писател. В есето си, озаглавено *Досието К.*, Кертес се спира на момента, когато за пръв път се е докоснал до произведение на Камю: „През 1957 г. посетих Салона на книгата в Будапеща в търсене на нещо ново за четене. Попаднах на малка книжка с жълти корици: бе непозната творба от неизвестен за мен автор“¹⁴. Въпросната книга е *Чужденецът* на Камю¹⁵, а Кертес определя досега си с нея като втори „смъртоносен удар“, след като преди това оприличава въздействието, оказано му от *Смърт във Венеция* на Томас Ман, на „нещо като смъртоносна болест“. „Дълги години не можах да се свързвам от нея, така както романът на Томас Ман промени живота ми. Двамата автори нахлуха в живота ми и ме пометоха, в смисъл че ме разтърсиха из основи. Истина е, че аз ги избрах, но е истина също така, че нямаше как да не ги избира“, споделя писателят.

Началото на *Митът за Сизиф* е запомнящо се със своята неочакваност и с извеждането на преген план на самоубийството като основен философски проблем, макар че то е отричано и осъждано от всички религии по света.

„Има един-единствен действително сериозен философски проблем – самоубийството. Да преценим дали си струва или не да бъде живян животът, означава да отговорим на основния въпрос във философията.“¹⁶

Този изначален и първостепенен въпрос е в основата на *сизифовската* интерпретация за смисъла на човешкия живот. Допирните точки с философията на Камю си личат особено ясно от написаното от Имре Кертес в романа му *Фиаско*: „Книгата ми не е нищо друго освен отговор, даден на хората: единственият отговор, на който очевидно съм способен. Към кого друго бих могъл да отправя отговора си, след като, както знаем, Бог е мъртъв? Към небитието, към незнайните ми човешки събрата по света. Вместо молитва излезе роман“. В *Дневник от галерата* Кертес дава отговор на основния въпрос, поставен в самото начало на *Митът за Сизиф*: „Без съмнение самоубийството, което ми допада най-много, е животът“¹⁷.

¹³ Dorottya Szávai, « Le Sisyphe hongrois. Sur le dialogue Camus-Kertész », в *L'Autre Francophonie*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2012, с. 162.

¹⁴ Кертес, Имре. *Досието К.* София, Рива, 2008, превод от унгарски Стефка Хрусанова, с. 158.

¹⁵ Издадена на унгарски език през 1946 г.

¹⁶ Цит. съч., с. 101.

¹⁷ Imre Kertész, *Journal de galère*, (trad. Natalia Zarembo-Hurzvai et Charles Zarembo), éd. Actes Sud, 2010, p. 33.

Романът *Безсъдбовност* разказва историята на депортирани в нацистките концентрационни лагери унгарски евреи през погледа на 14-годишно момче. Авторът мотивира избора си на разказвач със стремежа да избегне гледната точка на всеобхватността и обобщението, защото езикът, с който би си служил юношата, няма как да притежава синтезиращ ракурс поради факта, че е обусловен от познанията, натрупани в резултат от жизнения опит на един пограстващ. „Единствено в концентрационните лагери героят ми живее извън рамките на своето време, тъй като бива лишен от възрастта, езика и личността си”¹⁸, отбелязва Кертес в речта си при получаването на Нобеловата награда за литература. Това е неговото определение за „безсъдбовност”. По думите на Доротея Шавай: „Ако приложим този прочит на Кертес към това, което Камю нарича „царство”, а Кертес „свобода”, то би трябвало да направим следното логическо заключение: „Възкръсването, по смисъла, даден му от Камю, е възможно само когато се излезе от рамките на Историята, която обезличава човека и го лишава от съдба”¹⁹”.

Как митът е пресъздаден през погледа на Камю? Неговият Сизиф е олицетворение на идеята за абсурда, пресъздадена чрез абсурдни персонажи, които пропиляват живота си: сластолюбецът, пътешественикът, артистът, комедиантът, завоевателят, творецът, писателят. Всички тези персонажи покриват спектъра от света на трагичното до хедонистичната му противоположност. Делюз използва термина „концептуален персонаж”, за да означае измислен герой, който до такава степен въплъщава идеите на даден философ, че би могъл напълно да се идентифицира с него. При Камю същата функция се изпълнява от „митичен герой”, който читателят може да разпознае най-вече в лицето на Одисей, Прометей или Сизиф, а след това и в персонажи като Мърсо от романа *Чужденецът* и Клеманс от *Пагането*. В този ред на мисли според Жан-Франсоа Матеи: „Одисей илюстрира в най-голяма степен живота на Камю”²⁰. В творбата си *Изгнанието и царството* Камю поставя специален акцент върху историята на Одисей, завърнал се след двайсетгодишно изгнание в родното си царство. За разлика от царя на Итака обаче, който се завръща на своя остров и успява отново да се възкачи на престола, то Камю има усещането за безнадеждно изгнание, тъй като по думите му е „лишен от спомените от изгубена родина или от надеждите на обетована земя”.

Според Матеи основната сентенция в *Митът за Сизиф* е своеобразно преповтаряне на думите на Одисей, заявяващ пред циклопа, че името, с което го наричат, е Утис, сиреч „Никоу”. Сякаш в потвърждение на това в своите *Бележници* (VII, юли 1954 г.) Камю пише: „Открай време някой вътре в мен напъва всички сили в опит да бъде никоу”.

По какъв начин получилият въхновение от Камю Кертес пресъздава мита за Сизиф? Не е трудно да се открие общото между двата текста: от различните

¹⁸ Imre Kertész, *Conférence Nobel* : http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-f.html

¹⁹ Пак там, с. 165.

²⁰ Jean-François Mattéi, *Camus*, Paris, Max Milo Éditions, 2013, с. 17.

видове препратки, описани от Жерар Женет²¹, използваните в *Безсъдбовност* цитати се редуват с *плагиатството* и *алюзията*. Понятието „съдба”, чието съдържание се обогатява и развива през целия роман, достига своя връх в диалога между завърналия се от Аушвиц главен герой и двамата старци:²²

„[...] съществуват само определени ситуации и криещите се в тях нови и нови възможности. И аз бях изживял определена съдба. Не бе моята съдба, но аз я изживях – и никак не можех да проумея какво толкова не могат да разберат: трябва най-сетне да се заловя за нея, трябва да я приспособя някак, някъде, сега вече не мога да се задоволя само с това, че е станала грешка, че е било сяпа случайност, някакво отклонение или пък че въобще не се е случило”²³.

В своята интерпретация на понятието „съдба” Кертес черпи вдъхновение от идеята на Камю за свободата. Сравнителният прочит свидетелства за силното влияние на Камю и *Митът за Сизиф* не само върху *Безсъдбовност*, но и върху цялото творчество на Кертес, което е видно при поставянето на въпроса за свободата, за отнемането ѝ, за съдбата, за „неразбирането и нелепото мълчание на света”, а също и за яснотата на ума. В края на романа образът на оцелелия от концентрационния лагер персонаж Гюри Ковеш (чието име в превод би звучало като „Каменов”, т.е. „от камък” и поражда асоциацията с огромния камък, търкалян от Сизиф) би могъл да се оприличи от читателя на един „щастлив Сизиф”: „Там отпред, накъдето трябваше да вървя и където улицата се удължава, разширява и сякаш потъва в безкрайността, над синещите хълмове вече лилавееха пухкави облачета, а небето беше пурпурно. [...] Беше оня незабравим час – още тук, на момента го познах – любимият ми час в лагера, и след това ме овладя едно остро, болезнено и напразно чувство: носталгията. [...] Та нали още там, край комините, в паузите на страданията съществуваше нещо, което можеше да се оприличи на щастие. Всеки пита само за превратностите, за „ужасите”: макар че за мен навярно именно онова преживяване е останало най-паметно. Да, това трябва да им разкажа следващия път, ако ме попитат”²⁴. Сякаш писателят от Унгария цялостно е преразгледал разбирането си за Аушвиц и за историята, наред с идеята за съществуването и философските възгледи на Камю, съдържащи се в *Чужденецът* и *Митът за Сизиф*. Тук можем да припомним парадоксално звучащата мисъл на Кертес: „Представата за концентрационния лагер не може да е друга освен като за литературен текст и в никакъв случай като за нещо действително съществуващо”²⁵.

Книгата на Камю *Митът на Сизиф* се появява през октомври 1942 г. В желанието си да избегне евентуални проблеми заради наложената от немците цензура и да продължи да издава книги и по времето на Окупацията, Гастон Галимар предлага да се премахне частта, посветена на еврейския автор Кафка. Камю се съгласява. Текстът за автора на *Процесът* е публикуван отделно през лятото на 1943 г. в т.нар. „контрабандно” списание *Арбалет*, излизало в Лион. През 1945 г. той от-

²¹ Вж. Gérard Genette, *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

²² Пак там, с. 169.

²³ Пак там, с. 283.

²⁴ Пак там, с. 286.

²⁵ Пак там, с. 170.

ново е част от *Митът за Сизиф*. Това е любопитен момент от биографията на Камю, показващ как при излизането на първия му философски труд именно писателят, възвеличаващ свободата, изпитва върху себе си ограниченията на цензурата.

Олицетворение на абсурда, образът на Сизиф обобщава първия етап от развитието на философските възгледи на Камю. Следва етапът на бунта, намерил изражение в образа на митичния герой Прометей, а в основата на третия и последен етап, застъпен в творбите на Камю, е любовта, въплътена в образа на Немезида. Древногръцката богиня е олицетворение на космическия принцип за справедливо разпределение на човешките съдби и възмездяване на незаслужено ощетените. Камю използва този персонаж от митологията не само като символ на неминуемото възтържествуване на правдата, но и за да илюстрира силата на любовта.

За разлика от начина, по който обикновено Сизиф е изобразяван в историите от митологията, Камю смята, че „трябва да възприемаме Сизиф като щастлив”. Сизиф намира щастието в самата задача, с която се е заел, а не в нейния смисъл. „Този свят, останал завинаги без господар, не му се вижда нито безплоден, нито жалък. Дори поотделно всяко звънце от този камък, всяко парче материя от тази планина, изпълнена с мрак, представлява един свят. Самата борба на порива към върховете е достатъчна, за да изпълни човешкото сърце. Трябва да си представяме Сизиф щастлив.”²⁶ Нима Имре Кертес не описва щастието, родено от безсмисления труд на писателя, посредством метафора, която използва точно образа на Сизиф, търкалящ нагоре огромния камък: „Винаги ще бъда унгарският писател, поставен на втори план, непризнат и неразбран. Унгарският ще си остане недооценен и неразбран език, избутан на втори план... Подобно на буболечка обаче, която веднага след като мравунякът ѝ е бил стъпкан или наводнен от порой, се залавя да носи строителен материал в челюстите си, така и аз непрестанно започвам нова фраза, нов словесен строеж. Кои ме вижда ли? Господ може би?”, пише Кертес в *Дневник от галерата* (22 март 1986 г., с. 186). В тази връзка заявява още: „Албер Камю твърди, че „щастието е дело на човека”, което ще рече, че идеята за щастие е сходна с тази на сътворението. Нуждата от щастие е най-голямото предизвикателство пред съществуването и изисква човек да намери своята идентичност, да преоткрие своето съществуване в абсолютния смисъл на гумата и да проумее съдбата си. [...] За целта обаче трябва да надскочи историята, превръщайки срама и позора, белязали Историята на XX век, в сила, тласкаща живота напред [...] Както казва Рудолф Бултман, върховният смисъл на историята се крие в настоящето и в отговорността на решенията, взети от човека. Да, съдбата ни това сме ние самите, така както ние ще бъдем историята”²⁷.

За Камю писането помага за съществуването. Как пресъздаденият мит за Сизиф би могъл да вдъхне сили на човека, изправен пред свят, забулен в мрак, и пред безсмислено съществуване? Сизиф въплъщава волята за живот, непоклатимата сила на чо-

²⁶ Пак там, с. 191.

²⁷ Imre Kertész, *Hamburgi esszé*. In *A gondolatnyi csend*. Budapest: Magvető, 1998, p. 56–58, cité d'après Dorottya Szávai, « *Conception de l'histoire, concept de culture européenne chez Jean Améry et Imre Kertész*, *Études Romanes De Brno* 33, 1, 2012, pp. 69-79.

Вешкото достойнство. Той е символ на бунта срещу боговете, както и на надеждата, че ако не се предава пред трудностите, човек може да стане господар на съдбата си. Според Кертес абсурдът е в нарушената хармония, изразяваща се „в разрива между духа, устремил се към някаква цел, и света, който попарва надеждите му”, в загубата на невинност и смисъл пред лицето на злото, превърнато в нещо нормално и напълно естествено. В този контекст абсурдът може да се разглежда като отправна точка, поставяща началото на философско търсене, което да открие онзи вик, способен да наруши мълчанието на света. Сизиф е едновременно олицетворение на абсурда и на бунта: той прави всичко по силите си, за да си навлече наказанието, което има моралните сили да понесе. Пресъздаденият от Кертес Сизиф не е избрал сам съдбата си, не я е предизвикал по какъвто и да било начин, но е успял да ѝ придобие смисъл посредством преразказването ѝ от първо лице. Непрекъснато изграждащият се разказ се превръща в неговия камък – въпреки наложеното му мълчание Кертес продължава да пише. Прекарал дълги години под похлупака на комунистическата цензура, той е непознат и отритнат в родината си. Надживял два тоталитарни свята, Имре Кертес се отличава с хладна и смазваща яснота на ума и безнадеждна ирония, напомнящи за проникателността на Камю. Сизиф е смъртен, който се опълчва на боговете, а от наша гледна точка приемането и съгласяването със съдбата не може да се тълкува като примиряване, а като разумно избягване на крайностите. Силата на Сизиф е именно в това, че не рухва под тежестта на камъка, също както и Имре Кертес заема необходимата дистанция, за да може да продължи да пише дори когато му се струва, че това, което върши, няма никакъв смисъл: „В свят, където убийството е издигнато до идеология, страхът не служи за нищо. След Аушвиц някои стари правила на поведение вече не важат. Да отхвърлиш и презреш стенанието от болка като единствено позволена форма на протест. *Безсъдбовност* е творба на гордостта и това никога не ще ѝ бъде простено (нито пък на мен)”²⁸.

Was mich nicht umbringt, macht mich stärker – Това, което не ме убива, ме прави по-силен (Фридрих Ницше)

Многобройните свидетелства на оцелелите от лагерите на смъртта напомнят за безграничността на страданието, но и за възможността да му се придобие смисъл. „В края на краищата, човекът е онова същество, което изобрети газозовите камери на Освиенцим; ала той е също и онова създание, което влизаше в газозовите камери изправено, с Божията молитва или с Шема Израел на уста“, напомня Виктор Франкъл²⁹.

Примо Леви е бил на 24 години, когато го арестуват и изпращат в Освиенцим. Този италиански евреин, химик по образование, е напълно неподготвен за средата, в която попада. Преживяванията си в Освиенцим Примо Леви³⁰ разказва в книгата си *Нима това е човек?*, която излиза в Италия през 1947 г. Това е книга-свидетелство за човешката мъка и страдания. Нейната цел не е да търси опрощение, а познание.

²⁸ Imre Kertész, *Journal de galère*, éd. Actes Sud, 2010, с. 59.

²⁹ Цит. съч., с.174.

³⁰ Леви, Примо. *Нима това е човек*. Ангелинов и партньори, 1995.

Повече от трийсет години от научните си занимания Хана Аренд посвещава на размишления за природата на злото с цел да осмисли същността на тоталитаризма. Достигайки до идеята за баналността на злото в книгата си за Айхман³¹, тя бележи нова крачка в разбирането на механизмите на тоталитарната машина. В книгата си *Един живот*³² Симон Вейл посвещава третата част, озаглавена „Агът“, на живота в лагера, на обезличаването и насилието. Симон Вейл разказва без озлобление за този период от живота си. Тук ми се струва интересно да припомним, че Цветан Тодоров отбелязва в *На предела*, че концентрационният лагер – мястото на абсолютната несвобода, парадоксално прилича на джунглата – мястото на абсолютна свобода: и на двете места съществува само правото на силния и се води безмилостна борба за оцеляване. И именно по тези неведоми пътища Симон Вейл бива спасена от началничката на лагера Стеня, бивша проститутка, страшно груба с останалите концлагеристки, която я изважда пред строя и ѝ казва: „Ти си прекалено хубавка, за да умреш тук. Ще направя нещо за теб, ще те пратя другаде“. Интересна е критиката, която Симон Вейл отправя към теорията на Хана Аренд за „баналността на злото“. „Не споделям мазохизма на интелектуалци като Хана Аренд относно колективната отговорност и баналността на злото. Подобен песимизъм не ми допада. Нещо повече, склонна съм да виждам в него удобен фокуснически трик: да кажеш, че всички са виновни, е все едно да кажеш, че никои не е виновен. Това е отчаяното решение на една германка, която се стреми на всяка цена да спаси своята страна, да размие отговорността на нацистите в една по-неясна отговорност, която е в такава степен безлична, че в крайна сметка не означава нищо.“³³

Струва ми се, че тук Симон Вейл се изказва доста прибързано, без да вниква в същността на казаното от Хана Аренд. Впрочем в тази оценка личи категоричността, с която Вейл се произнася и по други въпроси. Първоначално Аренд мисли тоталитаризма като „радикално зло“, тъй като липсва какъвто и да било смисъл, в жестокостите на този нов тип режим няма никаква рационална или друга разумна причина. След процеса на Айхман тя вече не мисли, че тоталитаризмът е „радикално“ зло, а го възприема като „банално“ зло именно защото в злото тя не открива нищо, за което мисълта може да се хване – факт, който нарича „баналност“. Хана Аренд смята, че личните качества на Айхман го правят много подходящ да представлява системата на тоталитаризма, той не е точно глупав, но не може да мисли самостоятелно. Тъкмо в такъв човек Аренд открива баналността на злото в чист вид. Чрез неговия пример тя доказва, че баналността на злото е на практика безгранична. Аренд показва как свръхнормалният човек също е способен да извърши чудовишни престъпления. Според нея процесът на Айхман не бива да бъде изграден върху онова, което евреите са изстрадали, а върху онова, което Айхман е извършил: „Под съд са неговите дела, а не страданията на евреите“ (с. 38). В противен случай изпадаме в тоталитарната логика да съдим човека за това, което е, а не за това, което е извършил. Трудността идва от факта, че правосъдието трябва да се справи с едно безпрецедентно явление – престъплението срещу човечеството чрез геноцид. Според мен романът *Доброжелателните* на Джонатан Лител също е илюс-

³¹ Аренд, Хана. *Айхман в Йерусалим. Репортаж за баналността на злото*. Сиела, 2004, превод Тодор Танев.

³² Вейл, Симон. *Един живот*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2008, превод от френски Весела Генова.

³³ Цит. съч., с. 78-79.

трация на тезата на Хана Аренг за баналността на злото, това, което го прави банално, е, че много лесно може да стане дело на всички. Кулминацията на разпада и на банализирането на злото е оргата диви хлапета, която жестоко изстребва гезертъори: „изглежда не бе останала никаква друга следа от образованието им освен непоклатимото убеждение, че принадлежат към висша раса, живееха като първобитно племе или глутница, сътрудничейки си умело, за да убиват или да намерят храна, после оспорвайки си яростно плячката”³⁴. Най-оскърбителното в гледката на тези освирепели деца, облечени в групи от немски униформи, е, че те вече са възрастни. Повечето от тях са между десет и тринадесет години, но има и съвсем малки – на шест, и за първи път Ауге изпитва страх пред безумните им заплашителни погледи. Когато децата започнат да изнасилват, да убиват възрастните, това означава, че злото се е вкоренило безвъзвратно, че е станало всеобхватно, че вече всеки е способен на всичко и че няма правила на играта. Ако по време на война съществува обективна необходимост да се убива врага, то подобна детска жестокост е немотивирана, тя погубва всичко и се превръща в инкарнация на баналността на злото.

В своята статия „Прошката може ли да лекува?” Пол Рикъор³⁵ разполага прошката между двете понятия памет и забравя. Прошката е невъзможна, когато паметта е болна, не от недостатъчност, а от излишък. Тогава тя зацикля и не може да преработи миналото, не му дава шанс да отминие. „Безспорно, миналите факти са незаличими: не можем да развалим стореното, нито да направим така, че онова, което се е случило, да не е било. Но „смисълът” на онова, което ни се е случило, било защото ние сме го сторили, било защото сме го понесли, не е закован веднъж завинаги. (...) Това, което можем да променим от миналото, е неговата морална обремененост, тежестта на гълга, чрез който това минало тежи както спрямо бъдещето, така и спрямо настоящето.” По същия начин Виктор Франкъл напомня, че когато човек мисли за своето минало, го голяма степен той има свободата да го дари със смисъл, който да му помогне да продължи напред: „[...] аз имам реални неща в моето минало: не само свършена работа и изживяна любов, но и храбро понесени страдания”³⁶.

На края на този текст за човешката гордост и за смелостта да страдаш ми се иска да напомня, че за никого от гореспоменатите герои страданието не е благо, не е стремеж и в този смисъл то не е проява на патологичен феномен като мазохизма. Страданието е изпитание, което е превърнато в човешко постижение чрез неговото достойно преодоляване. Пътят на Сизиф напомня кръстния път на Христос. И нека си припомним трагичния оптимизъм на Яворов:

*Къде отивам аз, терзан от
знойна жажда?
Мечта подир мечтата гине и се ражда...
В тъма и сам – към светлина ли,
към любов?*

³⁴ Цит. съч., с. 780.

³⁵ RICOEUR Paul, *Le pardon peut-il guérir ?*, in « Esprit », mars-avril 1995, pp. 77-82.

³⁶ Цит. съч., с. 159.

Слава Янакиева е културолог и театровед. Изследванията ѝ са в областта на средновековния театър и празничната култура на Средновековието. Публикувала е статии на тази тема в различни научни издания. Понастоящем чете лекционен курс за магистърската програма по средновековна философия и култура в СУ „Св. Климент Охридски“. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V–VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторовиц *Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие*, както и основополагащият труд за православно богословие на XX в. - Иоан Д. Зизиулас, *Битието като общение*.

Слава Янакиева

ПАМЕТ, ВИНА, СЪВЕСТ. НЯКОЛКО КИНЕМАТОГРАФИЧНИ СТРАТЕГИИ

Добре известен е фактът, че най-забележителният съвременен теоретик и философ на киното – Делюз – черпи своя основен капитал от идеи, фундамента, върху който гради киноидеите си – от Анри Бергсон. Последният използва киното като специфичен пример за привидност на движението. Там, където той различава поредица от фотографии, изкуствено задвижени с цел илюзия за движение, Делюз разпознава същинския образ-движение.¹

И макар Делюз да ревизира схващането за времето при Бергсон, той продължава пряко да използва неговите понятия при изработването на детайлния си анализаторски инструментариум.

Киноизкуството за Делюз е изкуство на времето *par excellence*. Кумулативността на миналото, видяно като резервоар на хетерогенни моменти от паметта, тази непограждаема интериорност на жизнения поток, може да бъде предадена адекватно единствено посредством движението-образ.

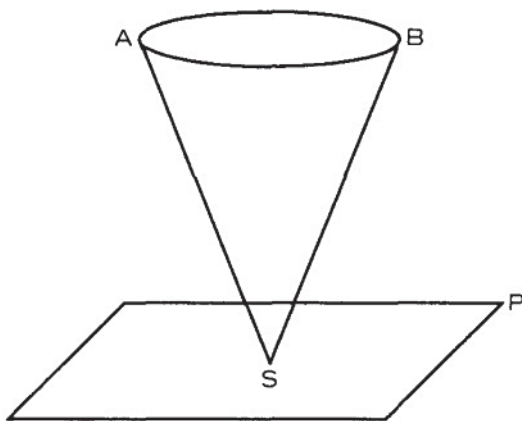
Ние сме интериорни на времето, а не обратното. Ние, нашите мисли и действия сме част от световната „длителност“ (*durée*), която представлява синтез

¹ Deleuze, Gilles. *Cinema 1: The Movement-Image*. London, 1986., pp. 1-3.

от траене и приемственост. Миналото е „минало настояще“ и то се съхранява, оставайки несъзнавано в цялост за нас. Спомнянето, настоява Делюз след Бергсон, е скок – или гмурване в хетерогенния резервоар на „чистата памет“ (за която ще стане дума по-долу). Следва фокусирането на спомена – сравнено с въртене на пръстените на телескоп – и довеждането му до плоскостта на актуалността.²

Бергсон отбелязва, че гумата „памет“ смесва два различни вида спомени. От една страна, има навик-памет, която се състои в придобиване на определено автоматично поведение чрез повторение; с други думи, тя съвпада с добиването на сензорно-моторни механизми. И понеже е по-скоро навик, тази памет задейства миналия ни опит, но не извиква неговия образ. От друга страна, има „чиста“ памет (истинската памет). Тя е остатък, оцелял от личните спомени, остатък, който за Бергсон е несъзнаван.³ Ако навикът-памет се редопоставя с телесното схващане, то чистата памет е нещо решително различно и тук ще се обърнем към Бергсоновия образ на конуса на паметта.

Схемата на обърнатия конус се среща два пъти в третата глава на *Matter and Memory*.⁴ Тя се състои от плоскост и обърнат конус, чиито връх стига до тази плоскост. Плоскостта P е „плоскостта на моята актуална репрезентация за вселената“. Конусът SAB символизира паметта, истинната памет или регресивната памет. В основата AB на конуса са нашите несъзнавани спомени. Това могат да бъдат най-старите ни оцелели спомени, които спонтанно изплуват например в сънищата. Като се „спускаме“, ние имаме неограничен брой различни региони от миналото, подредени според тяхната отдалеченост или близост спрямо настоящето.



² Bergson, Henri, *Matter and Memory*. New York, 1988, p. 166.

³ Bergson, Henri, *op. cit.*, pp. 150-1.

⁴ Bergson, Henri, *op. cit.*, pp. 152, 162.

На върха на конуса, „S“, ние имаме образа на моето тяло, концентрирано в една точка, в настоящата перцепция. Върхът е вложен в плоскостта и по този начин образът на моето тяло „участва в равнината“ на моята актуална репрезентация на вселената.

Бергсон е убеден, че никои тип изобразяване на траенето не е в достатъчна мяра адекватен, и това се отнася също и до обърнатия конус. Той всъщност трябва да ни представи един динамичен процес на мобилност. Спомените се „спускат“ надолу по конуса – от миналото към настоящата перцепция и действие. Идеята, че спомените се спускат, означава, че истинната памет при Бергсон е прогресивна. Това прогресивно движение на паметта като цяло се случва между крайните точки на основата на „чистата памет“, която е неподвижна и която Бергсон нарича „съзерцание“, и плоскостта, в която се случва действието. Сиреч за Бергсон мисленето е интегралното движение на паметта между съзерцание и действие. Мисленето за Бергсон се случва, когато чистата памет се движи напред в **сингуларни** образи: „Нормалният „аз“ никога не стои в някоя от тези крайни положения. Той се движи между тях”.⁵

Моментът на настоящето се взема за чисто удобство като отделен. Той е необходима отправна точка. Киното много бързо успява да се възползва от възможността да предава чрез образи-движения различните отношения между пластове на паметта. „Защото (казва Делюз по повод на Ален Рене) паметта очевидно вече не е способността **да имаш** спомени – тя е мембраната, която по различни начини (приемственост, обвиване и др.) кара слоевете на миналото и пластове на реалността **да си кореспондират** – като първите идват от едно „вътре“, което винаги е там, вторите от едно „вън“, което винаги предстои да стане. Настоящото се превръща следователно в бойно поле между спомените и едно възможно или невъзможно идващо.⁶ За Бергсон пък тази „точка“ на настоящето (наречена така поради неспособността на езика да се справи без пространствени субститути) е всъщност вече съзнание за памет, доколкото ние никога не схващаме нищо друго освен непосредственото ни минало.⁷ Така „бойното поле“ на Делюз може да бъде видяно и като едно динамично постоянно отместване на сегашната актуалност и акумулирането ѝ във все по-уголемяващия се резервоар памет.

Ален Рене е един от режисьорите на авторското френско кино, който особено напрегнато се занимава с въпросите, свързани с времето. Той с почти натраплива упоритост твори своите произведения в жанра, който бихме определили (заедно с Делюз) като „**кино на ума**“. За разлика от **кино на телата**, което реферира към един специфичен аспект на времето-образ – т.е. поредицата, серията време според някакво „преди“ и някакво „след“,

⁵ Bergson, Henri, *op. cit.*, p. 163.

⁶ Deleuze, *Cinema 2: the time image*, 1989, London, p. 207.

⁷ Bergson, Henri, *op. cit.*, p. 151.

киното на ума развива друг аспект на време-образа, а именно този на времето според съществуването на собствените му интериорни отношения.⁸ Киното на ума се доближава в някаква степен до това, което Бергсон описва като движение на чистата памет напред в сингуларни образи. В киното на ума, както го разпознава Делъоз при Стенли Кубрик – светът е идентичен с ума (мозъка) и в него се случват събитията – това може да е компютърът от „2001 Космическа Одисея” (1968) или кръглата маса от „Доктор Стрейнджлъв” (1964).

Известно е, че Ален Рене е силно повлиян от Бергсон (и от Пруст) и дихотомията на „времето като унищожавашо” и „паметта като запазващо”⁹.

Темата за времето се появява при Ален Рене още в самото начало на кинокариерата му и още оттогава е съпроводена със страх. В документалния филм Цялата памет на света“ (1956), посветен на Френската национална библиотека, той направо заявява: „Тъй като паметта на човека е ненадежна и кратка, на него му се налага да прави безчислено количество записи. С времето архивите на тези знания се разрастват до такива размери, че човекът започва да се бои, че думите ще го погълнат...”. Ние следваме безкрайните коридори, височини и подземия на Библиотеката. Нашето пътуване има за цел да представи един особен процес на актуализиране на книжното знание – книгата постепенно, чрез особена процедура на филтриране и регистриране достига от безкрайното съхранявано кумулирано множество на своите хранилища до читателя си, който чрез познанието в нея се домогва до тайната, която носи прекрасното име „щастие“.

Три години по-късно, през 1959 г., „Хирошима, моя любов” черпи от паметта на двама влюбени, създавайки сложна топография на преживяванията. Темата продължава през 1961 и „Миналата година в Мариенбаг”, и след това през 1963 с „Мюриел и времето на завръщане”.

Филмът обаче, който най-отчетливо усвоява или предава всичко казано дотук за времето, е творбата с название „Обичам те, обичам те” (1968). Но преди да се спра на този филм, ми се иска да кажа няколко думи за една визуална поема, която, твърдят, не е без влияние върху естетиката на Рене.

Става дума за фоторомана „Платформа за излитане” (1962) на независимия докрай режисьор Крис Маркър. Белязан както всеки от своето поколение от травмата на войната, но далеч по-доктринален от повечето си съвременници, Маркър „разиграва“ една ситуация, едно „сега” на героя, който е затворник от Третата световна война в подземията на Париж и с когото си правят експерименти победителите. Светът се е превърнал в чисто траене, лишен от заразено и негодно вече за живот пространство. Затворникът е избран за

⁸ Киното на телата обаче не е просто причинно-следственото кино, кино, в което киновремето следва класическия (и отричан от Бергсон) причинно-следствен, линейно онагледен времеви поток.

⁹ Ward, John, *Alain Resnais, or the Theme of Time*, 1968, pp 14, 16, цит. по Trotter, Christine Joy, *Stream of consciousness on film strategies of representation*, 2002, PhD Thesis, New York University, p. 220.

експеримента поради един специфично жив спомен-образ, вбелязан в съзнанието му – образ на жена.

Пътуването във времето, което е цел на експеримента, се нуждае от този жив образ – пътуването може да се осъществи единствено между две актуални точки. Споменът трябва да добие действителност, да стане „сега“, да излезе от виртуалното множество на цялата памет (по Бергсон). Това става единствено чрез пътуване в личната памет на „обекта“. Споменът във фикцията на Маркър трябва да извърви не само актуализацията на естественото припомняне, но и да добие същинско битие. С други думи, да оживее някъде там в шемета на паметта и по този начин да осигури опорната точка за моста, по който ще премине „героят“. По време на експеримента образите започват да се надигат като „изповед“, казва дикторският глас, те се смесват в един музей на паметта, но единственото сигурно нещо е „тя“. Той се среща с нея, ходи из улиците, парковете, гледат заедно ствола на вековно дърво и постепенно тя добива някаква извънредна плътност, добива актуалност. Той губи своята, той се превръща в „призрак“. В крайна сметка става ясно, че образът на момичето, запечатан в неговото детско съзнание, е образът на последния миг от живота му – вече като възрастен, при последното „пътуване във времето“, на който той като дете става свидетел. Пътуването във времето става не път за бягство от смъртта, а се явява резултат от ужаса пред неминуемата смърт. Времето на експеримента е инструментализирано угължен настоящ миг, който по фантастичен начин се възвръща в резервоара на виртуалната памет, за да актуализира образа на жената, но и за да актуализира една друга, прозрачна биография на „героя“, чието време от момента на катастрофата (когато той е бил дете) е „замръзнало“, превръщайки живота му в чисто безсъбитийно траене. Пътуването му е невъзможното пътуване по повърхността на времевия „разрез“, подобно на вековното дърво, което двамата гледат.¹⁰ „Да се озовеш в друго време е като да се родиш отново възрастен“, казва дикторският глас от филма. Т.е. да „отнесеш“ спомените от преживения си вече живот обратно – неговото начало е времето на актуалното сега, което в крайна сметка (във филма) се оказва и втори край.¹¹ За да бъде извършено това спускане в паметта, ставането на актуалността на героя – неспирното преминаване на сега-то в минало – трябва да бъде застопорено.

„В тази неделя детето, чиято история разказваме, трябвало да запомни застиналото слънце над летището и едно женско лице.“

¹⁰ И което има дълга киноистория. Този елемент е препратка към филма на Алфред Хичкок „Вертиго“ от 1958 г., който Крис Маркър особено цени. Там кръговете на живота на дървото се свързват с болестта на непреодоляното минало. Елементи от него се появяват и в „римейка“ на Тери Гилиъм от 1995 г. „12-те маймуни“.

¹¹ Това озоваване в друго време е и някакъв образ и на всяко припомняне, доколкото срещата с личния спомен е всъщност съвсем нова среща, среща на „възрастния“, този, който е акумулирал от някогашното „сега“ нататък нов запас от спомени (от други „сега“, които са се превърнали в минало), със спомена, който е добил в друга, по-ранна възраст.

Тази фантастична привидност на пътуването на „обекта“ назад, макар и сюжетно заявена, бива и словесно (чрез дикторския глас) и кинематографично опровергавана. Когато експериментът започва, „образите започват да се надигат като изповед... други образи се явяват и се смесват в един музей на паметта, която навярно е неговата памет”. Образите се надигат (Бергсон би казал „спускат”) към актуалността на сегашното му аз. Те са едновременно изповедни – като вина, която напират, за да бъде артикулирана, и в същото време акумулират някаква нежива музейна експозиция (като тази, която той и „жената” разглеждат) на таксиномен рег. Единственият спомен, който се удържа в битие, е жената – „тя е единственото сигурно нещо в този без-времеви свят”. Любовната (той говори за „нежност”) релация „аз-ти” прави битийственото на спомена възможно.

Тук трябва да отбележа, че „Платформа за излитане” е филм, изграден изцяло от фотомонтаж с единственото изключение около 20-ата минута, когато „жената” за секунди, почти неуловимо примигва с очи, събуждайки се.

„Хората от бъдещето” (където става възможно той да отиде) предлагат на мъжа да остане при тях, но той не иска бъдеще, а едно друго минало, в което жената присъства и катастрофата е предотвратена. Травмата от унищожителната война, която се е разразила, го е „белязала” с един жив спомен. Женският образ е „белег”, неотгелима от него, вписана в него следа от страдание. По повод на това страдание от преизобилие на памет, Рикьор настоява, че не само миналото бива травмирано от паметта, но и цялото отношение с времето – минало, настояще и бъдеще. И съответно това трябва да бъде изцелено... наранените спомени предизвикват пролом между „областта на опита” (миналото) и „хоризонта на очакването (бъдещето).¹² „Хоризонт на очакване” обаче е невъзможен – той се е втвърдил подобно на площадката на летището, подобно на вълнолом, в който се разбиват вълните на спомена. Травмата не може да бъде преодоляна, защото липсва перспективата на едно „гъвкаво” бъдеще. Споменът успява да стане контекст за надежда и вбитиявайки се – гори мост към някакво фикционално бъдеще, но не може **да промени** това бъдеще, което е също толкова устойчиво, колкото и миналото.

Да се върнем сега отново към Ален Рене и неговия недооценен шеф-овър „Обичам те, обичам те”. Тук Ален Рене на свой ред използва фантастическия експериментален сюжет, за да замрази в едно разтегнато „сега” актуалното време на кино„разказа” и да го превърне (също както при Крис Маркър) в своеобразен вълнолом на паметта.¹³

След неуспешен опит за самоубийство Клод Ригер се съгласява да стане обект на експеримент с – отново – пътуване в миналото. Това минало

¹² Duffy, Maria, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, 2009, London, 51-52.

¹³ Всъщност „La jetée” на Крис Маркър понякога се превежда именно така, доколкото освен площадка за наблюдаване на излитащите самолети думата означава и „вълнолом”.

обаче не е някакъв конструкт на отрязък линейна последователност, към която е прикрепено пространство (т.е. опространствяването на времето, което Бергсон отрича). Миналото е неговата собствена лична памет. Негов спътник е бяла мишка, която дотогава безпроблемно се е „връщала“. Ако решим да изложим сюжета на филма в линеен разказ (така, както всъщност е бил замислен от сценариста Жак Стернберг), това ще е разказ за мъчителна любовна връзка в миналото на Клог, която е завършила със смъртта на неговата любима, за което той би могъл да има вина. Клог Ридер е очевидно писател, който в ежедневието си работи в редакция на издателство и се чувства потиснато-неудовлетворен. За експеримента той е избран формално – „от компютър“. След перипетии в паметта му „там“ и в лабораторията „тук“ пътуването завършва с опита за самоубийство, с който и начева историята. Формално действието протича в рамките на един ден, но това е относително, защото времето тече единствено за тези „тук“. За Клог Ридер времето е изгубило линейно-казуалната си последователност. При това може да се каже, че времето е спряло още с несполучилото самоубийство: „Рагвате ли се, че сте жив?“ – го питат в болницата. „Аз не съм жив.“ Той не иска да се върне в дома си, оставя багажа си в болницата.

Делюз нарича героите на Рене Лазарови. Герои, които пребивават между двете си смърти – смъртта отвътре и смъртта отвън¹⁴ – смъртта от миналото и смъртта от бъдещето, чието съществуване и комуникация се способства от мембраната на паметта.¹⁵

Мнемознаците насищат „разказа“. В паметта-минало изплуват като проблясъци и постепенно добиват относителна кохерентност отначало най-щастливите моменти от живота му – морето и любимата Катрин.

Клог Ридер буквално изплува от настоящето в паметта си (експериментаторите го предупреждават – „ще бъдеш гмуркач“).

Проблясъците, които се повтарят с различна честота и продължителност обаче, не придават актуалност на някакво неговото виртуално минало, а по-скоро на него самия, защото за „настоящото отвън“ той вече е мъртъв. Проблясъците на паметта се повтарят насечени, леко променени, натрапливи и създават впечатление за някаква повреда в механизма на паметта. Паметта започва да работи неуверено и щом ни се стори, че добива известна кохерентност, тя се срутва отново в своите дефекти. Епизодът с плувеца (Ридер), който излиза от водата, се повтаря без особена „сюжетна“ връзка; сякаш спонтанно сред погредимите, макар и не последователно, образи-спомени се появява телефонна кабина, пълна

¹⁴ Това най-буквално е видимо в „Любов за умирање“, където героят наистина преживява моментна клинична смърт в самото начало на филма, а сетне и наистина умира. Дори самото заглавие на филма представлява перифраза на библейското „болест за умирање“ – смъртоносна болест от Евангелието на Иоан, гл. 11, в която се разказва за възкресяването на Лазар.

¹⁵ Deleuze, *op. cit.*, pp. 207-208. Вж. по-горе мястото реферирано с бел. 6.

с вода, в която непознат мъж говори; познатият фалшификатор на паспорти изведнъж се появява с гумена маска на морско животно, без това да има някаква връзка с епизода, момичето, което се е оказало случайно в банята на Клод Ригер, се озовава във вана наред неговия офис и т.н. „По-скоро повредите в паметта и провалите на разпознаването ни дават истинския еквивалент на оптичния-звукът образ.” Ние биваме най-силно повлияни от „узнаването” чрез него, „когато не можем да си спомним, сензорно-моторното утължаване остава суспендирано и актуалният образ, настоящата оптична перцепция, не се свързва нито с някакъв моторен образ, нито с образ-спомен, който да възстанови контакта. Той по-скоро влиза в отношение с реално виртуални елементи, от спомени до сънища, усещания за déjà vu или минало „изобщо“ (сигурно съм виждал този човек някъде...), сънни-образи (имам чувството, че съм го виждал в сън...)...¹⁶

Самото изброяване на тези повреди в паметта сякаш ни дава ключ към логиката си – те почти без изключение са свързани с гмуркане, удавяне, вода, море и преди да заявим, че това лесно може да се отгаде на връзката между θάνατος и θάλασσα, ще трябва да обърнем внимание на гумите, които Клод Ригер отправя към любимата си Катрин: „Ти си блато, кал ... ти миришеш на удавяне”. Той фатално се гмурва в спомена за своята любов, която е това блато, прилив. „Машината на времето”, в която героят е поместен (заедно с бяла мишка), наподобява едновременно сърце и утроба. Отвън тя има по скоро формата на огромно сърце, свързано с множество електроди, а отвътре е нагъната и меко-утробна. Клод Ригер се спуска към водите на спомена, ражда се отново за смърт в „утробата на сърцето”. Повредите на паметта „отвътре” съответстват на повредите на машината „отвън” – „Изгубихме го” – суеят се участниците в експеримента. Паметта е дефективна. Тя се опитва да се погреди, да се осмисли, но не успява.

Това повтаряне без същинско припомняне Пол Рикъор (следвайки Фройд¹⁷) определя като болестно. Пациентът, за когото говори Фройд, е уловен в постоянно повторение на случилото се вместо припомняне. За да се преодолее тази ситуация, е необходимо „про-работване на паметта” (Durcharbeiten). Паметта за Фройд е работа – той дори терминологизира това: „паметта като работа” (Erinnerungsarbeit).

Клод Ригер в самото начало на филма заявява „Не ме е страх”. Един мъртвец няма от какво повече да се страхува. В паметта си „преди” обаче той е буквално обладан от страхове – страха от неумолимия анонимен поток на времето (той следи внимателно часовника, обажда се на „точно време” и имитира разговор с автоматичния говорител, дори прави своеобразно „нагъване” между три часовника), който стремително го води към смъртта.

¹⁶ Deleuze, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹⁷ Ricoeur Paul, *Questioning ethics contemporary debates in philosophy*, 1999, London; New York, pp. 6-7; Freud, S. (1914) *Remembering, Repeating and Working Through* (Further Recommendations in the Technique of Psychoanalysis II) SE 12:145-156.

Той се страхува „да не се окаже сам“. Тези страхове не са преодолени, а само повторени – при събуждането си в „утробата“-машина той е в паника – дали са го забравили, там ли е мишката (която впрочем добива битие на плажа от неговия спомен).

Особено мъчително е припомнянето на смъртта на Катрин – тази смърт се преживява като (или е?) убийство. Клод Ридер признава, че не може да живее с нея, но не може и без нея. Смъртта ѝ сякаш разрешава това. Но в пътуването си „навътре“ той все пак повтаря „Обичам те, обичам те“. Тази безизходна ситуация, при която той не може да я удържи в паметта си (поради дефектите), както не е могъл да я удържи в живота си, очевидно е причината за неговото най-тежко страдание. Чувството за вина не се проявява директно, то само се мярва, опосредствано от епизод на „повреда“ (сън?). Намира се в кабинета на лекар, който го преглежда и съвсем рутинно му казва, че има калцит. „Това сериозно ли е?“ – „Не особено... Но вие все пак я убихте!“ (с интонацията, с която би казал – „но вие все пак сте тежък пушач“). След което рутинно си иска таксата от 80 франка.

Друг един симптом се свързва с дефекта на паметта: меланхолията. Клод Ридер не може да преодолее загубата, не може да извърши „работата на скръбта“. За да може, той би следвало да се отдели от Катрин на спомени-те си, но тя е „блато“, тя се „разлива“ и вместо тя да му е интериорна, бидейки спомен, той става интериорен на нея, а тя обхваща цялата му памет. Пол Рикъор (отново заедно с Фройд) редопоставя двете понятия: „работа на паметта“ и „работа на скръбта“, „защото е твърде възможно работата на паметта да е вид страдание, а също и страданието да е болезнено упражняване на паметта.“ „Скръбта, продължава Рикъор, е възсъединяване... със загубата на някакви обекти на любовта... личности. При меланхолията има отчаяние и жагуване да се възсъединиш с обекта на любовта, който е изгубен без надежда за възсъединение.“¹⁸ Героят на Рене е неспособен да извърши тези усилия на скръбта, той е уловен в капана на повторението и меланхолията. И това е смъртоносно.

Тук ставаме свидетели на преплитане на спомени и сънища или по-скоро спомени за сънища, които се актуализират един в друг, без да достигат реалността. Ние научаваме за травмата, за вината – той се чувства отговорен за нейната смърт. Но пътуването не дава надежда – също както и когато миналото е било настояще – той не може да живее с тази жена, но не може да живее и без нея. Той е неспособен на терапевтично съчувствие към нея, нито се опитва да се постави на нейно място. С това самото той е лишен от херменевтичния ключ към собственото си изцеляване. Самоубийството му се повтаря вероятно успешно. Загубата му е толкова категорично непреодолима, че го лишава не само от перспектива на очакване, но и от него самия. Той не може да се върне жив от пътуването. „Ако си мишка – ще се върнеш 100%“ – казва единият от експериментаторите. Ако мишката

¹⁸ *Idem.*

винаги се връща, а човекът не, тогава навярно миналото има отношение към личната памет. Времето (от което Клог Ригер „преди“ така много се е страхувал) не застрашава живота, но паметта – да. Неговото самоубийство се мултиплицира в актуалната действителност „отвън“ – В края на филма той многократно пада окървавен от изстрела си на различни места (появявайки се внезапно на „стоп кадър“, сякаш проектирайки повредата на паметта в настоящето) съпроводен от сонознака на водата на гмуркането.

Следва продължение

Георги Е. Демакопулос е асоцииран професор по богословие в Университета Форгам, Ню Йорк, и съосновател на Центъра за православни християнски изследвания. Автор е на книгите: *The Invention of Peter Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, 2012; *Orthodox Readings of Augustine*, 2008, в съавторство с Аристотел Папаниколау; *The Book of Pastoral Rule: St. Gregory the Great (Popular Patristics Series)*, 2007; *Five Models of Spiritual Direction in the Early Church*, 2006.

Аристотел Папаниколау заема почетната катедра на името на архиепископ Деметриус по православно богословие и култура в Университета Форгам, Ню Йорк, и е съосновател на Центъра за православни християнски изследвания. Автор е на монографиите *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy* 2012; *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, 2006; съставител е на сборниците: *Modes of Godly Being: Reflections on the Virtues in Eastern Orthodox Christianity*, в съавторство с Пери Хамалис, 2013; *Orthodox Constructions of the West*, в съавторство с Георги Демакопулос, 2013.

Георги Е. Демакопулос, Аристотел Папаниколау

НЕПРАВОСЛАВНОТО ПРАВОСЛАВИЕ НА ПУТИН¹

Някои тълкуватели от Америка и Европа напоследък приписаха религиозна мотивация на действията на Владимир Путин. Трябва ли да се вини православно християнство за военните нашествия, реакционната политика или антизападната риторика?

Абсолютно не.

Идеята, че кризата в Украйна има религиозни причини, е едновременно фактологично невярна и религиозно обидна. И което е още по-лошо, тя е политически глупава, пряко обслужва избрания от Путин наратив за културната война.

Въпреки това идеята печели територии сред мощни западни политици. Карл Билд, шведският министър на външните работи, наскоро заяви, че опитите на Путин да дестабилизира Украйна и неговата „антизападна линия“ се „основават на дълбоко консервативни православни идеи“. Иронията е, че както г-н Билд,

¹ Публикацията е осъществена по материал от <http://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/>

така и г-н Путин, които имат противоположни политически цели, използват забележително близки изкривени представи за православно християнство – а именно, че то е несъвместимо със съвременния Запад.

Г-н Билд не е единственият глобален лидер, който предпоставя несъвместимостта между православието и модерността. Още от началото на 90-те години на XX век американската и европейската външна политика до голяма степен се оформя от един политически тезис, за който изначално стои харвардският професор Самюъл Хънтингтън. Хънтингтън настоява, че както славяноправославната, така и ислямската „цивилизации“ са неспособни да приемат западния стил на демокрация. Техните религиозни и културни традиции според него са твърде примитивни, за да приемат принципите на Просвещението, отстоявани на Запад. Консултантите по външната политика Моли А. Маккю и Грегъри А. Маниатис напоследък изказват подобни идеи, свързвайки Путиновата „ревитализация“ на „православния морал“ с неговата „експанзионистична визия“ и репресивна вътрешна политика.

Само един твърде повърхностен анализ може да твърди, че действията на г-н Путин са мотивирани от православно християнска вяра. Това, което всъщност прави той, е да маскира собствените си политически цели под прикритието на един морализиращ принцип. Усилията на г-н Путин да криминализира хомосексуалността или публичното сквернословие са функция на неговия политически метод, а не неизбежно законодателно следствие от православно християнска вяра.

През историята и на Изтока, и на Запада политическите активисти периодично са се опитвали да затвърдят позициите си, като демонизират религиозния груг. Г-н Путин иска да се представи като доблестен защитник на традиционните руски ценности срещу един пуст и неморален Запад именно защото е убеден, че ако се обвърже с каузата на едно самоделно християнство, това би го оторизирало да осъществи заявеното си желание да реинтегрира наследствените евразийски земи на Русия, Украйна и Беларус.

Това обаче не е православно християнство, а класически политически спектакъл. И той далеч не е уникален при г-н Путин. Обличането на политическата амбиция в премените на традиционните ценности гатуира още от времето на Цезар Август – и неслучайно. Този риторически ход, за съжаление, често се оказва ефективен.

Г-н Билд би трябвало да е по-съобразителен и той може би е. Но по-задълбоченият анализ на религиозната риторика не е от полза нито за него, нито за неговите неоконсервативни американски поддръжници. Той би подкопал желанието им да изобразят кризата в Украйна като един преувеличен сблъсък между Изтока и Запада, при който Западът е модерен и добър, а Изтокът е опасно религиозен и тоталитарен.

Възгледът за „сблъсъка на цивилизациите“ разчита също и на превратни пред-

стави за историята и доктрината на православно християнство. През последните десетина години науката решително показва, че предполагаемият разлом между християнския Изток и християнския Запад е до голяма степен политическо изобретение, което има началото си назад във вековете.

Следователно, макар да се намират на противоположни позиции, г-н Билд и г-н Путин преувеличават несъвместимостта между православието и модерния Запад, защото това им позволява да оцветят политическите брожения в Украйна като нещо съвсем различно от това, което те всъщност са – една политическа криза, предизвикана от вътрешната обвързаност между агресивното съревнование в границите на глобалния дълг и стоковите пазари.

Значимостта на тези въпроси се простира отвъд настоящата криза в Русия/Украйна, защото православието е доминиращата форма на християнство в много други глобални горещи места, включително Балканите и Близкия изток. Ако ще се осъществяват икономическите и политическите интереси на Запада в тези региони, ние трябва да се противопоставим на леснодостъпните характеристики на православия свят и различието между православието и Запада. Тези характеристики са порождение на една остаряла и опасна колониална визия, която предпоставя, че останалата част от света трябва да бъде оразмерявана според някакъв въображаем западноевропейски стандарт. Колкото и да е иронично, основанията на демокрацията, международната търговия и християнството имат началото си от същите тези региони, които биват представяни от г-н Билд и г-н Путин като несъвместими със западния свят.

Нашият свят – и източният, и западният – предлага достатъчно реални примери за това как религиозни убеждения са тласкали обществената политика и външните работи в погрешна посока. Няма нужда да създаваме още един, доверявайки се на риториката на г-н Путин.

Превод от английски: Слава Янакиева

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

Мартин Осиковски

ХРИСТИЯНСТВО И ЛЕВИЦА

Увод

В едно скорошно интервю за италианския всекидневник *Месаджеро* папа Франциск казва, че „комунистите са откраднали знамето. Знамето на бедността е християнско; бедността е в сърцето на Евангелието”.¹ Но не само материалната бедност – християнството познава и „изключително красивата бедност на духа” пред погледа на Бог, който изпълва човека. Всъщност Евангелието се обръща към бедни и богати заедно и осъжда не богатите, защото са богати, а техните богатства – тогава, когато се превърнат в предмет на идолопоклонство. Тези разяснителни уговорки, изглежда, би трябвало да успокоят опасенията на мнозина, които виждат в лицето на Франциск просто „бедняшки папа, комунист и популист”, който – според две крайни определения на американската преса – дори „следва Ленин”² и „проповядва чист марксизъм”³. Разбира се, става въпрос за многобройните реакции срещу апостолическото напътствие *Evangelii gaudium* от 24 ноември 2013 г., в което папа Франциск осъжда „икономиката на изключването”, „новото идолопоклонство на парите”, „финансова система,

¹ Franca Giansoldati, „Papa Francesco: ‘Il comunismo ci ha rubato la bandiera’”, *Il Messaggero*, 29.06.2014.

² „Francis, Capitalism and War: The Pope’s Divisions”, *Economist*, 20.06.2014; <http://www.economist.com/blogs/erasmus/2014/06/francis-capitalism-and-war> (достъп: 03.07.2014).

³ Cheryl K. Chumley, „Rush Limbaugh Decries Pope Francis’ ‘Pure Marxism’ Teachings”, *Washington Times*, 03.12.2013; <http://www.washingtontimes.com/news/2013/dec/3/rush-limbaugh-decries-pope-francis-pure-marxism> (достъп: 03.07.2014).

която управлява, вместо да служи” и „неравенството, което поражда насилие”.⁴

И други църковни водачи обаче мислят като Франциск. Скоро след публикуването на *Evangelii gaudium* Кентърбърийският архиепископ Джъстин Уелби например призовава за „финансова система, която е обърната към достойнството и почтеността на отделния човек”, към „грижа за онези, които живеят на ръба”, и открито критикува идеала на „чистия Фригман” за реализиране на максимална печалба в рамките на закона като главно условие за търговския успех на компаниите.⁵ В Коледното си послание от 2012 г. пък Негово Светейшество вселенският патриарх Вартоломеу отбелязва, че „икономическото съревнование е повсеместно, повсеместно е и търсенето на преходно благо, което се представя за водеща цел. Мрачните последици от съсредоточаването на богатствата в ръцете на малцина и опустошителната бедност на огромните човешки маси се пренебрегват. Това несъответствие, което по света се описва като *финансова криза*, по същество е резултат от *криза на морала*”.⁶

Свидетелстват ли тези позиции за едно своеобразно църковно-политическо придвижване наляво? В каква степен етикетите като „марксизъм” и дори „комунизъм” могат да бъдат използвани в случая? За да отговоря на тези въпроси, най-напред ще обърна внимание на начина, по който някои предмодерни църковни авторитети обсъждат проблема за природата на парите, търговията и поспециално лихварството като особен вид форма на доходност. Струва ми се, че това е уместно, доколкото лихварството може да се разглежда като един вид праобраз на икономически практики, които стоят в основата на днешните дългови кризи и тяхната много тежка социална цена.⁷ На тази основа след това ще се опитам да оценя по същество сродните позиции на папа Франциск, архиепископ Уелби и патриарх Вартоломеу в по-широкия контекст на класическото християнско мисловно наследство.

Възприемане на предхристиянската традиция

Осъдителното отношение към самоцелното трупане на богатства и особено към лихварството има вдъхновяваща и много дълга предхристиянска традиция. В това отношение достатъчно би било отчасти да се припомни Аристотеловата теория за „изкуството за придобиване” (*τέχνη χρηματιστική, ars pecuniativa*)

⁴ „Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* of the Holy Father Francis to the Bishops, Clergy, Consecrated Persons and the Lay Faithful on the Proclamation of the Gospel in Today's World”, 24.11.2013; http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (достъп: 03.08.2014); вж. български превод на документа на сайта на Католическата църква в България, <http://www.catholic-bg.org/?act=news&do=detailed&id=501> (достъп: 03.08.2014).

⁵ „Archbishop's Speech to the Blueprint for Better Business Conference”, 24.10.2013; <http://www.archbishop-ofcanterbury.org/articles.php/5167/archbishops-speech-to-the-blueprint-for-better-business-conference> (достъп: 03.08.2014).

⁶ „2012 Patriarchal Christmas Encyclical”, <http://www.patriarchate.org/documents/2012-patriarchal-christmas-encyclical>, 24.12.2013 (достъп: 03.08.2014).

⁷ Вж. напр. Charles R. Geisst, *Beggar Thy Neighbor: A History of Usury and Debt* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), 10-12.

от Първа книга на *Политика*.⁸ В далечното минало, отбелязва Аристотел, гревните общности владеели много, но различни неща и имали навика да придобиват това, от което се нуждаели, чрез размяна. Този вид придобиване спомагал за естественото самозадоволяване на общността, бил естествено ограничен от наличните потребности и също така по природа свързан с ръководенето на стопанството. Когато хората започнали да обменят по-значителни количества стоки, появила се и монетата като изкуствено средство за извършване на размяна – първоначално определена само по големина и тегло, а по-късно и с поставяне на печат като знак за съответното количество. Така постепенно възникнал нов вид изкуство за придобиване – печеленето на пари, насочено към неограничено натрупване на богатства и поради тази причина „ненужно“ и „справедливо порицавано“.⁹ Тук Аристотел различава отделите на търговията, лихварството и наемната работа. Всяка една от тези сфери споделя неблагоприятния стремеж към безпределно забогатяване; най-достойно за презрение обаче се оказва лихварството, „понеже неговата печалба идва от самите пари, а не от това, за което са изнамерени – парите са възникнали за размяна, а лихвата ги умножава“.¹⁰ Така се оформят две протиестествени страни на този по-особен вид изкуство за придобиване: първо, липсата на предел в стремежа към натрупване на богатство – нещо характерно и за печеленето чрез търговия и наемен труд; и второ, употребата на самите пари по начин, който не съответства на тяхното същинско предназначение.

От тази гледна точка няма нищо изненадващо в подхода на традиционните западноевропейски християнски авторитети към проблема за лихварството – например този на Тома от Аквино в седемдесет и осмия въпрос от втората част на втората част на *Сума на теологията*.¹¹ Вярно, припомня Тома, в Писанието лихварството е допустима практика по отношение на чужденци; гражданските закони също не винаги го забраняват; освен това този, който получава пари назаем срещу лихва, плаща лихвата доброволно и следователно заемодателят не извършва несправедливост спрямо длъжника, като го принуждава да действа срещу волята си. Нещата обаче изглеждат така само върху плоската повърхност на привидните решения – важно е не доколко лихварството е допустимо по човешко или божествено право и дали длъжникът страда несправедливо, а какви са възможните форми на употреба на парични средства. Главната особеност тук е, че парите по природа представляват средство за извършване на размяна (*ad commutationes faciendas*) и в този смисъл тяхната употреба винаги съвпада с изразходването им при осъществяването на размяната. В това отношение парите приличат на храните и напитките, при които потреблението (*usus*) също е невъзможно без изчерпване (*consumptio*). Ето защо никога не може да продава например употребата на вино отделно от самото вино, защото така едно и също нещо би се продавало два пъти, което е явна несправедливост. Същото е

⁸ Става въпрос за кн. 1, гл. 8-10 (1256a1-1259a39); всички цитати от текста тук са съобразени с българския превод в Аристотел, *Политика*, прев. Анастас Герджиков (София: Отворено общество, 1995) (нататък: *Политика*).

⁹ *Политика*, 19.

¹⁰ Пак там.

¹¹ Тома от Аквино, *Сума на теологията. Част втора* (2), прев. Цочо Бояджиев (София: Изток-Запад, 2009), 1074-1079 (всички цитати от текста тук са съобразени с този превод).

и с олюхвяването на предоставени заеми – един вид продажба на употребата на парични средства (заплатена чрез лихва) отделно от самите пари (които лихварят си възвръща, така да се каже, във вид на „главница“). Доколкото обаче такава разделение е невъзможно, то лихварството следва да се осъди като несправедлива продажба на „нещо несъществуващо“ (*venditur id quod non est*)¹² – т.е. на употребата на пари, която не може да съществува сама по себе си, защото винаги съвпада с тяхното изразходване. Съвсем другояче стоят нещата при търговците, които или не разделят употребата от консумацията (когато например търгуват с храни и напитки), или ги разделят само тогава, когато това е възможно (когато например отдават жилище под наем за определен период от време). Именно в този случай според Тома реализирането на печалба може да се определи като допустимо – особено ако е насочено към някаква достойна цел, както „когато например човек насочи умерената си печалба, придобита с търговия, за поддържане на дома си или за подпомагане на нуждаещите се; или когато човек търгува заради обществената полза, за да не бъде лишена родината му от необходимите вещи, и се стреми към печалбата не като към цел, ами като към отплата за вложения от него труд“.¹³

Лихварството като грях

Разбира се, старите църковни авторитети не просто следват класическото Аристотелово схващане за парите като средство за осъществяване на размяна, в светлината на което лихварството може да бъде отхвърлено ясно и отчетливо по чисто логически път. Християнската традиция познава също така и по-дълбокия, първичен пласт на веровото осмисляне на проблема. Става въпрос за старозаветни текстове като Лев. 25:35-7, където се забранява получаването на „лихва и печалба“ от сродници, и особено Иез. 18:5-9, според който праведникът „под лихва не дава и лихва не взема“. Традиционни новозаветни препратки в същия смисъл могат да се направят към Мат. 5:45 и съответно, Лук. 6:35: „обичайте враговете си, и правете добро, и назаем давайте, без да очаквате нещо; и ще ви бъде наградата голяма, и ще бъдете синове на Всевишния“. Пак тук би могъл да се посочи и Мат. 6:12 – едно място, което е плътно наситено с множество буквални и преносни смисли все в тази посока: „и прости нам дълговете ни (*ὀφειλήματα*, *debita*), както и ние прощаваме на длъжниците си“. Изконната метафизическа бедност на моления се в този стих на Господнята молитва е забележителна; но и нещо повече: по образец на изначалното отношение на Отца към човека, отношението на самия човек към ближния тук изобщо би могло да се разглежда като една своеобразна форма на благотворителност – в пълния смисъл на всяка една от съставните части на тази дума, далеч отвъд олекотената рамка на нейната обичайна всекидневна употреба.

Светоотеческата традиция и ранните църковни събори също недвусмислено осъждат лихварството като тежък грях. Още 44-ото апостолско правило пред-

¹² Пак там, 1076.

¹³ Пак там, 1072.

писва „епископ, презвитер или дякон, който иска лихва от длъжниците си, нека или да престане, или да бъде низвергнат“;¹⁴ разпореждането е потвърдено с решенията на Първия никейски (325 г.) и Лаодикийския събор (343 г.)¹⁵, а Първият Картагенски събор (348 г.) малко по-късно въвежда същата забрана и по отношение на лаоса, „така щото да не се прекрачва поради алчност мярата, загадена от отците“.¹⁶ Що се отнася до по-късните латиноезични канонично-правни сборници, представителни са няколко откъса от Грациановия *Декрет*, в които съставителят използва традиционните авторитети на бл. Августин, бл. Йероним и св. Амвросий, за да докаже, че „никой мирянин или духовник не може да се занимава с лихварство“ и че „всеки, който събира лихви, извършва грабеж (*rapinam facit*)“.¹⁷ Западните църковни събори след средата на XII в. са още по-сурови: Първият и Третият латерански събор осъждат „свирепата, презряна и недостойна алчност на лихварите“ и ги лишават от достъп до св. Причастие и от право на християнско погребение;¹⁸ а според решенията на Виенския събор (1311–12) „ако някой е изпаднал в грешката упорито да твърди, че лихварството не е грях, той трябва да бъде наказан като еретик“ и „местните инквизитори следва да действат срещу онези, които са заподозрени в това заблуждение, така, както действат срещу заподозрените в ерес“.¹⁹

Популярните народни истории също предвиждат специални наказания за всеки, който се занимава с лихварство. Френският проповедник Жак го Витри например разказва, че когато приятелите на един починал местен лихвар настояли той да получи християнско погребение, свещеникът решил да качи тялото върху гърба на магаре и да види каква ще бъде Божията воля. Без да се колебае, магарето се насочило към бесилките извън града, където били наказвани разбойниците, и изхвърлило трупа в ямата отдолу; така грешникът си останал непогребан. В други случаи телата били ексхумирани. Според един наръчник за проповедници от XIV в. някакъв лихвар приживе помолил съпругата си да привърже за тялото му 30 марки, ако нещо се случи с него, за да може да се погрижи подобаващо за себе си в отвъдното. Когато времето настъпило, жената изпълнила заръката на мъжа си и го погребала; по-късно обаче пристигнал папски пратеник, гочул историята, и незабавно разпоредил трупът да бъде изровен, захвърлен в крайградските полета и изгорен.²⁰

¹⁴ *Правила на светата Православна църква*, прев. прот. Иван Стефанов (София: Съюз на свещеническите братства в България, 1936), 71.

¹⁵ Вж. пак там, съотв. с. 100 и 261: „Понеже мнозина от причислените към клира, увлечени от жажда за богатство и лихоимство, забравят Божественото писание, което казва: *парите си да не даваш под лихва* (Пс. 14: 5) и като дават в заем, искат стотен прираст, светият и велик събор постанови да се низвергва от клира и да бъде вън от църковния чин такъв, който подир това определение почне да взима лихва върху дадено в заем или да върши същото под друг вид, или да се ползва от половината на лихвата, или пък нещо друго измислюва зарад срамна печалба“ (Първи Никейски събор, правило 17); „Посветени не трябва да дават (назаем) с прираст и да взимат лихва и така наречените емиоли, т.е. половин прираст“ (Лаодикийски поместен събор, правило 4).

¹⁶ Вж. David Jones, *Reforming the Morality of Usury: A Study of Differences that Separated the Protestant Reformers* (Lanham: University Press of America, 2004), 31 (нататък: Jones, *Usury*).

¹⁷ Emil A. Friedberg, ed., *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, *Decretum Gratiani* (Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879), 736, 738 (съотв. С. 14, Q. 4, *Gratianus* и с. 10).

¹⁸ Вж. Jones, *Usury*, 33.

¹⁹ Пак там, 34.

²⁰ Вж. Diana Wood, *Medieval Economic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 162.

Парите и печалбата

Не следва ли в крайна сметка да се приеме, че парите са просто форма на зло, към която лесно може да бъде проследена генеалогията на греха на лихварите? Нима именно парите не са причина за свръхмерното желание за трупане на печалба, така устойчиво осъждано от по-ранни и по-късни църковни авторитети? Изглежда, че би било твърде повърхностно да се разсъждава в подобна посока – поне в контекста на класическото християнско мисловно наследство по темата. Добра илюстрация в това отношение е *Трактат за създаването на парите* на Никола Орем – един популярен текст от втората половина на XIV в., който предлага много прегледно обобщение на традиционните схващания за периода. Разбира се, отбелязва Орем, парите са само „изкуствен инструмент за размяна” или „изкуствено богатство” (*instrumentum artificialiter adinventum; artificiales divitiae*) и са съвършено непотребни извън сферата на „естествените богатства” (*divitiae naturales*) – човек може да разполага с много пари и въпреки това да умре от глад, както справедливо припомня и Аристотел в *Политика*.²¹ Още по-лошо е, че в ръцете на покварени хора златото и среброто могат да се превърнат в източник на много злини. Според Орем обаче това се дължи на „извратената алчност (*perversa cupiditas*) на човека, а не на самите пари; защото парите са много полезни в съвместния живот на хората и употребата им е сама по себе си нещо добро (*cujus usus per se bonus est*)”²²; при това те са полезни не само като средство за улесняване на размяната, но и като нещо, което може да допринесе за благополучието на цялата общност. Ето защо същинската дилема се отнася до правилната им употреба, а не до това дали те сами по себе си са добро или зло. В този смисъл всяка неестествена употреба на парични средства, която ги превръща от инструмент в източник на печалба, е осъдителна; и колкото по-голяма е печалбата, толкова по-осъдителна е злоупотребата. В това отношение по-достойно за презрение от лихварството е само обезценяването на парите от владетеля – насилственото въвеждане на „по-бедни пари” (*pecunia minus bona*),²³ чрез което владетелят не просто ограбва поданиците като лихвар, но го прави в много по-голям размер и против тяхната воля.

Заключение

И така, в обобщен порядък могат да се открият поне две линии в представените дотук възгледи за природата на парите и лихварството като форма на парична злоупотреба: първо, Аристотеловата линия, в светлината на която представянето на заеми срещу печалба не съответства на природата на парите като разменно средство; и второ, канонично-правната линия, в светлината на

²¹ M. L. Wolowski, ed., *Traictie de la première invention des monnoies de Nicole Oresme et Traité de la monnoie de Copernic* (Paris: Librairie de Guillaumin et compagnie, 1864), XCIV.

²² Пак там, XCV.

²³ Пак там, CXIX.

която лихварството е изключително тежък грях, наказуем в определени случаи дори като ерес.

От тази гледна точка обаче изглежда, че позициите на папа Франциск, архиепископ Уелби и патриарх Вартоломеј, представени в уводната част на този текст, по същество не казват нищо ново. Независимо дали отхвърлят новото идоолоклонство на парите (Франциск), изолирания стремеж към увеличаването на печалбите (Уелби) или преследването на едно чисто преходно благо (Вартоломеј), и тримата църковни водачи с право настояват, че превръщането на парите (от средство) в самоцел е проблематично; и независимо дали призовават за почит към достойнството на отделния човек (Франциск), за грижа за онези, които живеят на ръба (Уелби) или пък изобщо за разбирането на финансовата криза като криза на морала (Вартоломеј), техните позиции съвпадат в общата идея, че една икономическа теория неизбежно се обезценява винаги, когато бъде откъсната от първичния пласт на усещането за добро и зло, справедливо и несправедливо, а специално в домена на християнството – и от това за благочестие и грях.

Разбира се, всичко това води със себе си и една все по-изостряща се и собствено църковна критика на принципите на свободния пазар. Но може ли в този смисъл да се говори за един вид интерконфесионално политическо изместване вляво? Струва ми се, че положителният отговор на този въпрос би бил твърде повърхностен. Ако левият икономически идеал може да се характеризира като триумф на социалната солидарност, като разгръщане на добре работещи колективни регулативни механизми за борба с икономическото неравенство и социалната несправедливост, която произтича от него, то един хипотетичен християнски икономически идеал би следвало да изглежда твърде различно. Както е видно от схващанията за природата на парите и лихварството, изложени по-горе, употребата и злоупотребата с парични средства в канонично-правен контекст са преди всичко предмет на лична отговорност – на благочестие или грях от страна на онзи, който извършва действието. Тази отговорност обаче е тъкмо лична, тя много трудно би могла да бъде заместена от някакъв колективен механизъм за очистване на последиците на вече извършения грях или, обратно, за компенсиране на тези на неизвършеното благочестие. Следният абстрактен пример би могъл да илюстрира добре тази разлика между „личното“ и „колективно“ разбиране на проблема за социалната отговорност: един човек би могъл да се чувства удовлетворен в качеството си на изряден данъкоплатец и съответно да отпраща вината за наличната социална несправедливост към несъвършенствата на данъчната система или на данъчната администрация; даже и най-изрядният данъкоплатец обаче би могъл да се чувства неудовлетворен в качеството си на такъв, дори данъчната система да е съвършена, и винаги да изпитва нужда от нещо повече – неизменно някаква форма на благотворителна дейност, която да изпълни социалния плод на неговите икономически усилия с лично съдържание.

Що се отнася до етикетите на марксизма и по-късните му производни, в този случай те изглеждат още по-неподходящи. Ако индивидуалното икономическо по-

ведение по същество зависи от някаква класова принадлежност, то въпросът за личната отговорност, изглежда, не може да бъде от първостепенна важност. Казано съвсем широко, една марксистка теория би следвало да тълкува действията на отделната социална фигура в съответствие с интересите на класата, която тя представлява – тази на феодалите или крепостните селяни, на майсторите или калфите, на едрите капиталисти или работниците, изобщо на „потисниците“ или „потиснатите“.²⁴ Нещата никога не биха могли да бъдат така подредени в икономическа теория, основана на идеята за личната отговорност.²⁵ Докато в рамките на марксистката парадигма собственикът на гадена компания например би следвало неизменно да ограничава обхвата на нейните социални програми (освен ако те не водят до нарастване на печалбата), един немарксистки подход би допуснал множество различни модели на икономическо поведение в зависимост от личния морален усет на собственика. Струва ми се, че както папа Франциск и архиепископ Уелби, така и патриарх Вартоломей всъщност призовават именно за един морално по-чувствителен и същевременно устойчиво свободен пазар. В известен смисъл това е дори призив за повече пазарна свобода – т.е. за добавяне на свободата на етическото саморегулиране към чистия произвол на принципа „Действай така, че да спечелиш повече“. В тази връзка класическите християнски авторитети от миналото, изглежда, могат да ни припомнят нещо изключително съществено: че парите сами по себе си не са нито зло, нито добро; че главното е в това как човек ги употребява във времето на земното си пътуване; и най-важното: че отговорността за всяко действие или бездействие в това отношение в крайна сметка е лична.

²⁴ Вж. Карл Маркс, Фридрих Енгелс, *Манифест на комунистическата партия*, прев. Иван Георгиев (София: Партиздат, 1977), 39.

²⁵ Вж. напр. Paul Heyne, „What Is the Responsibility of Business under Democratic Capitalism?“, *Are Economists Basically Immoral? And Other Essays on Economics, Ethics, and Religion* (Indianapolis: Liberty Fund, 2008), 391-408.

Иван Стамболов е публицист и писател, автор на няколко художествени книги и на стотици публикации в национални електронни и печатни издания. Роден е в София на 7 януари 1963 г. През 1989 г. завършва българска филология в СУ „Св. Климент Охридски“ със специализация по теория на литературата и дипломна работа при проф. Никола Георгиев. До 1994 г. работи като сценарист и продуцент в БНТ и БНР и като външен продуцент в Дарик радио. В следващите 20 години е консултант в областта на връзките с обществеността на големи български и чуждестранни компании. Изкушен от политиката, отстоява десни позиции и изповядва консервативни ценности. Вярващ и практикуващ православен християнин, щастливо женен от близо 30 години, с един син.

Иван Стамболов

НЕ Е ЛИ ВРЕМЕ Е ИКОНОМИКАТА ДА ОТСТЪПИ?

Предизборна програма се пише трудно, въпреки че се пише по установени правила. Едно от тези правила е, че сектор № 1 е „Икономика“. Тя е важна, даже много важна. Всичко зависи от икономическите разчети, производството, енергетиката и финансите. Да, важна е, но най-важна, най-голяма ценност, това, от което произтича всичко и към което всичко е насочено, икономиката е едва отскоро.

Затова ще прозвучи парадоксално, когато кажа, че е време икономиката да отстъпи, да престане да бъде начело на политическите програми и да оглавява ценностната система на хората. Защото икономиката е чудесна тук и сега, в този свят, но човекът не живее само тук и сега и обитава повече светове. Ако затвориш кръгозора си само в един свят, непременно ще си тъжен. Икономиката пресмята, подрежда и планира живота, но не обяснява смисъла му, камо ли пък да му дава смисъл.

Как изглеждат нещата, ако мислиш само икономически?

Наистина, историята на човечеството е история на собствеността. От най-дълбока гревност човекът е оцелявал и се е легитимирал чрез своята собственост. Дори пълното отсъствие на собственост у някой индивид пак е вид осмисляне на света през собствеността. „Нямам собственост“ или „Не желая да имам собственост“ е мислене през понятието за собственост.

Когато говежда умението си да управлява своята собственост до относително съвършенство, човекът изобретява капитализма. Всички общества, основани на собствеността, са повече или по-малко капиталистически. Дори робовладелските са такива, само че при тях човекът освен субект на собствеността може да стане и обект на собственост – може да бъде при тежаван, може да бъде разменян и търгуван и може да носи стойност като другите видове собственост. Иначе останалото е почти едно и също през хилядолетията. Затова аз бунтовно отричам това, което са ме учили в училище – че човешката история минава през първобитни общества, робовладелски общества, общества на феодализъм, капитализъм, социализъм и комунизъм. По-склонен съм да приема, макар и с усмивка, хронографията на Дъглас Агамс, който казва:

Историята на всяка велика галактическа цивилизация преминава през три различни и ясно очертани периода: Оцеляване, Любознателност и Изтънченост, известни също като периодите „Как?“, „Защо?“ и „Къде?“. Например първият период би могъл да се характеризира с въпроса „Как да се нахраним?“, вторият с въпроса „Защо се храним?“, а третият с въпроса „Къде ще обядваме?“.

Според мен човечеството отгавна се намира в периода на изтънчеността и затова за него икономиката е нещо толкова важно. И с пълно основание. Човечеството е изобретило капитализма и това е едно от най-великите му открития.

Добър или лош е капитализмът?

Капитализмът е добър, защото се основава на свободната конкуренция – свободата да разгръщаш дарбите си и чрез тях да променяш света, на който си гаген да бъдеш стопанин и който ти е гаген, за да го превърнеш от джунгла в градина. Капитализмът е добър, защото е личен просперитет чрез честна размяна на ценности и според някои това е висша форма на справедливост.

Капитализмът е лош, защото казаното по-горе обикновено е невъзможно да се случи в този чист вид, свободната конкуренция лесно се изражда в монополизъм и борбата за печалба се води със съвсем други средства, а не почива на простата размяна на ценности. Капитализмът е лош, защото в него е заложено да потиска солидарността за сметка на личния и корпоративния интерес и това сериозно уврежда справедливостта, смятат други.

Въпреки противоречието на тези два възгледа по-голямата част от хората приемат, че капитализмът е по-скоро добър, защото прави по-охолен и приятен живота на всички, включително и на „експлоатираните“ и „онеправданите“ чрез всевъзможни здравни грижи и социални придобивки. Коя е една от най-фундаменталните ценности в телевизионните реклами – да се забавляваме. Да намираме щастието в чипса, да говорим с безплатни минути по мобилните си телефони и да теглим весели кредити, с които да си купуваме джунджуриите, които ос-

мислят живота ни.

В края на XVIII и особено в средата на XIX век възтържествува ерата на логиката и рационализма. Героят на това време е Шерлок Холмс, който със своя еволюирал до съвършенство мозък и въоръжен с научните достижения на времето си, е способен да се справи с всичко. Човекът достига невиджани върхове на своята гордост, забравя благодарността за творческите сили, които са му дадени по образ на собствения му Творец, и започва да гледа сам на себе си като на демуург. Някъде тогава индивидуалността се превръща в индивидуализъм и се появява убеждението, че всеки човек не само има право, но даже е длъжен да бъде богат и щастлив. Тук и сега, в този свят.

Така за човека остава да съществува само *този свят*. Така икономиката става център на всичко и днес ние мерим качеството на съществуването си с размера на brutния вътрешен продукт и с процента на икономическия растеж. Но нима е възможно да има вечен растеж на благогенствието? И изобщо жив ли е все още онзи капитализъм на гордите индустриални завоеватели от XIX век?

Жив ли е все още капитализмът?

Кога капитализмът спира да съществува? Според мен, когато собствеността спре да бъде персонална. Помните ли Котарака в чизми, когато пътува с краля и го лъже за богатството на мнимия маркиз? „Чи са тези плодородни поля, селяни?“ – пита впечатленият монарх от приказката, а подучените от котарака селяни отговарят: „На г-н маркиза, на г-н маркиза...“. „Чи са тези гори?“, пак пита кралят, а селяните пак отговарят, че са на г-н маркиза. Какъв отговор ще получи кралят, ако днес излезе от пъстрите корици на детската книжка и попита: „Ей, селяни, на кого е „Дженерал Мотърс“, на кого е „Кока-кола“? На кого е М-тел, на кого е „Била“? На кого е КТБ, селяни?“. Селяните ще се затруднят да отговорят, а едва ли и храбрият котарак ще успее да им подсказе, защото днес собствеността е така размита през бордове и акции, които ежедневно сменят притежателите си, че е трудно да кажеш кое на кого е. Собствеността продължава да съществува, но вече не я обичаме, не се грижим за нея и не носим отговорност, както във времената, когато можехме да кажем: „Това е на Стоян, а онова е на Иван“. Живеем в корпоративен свят, а той прилича повече на социалистически, отколкото на капиталистически, защото собствеността не е персонализирана.

Собствеността трябва да е персонална, а духовните ценности да са универсални. Днес обаче е точно обратното. Днес никой не може да каже кой е фактическият собственик на дадена корпорация, но всеки има своя индивидуална истина, лична правда и собствена неповторима ценностна система. Идеята за индивидуално и относително *добро* бързо прераства в подозрението, че добро изобщо не съществува, че красотата не е нищо повече от обществен договор

и че истината зависи единствено от гледната точка.

Богатството и щастието като главна ценност

Философията на правото на щастие и богатство и на вечния растеж дава своите плодове и тези плодове не са лоши. Никога досега на земята не са живели толкова много хора (повече от всички живели досега, взети заедно) и никога хората не са живели по-добре, отколкото сега – сити, здрави, необезпокоявани.

Това се отразява на политиката и на управлението. Управление, което не гарантира икономически растеж и лесно забогатяване на избирателите, включително чрез социални придобивки, не е никакво управление; то е неуспешно управление. Затова днешните политици, изповядващи един и същи популизъм с гребни разновидности, колкото да се поддържа живо усещането за плурализъм и избор, се стремят да правят избирателите все по-богати, дори и с цената на гългове, които най-вероятно ще плащат децата на същите тези избиратели, децата, които сега се радват на безоблачно консуматорско детство.

Но се оказва, че популизмът не носи радост на гушата, а икономиката е неспособна да произведе щастие. И ето че съвременният човек с досада установява, че е по-лесно да бъде богат, отколкото да бъде щастлив.

Какво се случва в България. Тук ситуацията е по-особена. Ние вечно „откриваме топката вода“ – и в края на XIX, и в края на XX век. Включваме се във важните европейски процеси едва тогава, когато те са узрели и даже са започнали да загиват в закономерния скепсис и необходимост от промяна. Светът вече бе станал индустриален и колониализмът беше в апогея си, когато ние гърмяхме с черешови топчета, за да заявим съществуването си като нация, която желае първа да има собствена национална държава. Когато век по-късно социализмът се срути, европейският капитализъм вече толкова се беше префърцунил, че си играеше с идеята за социалната държава, а в същото време ние хищно се заехме с първоначалното натрупване на капитала.

След демократичните промени всички бяха единодушни, че социализмът е зло. Следователно капитализмът беше добро. Сега, четвърт век по-късно, има хора, които мислят точно по обратния начин: пороците на прехода = капитализъм; пороците са зло, следователно капитализмът е зло и следователно социализмът е добро.

Нито едното е вярно, нито другото. Или поне не следват едно от друго по толкова опростен начин. Обаче тази грешна аритметика оставя дълбоки следи в мисленето ни.

Ние сме традиционно бедни и затова още по-лесно издигаме икономиката на пиедестал. Тя е онази магия, която ще ни възнагради по заслуги и ще ни направи

богати. Ето защо всяка предизборна програма започва с икономика и може би е правилно, защото най-спешните мерки, осигуряващи възможност за реформи, са икономически. Аз пък се мъча да убедя себе си и вас, че икономиката е жизнено необходимо, но крайно недостатъчно условие. Тя не е способна да осмисли човешкия живот и да внесе в него мир и хармония.

Има сектори, където само икономическата логика не стига

Писачите на предизборни програми знаят кои са секторните политики. Знаят също, че икономиката е кралицата на всички сектори, както леката атлетика е кралицата на всички спортове. Но има поне три сектора, които много трудно се поддават на икономизация, тоест на игнориране на всички други аргументи, с изключение на икономически състоятелните: здравеопазване, образование и култура.

Денонощна практика е на болни хора да се предписват ненужни манипулации и скъпо лечение. Правят се операции, които инвалидизират пациентите за месеци, не защото са нужни, а защото са по „скъпа пътека“. Лекарят, който само преди няколко години е мълвял (къде искрено, къде неготам) Хипократовата клетва, сега не се ръководи от мотива да облекчи страданието на пациента, а „с грижата на добър стопанин“, както пише в Търговския закон, да донесе максимална печалба на предприятието, в което работи. Предприятието е като всяко друго и това, че в случая се явява болница, е просто гребна подробност от пейзажа. Тук царува логиката на икономиката. Но не бива да е така, не е правилно да е така.

Логиката на икономиката царува и в образованието. Затова ученикът не е млад човек, който трябва да погледне света през очите на предишните поколения и да го осмисли, а гдуного, след което „вървят“ едни пари. За всяко такова гдуного предприятието, наречено „училище“, получава пари от гържавата, което го прави съвсем същото като предприятието, наречено „болница“. Затова има селски училища, в които волни ромчета изобщо не се явяват, но се водят там на отчет като Гоголеви мъртви души и никои не смее нищо да каже, защото парите ще спрат да ги следват, а училището може да го закрият и тогава директорът, учителите и байчото ще трябва да напрягат мисълта си в търсене на друго, по-адекватно препитание. Това не е нормално и със сигурност не е от полза за никого. Утре ромчетата, след които сега вървят парите, ще се нарежат на опашка за социални помощи поради пълната си непригодност и парите пак ще тръгнат след тях, вместо да отидат на някое друго място, например в предприятието, наречено „болница“, където да последват някой мним, често дори и физически несъществуващ болен.

В културата икономическата логика води до два диаметрално различни резултата. Едни хора казват така: „Добре, трябва да се самоизгържаме. Затова ще правим точно това, което иска публиката и което публиката очаква от

нас“. Така се ражда чалгата – култура без усилие, но и без трансценденталност. Други хора пък казват иначе: „Ние гържим патента на художествената истина и дори неразбрани, сме гениални. Обществото е длъжно да ни плаща, за да творим, но не е длъжно да ползва продуктите от творчеството ни“. Така се ражда графоманията и производните ѝ в другите сфери на изкуството и културата. От едната страна на културата са изрусените певачки с изкуствени гърди, от другата – неразбраните интелектуалци, които се напиват в порутените бюфети на провинциалните театри в очакване на мизерните си заплати. Нормално ли е това? Аз мисля, че не е. Какво да се направи? Не зная...

Ето колко им е трудно на авторите на предизборни програми, когато трябва да разписват отделните секторни политики. Очевидно не върви нито да оставиш всичко на свободна конкуренция, нито да го оставиш на бюджетна грижа. И това се дължи от 20 години. Тези сектори остават вечно нереформирани, въпреки че абсолютно всички са единодушни, че това са секторите, които се нуждаят от най-спешни и радикални реформи. Следователно причината е другаде (ще си каже обезвереният страничен наблюдател) – в лошите политици и некачествените управления.

Народът и властта

Българското общество се дели на две – на угнетен народ и неразбрана интелигенция, от една страна, и от политици, олигарси и мутри, от друга. И сякаш едните идват от Северния полюс, а другите от Южния, за да се срещнат тук на неутрална територия. Сякаш не са част от един и същи „народ“, каквото и да се крие зад този термин.

Хората, българите, проектират във властта себе си; мутрите и олигарсите също са хора и българи.

Попадаме в омагьосан кръг: лоши хора правят лоши закони, но дори и тях никои не спазва. В резултат управленията се провалят едно след друго, не могат да довършат мандатите си и идват нови управления на лоши хора, които правят лоши закони, които никои не спазва.

Политическият живот прилича на Содом и Гомор. Има партии, които откровено се занимават само с политически промискуитет. Непрекъснато се мъдруват коалиции, за да могат професионалните политици да упражняват професията си. Групички неискрени карьеристи са готови на всичко, за да ги има във властта: не искаме министри, дайте ни каквото и да е; дайте ни общински съветници, шефове на агенции, директори на предприятия. Директор на читалище даже ни дайте, само и само да ни има! Понякога ме е страх да се обърна и да погледна политическия живот, за да не се превърна в стълб от сол!

Всичко е сделка. Целта на всяко политическо действие е икономическият резултат.

мат. Ето защо икономиката се приема за най-важното нещо, но не е. Ето защо икономиката трябва да отстъпи, колкото и богат да е направила живота на хората през последните два века. Както казах и по-горе, голямото учудване на съвременния човек (а може би и голямото му разочарование) е откритието, че е по-лесно да стане богат, отколкото щастлив.

Това някои наричат „криза на ценностите“ и тя е по-ужасна от всяка икономическа или финансова криза.

Защо съвременният човек не е щастлив, въпреки че живее охолно в сигурен свят? Защото няма предназначение и смисъл на живота си или, по-точно казано, не ги вижда, не ги осъзнава и не мисли за тях. Защо твърдим, че въпросът за смисъла на живота е най-сложният, при положение че е най-простият? Парадокс: да мислиш за себе си като за венец на еволюцията, субект на всевъзможни права и обект на социални грижи – това не те прави щастлив, въпреки че на пръв поглед би трябвало.

Икономиката е изкуството на материалния живот, на живота в този свят. Но човекът е колкото материално, толкова и духовно създание. Ако едната му същност закърнее за сметка на другата, то човекът остава неосъществен и не може да намери покой, камо ли щастие. Не е нужно човекът да е превъзбуден аскет с налудничав от лишения поглед, но не е нужно да бъде и тлъст потребител, който се интересува само дали пържолата на скарата му е достатъчно голяма. Да използваш разума без сърцето си е все едно да използваш обонянието без зрението си, когато разглеждаш едно цвете – ще познаваш аромата, но не и багрите му.

Какво да се прави?

Очевидно, за да функционира добре обществото, да дава добри резултати и членовете му да са доволни, трябва нов вид управление. Нов вид управление се прави от нов вид управници. Нов вид управници идват от нов вид общество и нов вид хора. Да не се скандализираме от метафорите за чипа и материала! Истина са.

Откъде ще се вземат новите хора? Това не е правилният въпрос. Правилният въпрос е **кога** и **как**, а отговорът – минимум след едно поколение, ако незабавно започнем да правим това, което е нужно. Нека успоредно с най-необходимите и бързи мерки, които всяко следващо управление е длъжно да предприеме, да се водят и стратегически политики. Не искам да вземам ролята на съставител на предизборни програми и затова ще кажа само едно – образование. Загължително, строго и ефективно загължително образование с тежки санкции за онези, които не изпълняват това задължение – включително и лишаване от социални помощи. Загължително трябва да се преразгледа и бюджетът за образование, защото, както учи икономиката, чиито кокали гложаме сега, финансирането е най-ефективният инструмент за изпълнение-

то на всяка задача. Учителите трябва да са квалифицирани (ако трябва и в чужбина) и високоплатени. И най-важното – радикална промяна в учебната програма. Задължително трябва да се въведе изучаването на история на социализма от 1944 до 1989 – вече има достатъчна историческа дистанция за това. Задължително изучаване на богословие в адекватна форма и особено на история на църквата. Изцяло нова и преосмислена програма по българска и световна литература с баланс между представители на реализма и християнски насочени писатели.

Така ще пораснат хора с макар и минимална, но правилно подредена представа за човешката култура. Другото ще дойде само, макар и бавно.

Отец Владимир Дойчев е енорийски свещеник в храма „Свети преп. Наум Охридски“, кв. Дружба 1, София.

Свещеник Владимир Дойчев

ЦЪРКОВНИ БЕСЕДИ

Богатствата на Бога и нашите червени конци

Тъкмо бях прочел молитва на една възрастна жена за някаква нейна нужда, когато до мен се приближи симпатичен млад човек. Като казвам млад, имам предвид на моята възраст. Знаете, човек трудно си признава, че остарява. Очевидно все още се мисля за млад. Както и да е. От вида на човека реших, че ще ме пита нещо... Е, не знам какво, но във всеки случай нещо важно. Не и това, което каза. Приблужи се колкото се може по-близо до мен и някак съзаклятнически попита: „Отче, имате ли конци? Ама от онези хубавите, червените...“. Направо ме обезоръжи. Беше толкова неочаквано в средата на храма да ме попитат такова нещо, че едва измрънках: „Абе, брат, тука да не е кинкалория...“. Разбира се, в тази случка няма нищо извънредно. Имал съм къде-къде по-шокиращи истории от нея. Всеки свещеник ги има. Красноречива е обаче нейната абсурдност.

Спомняте ли си притчата, която Господ Иисус Христос разказва за богатия човек и неговата трапеза (Лук. 14:16-24). Той поканил приятелите си на вечеря, но всеки от тях си намерил извинение, за да не дойде. И тогава богатият събрал бедните и хромите от улиците и поканил тях на трапезата си. И даже останало още място. Богатият е Господ, който ни кани на трапезата Си, а ние...

Разбирате ли сега абсурдността на онава, което ми се случи. Храмът е място, където човек може да получи Божията благодат. В него се преподават истинните Тяло и Кръв Христови. В храма човек може да намери опрощение на греховете си и реално да започне живота си на чисто. По думите на Самия Господ храмът е Негов дом, място за разговор с Него (Лук. 19:46). Молитвата е много специално нещо, защото никои не може да ти бъде близък така, както ти е близък Бог. Вместо това обаче някой търси в храма конци. Разчита на конците да го опазят и да му помогнат. Суеверие, ще кажете и ще подминете темата. А на мен това обяснение ми се вижда лековато. Нещо като: „Благодаря ти, Господи, че не съм като този митар“ (Лук. 18:11). Магията на края се състои в това,

че той не изисква нищо от тебе. Не очаква от теб да се промениш. Връзваш го и чакаш нещата да се случат. Самонавиваш се, че ще се случат. Не сме такива ли? Такива сме.

Всеки от нас си има своите си конци. Знае, че те няма да му помогнат, но не може да се раздели с тях. Прекалено силно се е самонавил. В притчата приятелите на богаташа взели да се оправдават – един, че си купил нива, друг – волове, трети се оженил... За какво си говорят днес хората, които не вярват в Бога или пък вярват в конците? Ами за обичайните неща – коли, пари, телефони, имоти, жени... А ние, вярващите, за какво си говорим? Когато някой влезе в един офис, в едно кафене, в една учебна зала, разбира ли кои са християни и кои не? Или чува все същите теми. Все същите мераци и амбиции – коли, пари, телефони, имоти, жени...

Бог ни кани на трапезата Си. И ни предлага от Своята храна. Не е изпратил слуга, за да ни повика, както направил богаташът от притчата. Изпрати Египтоносният Си Син, който ни повика до смърт. Разпъна Се и Се погреба за нас. И Възкръсна, като по този начин реши основния ни проблем. Коя е Неговата храна ли? „Иисус им казва: Моята храна е да изпълнявам волята на Оногова, който Ме е пратил” (Иоан. 4:34). Това е пресладката трапеза, на която сме повикани. Да вкусим още сега, в този живот, сладостта на Божествения живот, на свободата в Христа. Светиите именно затова са били щастливи, защото са победили падналата си воля и са я насочили така, че тя да е в унисон с Божествената. Дотолкова, че апостол Павел казва: „Вече не аз живея, а Христос живее в мене” (Гал. 2:20). Той е истински човек, у когото Царството Божие е вътре в сърцето му. Още тук, на земята, защото Царството Божие е там, където е Бог. И естествено това състояние продължава и във вечността. В безкрайната Господня радост на Неговата трапеза.

Не ме разбирайте погрешно. Не обвинявам никого за обикновените битови разговори, които водим всички ние. А проблемът е в това, че ние знаем кои неща ни отделят от Господа. Знаем защо ни отделят. И въпреки всичко ги предпочитаме пред това да изпълним волята на Господа. Също като онзи човек с конеца. И това не е, защото предпочитаме колите, парите, телефоните, имотите, жените повече от Царството Божие. Дори децата знаят, че в Царството Божие има повече от това, което има на земята. Но все пак почти винаги избираме колите пред Царството Божие, парите пред Царството Божие, телефоните пред Царството Божие, имотите пред Царството Божие, жените пред Царството Божие, грехът пред Царството Божие. Също както онзи човек предпочиташе конците пред Божествената Евхаристия или пред тайнството Покаяние. Въпросът не е в стойността на материалните неща, а в стойността на егоизма ни. Не е въпросът във воловете или нивата, а в това, че предпочитам моите волове пред приятеля, моята нива пред богаташа. Предпочитам ги, защото са мои! Предпочитам моите си неща пред каквото и да било друго! Проблемът е, че Бог е друг, а аз обичам себе си!

Христос съобщава волята на Оногова, който Го е пратил. Казва ни коя е храната, която още тук, на тази земя, може да ни услади, а във вечния живот да ни

направи блажени завинаги. Това е да възлюбим Бога от цялото си сърце и ближния като себе си. В тези две заповеди се събира целият закон. На Кръстната любов, с която Бог ни е възлюбил, трябва да отговорим също с любов. Храната, която богатият и всебогат Бог ни предлага, е несмилаема за този, който изпитва самолюбие и не може да се откаже от него. Въпреки че той е призван на вечерята, няма как да го оиде. Това е истинска трагедия. Трагедията на вечно гладното самолюбие. И тук на земята, и там във вечността!

Трябва да се научим да виждаме другите. Кои други ли? Бога и ближните. Онова, което Бог е направил за нас. Онова, което ближните ни искат и чувстват, от което се страхуват и на което се надяват. Това е първата крачка към Божиата вечеря. Дотогава, докато любовта изпълни сърцето. Докато сладостта на любовта влезе вътре в теб и подобно на огън започне да изгаря всичко, което ѝ пречи. Преподобният Порфирий Кавсокалевит казва, че това прилича на някаква Божествена лудост, в която човек започва да ненавижда всичко, което го отделя от любимия Бог. И тогава всичко отива на мястото си – воловете в обора, нивите по местата си и т.н. Колите стават просто средство за транспорт. Парите стават възможност да нахраниш семейството си и да помагаш на ближните си. Телефоните стават просто джунджурии, с които да чуеш гласа на детето си. Имотите стават дом. Жените стават другата половина от домашната църква. Всички те вече не са цел на живота, а възможност за богослужение. Мост, по който да изтичаш по-бързо до любимия. В любовта няма място за гордост. Гордостта подобно на планина те отделя от лицето на Възделения.

В притчата се казва още, че богатият извикал на трапезата хромите и бегните. Искане ми се да кажа, че това сме ние. За да може човек да обича, е нужен смирен помисъл. При нас е дошъл лично богатият Христос и казва: „Ето, стоя пред вратата и хлопам: ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене” (Откр. 3:20). Този, който има всичко, чука на вратите на нас, които нямаме нищо, защото иска да вечеря с нас. Не вярвате ли? Ще ви разкажа.

В началото на 90-те години на миналия век започна моето въцърковяване. По онова време манията ми по литературната класика започваше да угасва. Измъчваше ме един въпрос: защо да чета? И най-великите световни автори ми казваха почти винаги неща, които знам. Наистина, правеха го виртуозно, но единственият ефект беше да потвърждават болките и страховете ми по екзистенциалните въпроси, които си задавах. Разбира се, съществуваше възможността аз самият да започна да пиша, но това само задълбочаваше проблемите. Аз разбрах, че нямам нищо. Че в духовен план съм абсолютен сиромаш. И че ако нещата продължават така, ме заплашва възможността да се превърна в духовно хром. Както е станало с не един и двама души. Пък били те и световни класици. Тогава Христос по много и различни начини почука на вратата ми. Ето един от тях. Минавах покрай един книжен пазар и видях том от съчиненията на свети Ефрем Сирин. Струваше 10 лева. Аз имах в джоба си точно 10 лева. Нито повече, нито по-малко. Досвидя ми се. Тия 10 лева не бяха много, но не бяха и малко пари. Поне

за мен. Тогава продавачът, очевидно добър търговец, ме върна към сергията и ми показа една известна по това време току-що излязла светска книга. И ми каза: „Виж, тая глупост струва 40 лева, а свети Ефрем Сирин само 10”. Това ме убеди да си я купя.

После прочетох една от проповедите на свети Ефрем. На същия този Ефрем, който толкова обичал Бога и така се каел за греховете си, че за него свети Григорий Нисийски казва: „За Ефрем да плаче беше същото, което за другите да гишат”. Тогава разбрах, че не само не бива да прекратявам четенето, както си мислех по-рано. Разбрах, че все още не съм започнал да чета. Така ми се откри морето, океанът, безкрайността на общуването с Бога. На мен, сиромаша... Бог ме изтръгна от мрежите на житейското отчаяние. Отворих вратата много плахо. Дори не знам аз ли съм я отворил, или светите я отвориха. И ето ме сега – вечерящ с Бога. И Той с Мене. Вдигам Евангелието и казвам: „Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух...”. После ям Тялото и пия Кръвта Христови. И въпреки че си останах все такъв лишен от гоброгетели сиромаш, говоря за сладостта на храната Христова, която е изпълнението на волята на Оногова, Който Го е пратил.

Мисълта ми е, че егоизмът винаги води до отчаяние. А общението с Бога до щастие. Нашият егоизъм, който изглежда толкова значим, е просто един конец. Червен конец, който ни препъва. А уж сме големи хора... Просто не бива да се вземаме толкова на сериозно. Сериозна е волята на Бога, Неговото Царство и делото на нашето изкупление. Но ние сме просто едни сиромаси. Ако успеем да се примирим с тази толкова обикновена мисъл, с тази толкова очевидна истина, ще се превърнем в хора, които участват в най-богатото празненство. „Блажени са поканените на сватбената вечеря на Агнеца... Тия са истински гуми Божи” (Откр. 19:9).

За нашето обновяване

Мисля, че една от най-характерните черти на днешния свят е нежеланието за промяна. Знаем, че на пръв поглед звучи трудно за приемане. Можете да кажете, че светът сега е глобално село и прочее клишета. Но ето какво имам предвид.

Храмовете, в които служа, се намират в парк около едно езеро. Веднъж млад мой познат беше седнал на една пейка. Задълженията ми обикновено са динамични и често ми се налага да тичам от едната до другата църква по няколко пъти на ден. Така и в онзи момент – ту в единия храм, ту в другия, и все се натъквах на него – приведен, вперил поглед в телефона си и правещ нещо с него. Накрая ми останаха 5 свободни минути. Приседнах на пейката и се пошегувах: „Странно ми е колко време можеш да издържиш така, седящ в една и съща поза и пипащ по копчетата на телефона?”. Той бавно вдигна поглед и учудено каза: „Отче, в днешно време телефоните нямат копчета, много си назад с материала”. Веднага осъзнах, че е прав и че аз работя с представи за техниката, които са останали в миналото.

Променят се телефоните и стават „умни“. Компютрите стават „умни“. Появяват се какви ли не „умни“ гжунджурии. Не можеш да ги запомниш и вече има по-нов модел. Само хората остават същите. Както и греховете им. Повече от всякога ние, съвременните хора, настояваме да не бъдем „умни“. Да си оставаме „вехти“. Защото покаянието е промяна. Когато Христос излиза на проповед, Той започва с гумите: „Покайте се“ (Мат. 4:17). Игването на Сина Божий на земята предполага обновяване на хората.

Помня как веднъж след служба казах проповед за покаянието. А след това един енориаш ми сподели: „Отче, това, което казваш, е мъчно за слушане“. Беше прав. Ние обичаме да слушаме всякакви проповеди – за любов, за радост, за това какво Бог е извършил за нас, за надежда, за бъдещите блага на Царството Божие, за чудеса на светци... Само не и за нашите грешки. Така се появява едно измислено християнство. Неговото най-точно наименование е „Пасха без Кръст“. Не че не вярваш в Христос, не че не вярваш във Възкресението и благата, които произтичат от него, просто отказваш да се разпънеш с Христос. Да разпънеш стария човек, за да възкръсне новият, евангелският. Отказваш да понесеш кръста си, както Христос е поръчал. Искаш да го следваш, но без кръста. Без да те боли. Все едно, че си чул част от проповедта на Христос, но началото ѝ си пропуснал.

Да, мъчно е да се слуша за разпъването на стария човек, камо ли това наистина да стане. Всеки удар по егоизма прилича на нож, който реже жива плът, но само от тая болка следват радостите на Възкресението. А и това, че едно нещо е мъчно, не означава, че не е красиво. Ние често се държим така, все едно че покаянието е някаква срамна част от нашата вяра. Побутваме го по-отзад като грозно детенце. Но щом Христос започва проповедта си именно с призив за покаяние, значи то е нещо не само важно, но и достойно за принасяне на Бога. На Бога се принасят само красиви неща. Убедих се в това, когато станах част от клира на Църквата.

Помня колко много исках да стана свещеник и все питах моите приятели отци как се чувства човек, когато стане свещеник. А те все ми отговаряха: „Веднага се усеща Божията благодат“. „Е, как така се усеща?“, питах. А те: „Ами усеща се, няма как да се обясни“. Сега и аз мога да кажа същото като служител на Тайнствата на Църквата. Усеща се, но няма как да се обясни. И преди обичах Църквата, но като клирик я обикнах още повече. Едно от нещата, които ми повлияха, беше именно покаянието. Влизаме в храма, виждаме вътре в него някакви хора. Говорим с тях, но често нямаме представа какви са те. Някои казват, че християните в България не са никакви християни. Аз ще ви кажа друго. Защото знам, че Църквата е лечебница. Защото съм присъствал на най-интимните диалози на душата с Бога. Бог ми е дал да надникна в тайните на човешките сърца, да видя една мъничка част от тях по време на Изповедта и ще ви кажа: в Църквата има възхитителни хора. Чувате ли какво ви казвам? Възхитителни! И те са възхитителни най-вече заради своето покаяние. Виждаш човека. Чуваш го да говори. И понякога те е страх дори да си мръднеш крака, за да не нарушиш разговора му с Бога, на който си свидетел. И знаеш, че след този разговор човекът ще излезе различен. Нов. По-умен. Че този човек се е променил.

Измежду многото светски мъдрувания сред нас, християните, има някакъв стремеж за профанизиране на Изповедта. Ако трябва да перифразирам едни гуми на стареца Паусий – все едно, че покаянието е въже и от едната страна го гърпа някакъв суров законник, а от другата – разхайтен тийнейджър, на който всичко му е позволено. Едни смятат Изповедта за формално задължение, без което няма да ти дадат Причастие, а други за досадна подробност, без която може, тъй като Христос е добър и ще си „затвори” очите пред нашите глупости. Но това, за което аз говоря, е съвсем различно. То е завършекът на проповедта, която човек е чул от свещеника в храма – по време на богослужението и в непрекъснатия личен контакт с него. Тази проповед е влязла в сърцето, трансформирала се е в ново разбиране за живота и е произвела изцериращи сълзи. Такъв човек счита себе си за напълно недостоен, но съвсем логично попада на Христовата Трапеза.

Често ние правим една капитална грешка – срам ни е от Изповедта. Истински срамен обаче е грехът. А на покаянието се радват ангелите на Небесата (Лук. 15:10). Това е вярно. То е като с благогатта. Не можеш да го чуеш, нито да го обясниш. Но по някакъв начин знаеш, че ангелите ликуват за спасяващата се чрез покаянието душа. Ако нас ни е срам, то някой не ни е достатъчно близък – Христос или изповедникът. Но какъвто и да е изповедникът, важният е Христос. Който действа заедно със или въпреки недостойнството на Своя свещеник. И тъй, ако искаме да бъдем Христови последователи, нека се вслушаме в това, което разказва Евангелието: „Оттогава Иисус начена да проповядва и да казва: покайте се, защото се приближи Царството Небесно” (Мат. 14:17).

Бракът и проглеждането за другия

Ние живеем в общество, доминирано от нещастни хора. Сигурен съм, че ако тази планета оцелее след всичките ни глупости, внуците ще ни питат: „Как сте издържали да сте толкова нещастни?”. За нас обаче това си е обичайно състояние. Свикнали сме с него, както гробарите привикват със смъртта и тя не им прави впечатление. Става част от живота им. Затова могат да се дават различни примери, но аз искам да се спра там, където темата е много чувствителна.

Спомням си, че когато плувахме в бурните води на пубертета, си говорехме за това, че един ден ще се оженим. Още тогава зрялата сигурност на бъдещото нещастно мислене се опитваше да се прокрадне в главите ни най-често в образа на по-отворени батковци. Един казваше: „Абе просто рано или късно ти идва времето и се прежалваш”. И аз се чудех какво има да се „прежалваш”? Да не те водят на заколение? Все едно, че правиш някакъв огромен компромис със себе си, защото така трябва – всички са се „прежалили” и ти да се „прежалиш”. А и да не ти натяква родата... Други казваха: „Ами трябва да се пробва. Живеете няколко години и ако си паснете – жените се, ако ли не – сменяш с друга”. Тази логика ме учудваше не по-малко. Казвах си: „Абе това да не е прахосмукачка. А и дори и да беше прахосмукачка, никой не би ти разрешил да я пробваш за няколко години, а след това да я върнеш. Все пак става дума за

е да вика към Христос: „Помилуй ме!“. Нищо не може да стане без Христос и чрез Него става всичко. Разбира се, ще се намерят хора, които да ни смърят. Да кажат, че това, което е съществувало някога, сега не може да бъде. Но ние, също както слепеца, трябва да продължим да викаме още по-високо: „Сине Давидов, помилуй ме!“ (Лук. 18:39). И тогава и на нас Христос ще каже: „Прогледай! Твоята вяра те спаси!“ (Лук. 18:42).

А какво ще види човек, когато прогледа с духовните си очи ли? Разбира се – Христос и ближните! Ще ги види не такива, каквито изглеждат те през очите на егоизма, а каквито ни ги показва вечният живот в Христа. Защото бракът не е просто погнус, както си мислят някои съвременни хора. Той е мистичен съюз между трима – Христос и двамата влюбени. И този съюз трябва да продължава във вечността.

Християнският брак не може да бъде полаган на страстна основа. Тук не става въпрос просто да се приберете, да имате деца и да се разбирате. Става дума за това двамата души да поускат да пребивават във вечността заедно. Не просто да живеят до дълбоки старини заедно, а връзката им тук да е начало на вечността. Разбирате ли какво казвам? Бракът е предвкусване на Рая. Дръзко е да се говори за Рая, но според мен в него човек ще изпитва насладата на любовта, като ще гледа лицето на Бога и лицето на ближния и това ще му носи неизказана радост. Бог е благословил човека още оттук да се готви за това и чрез брака. В него двамата души стават едно. Както са едно хората в Църквата. Стават едно в Христа, защото заедно гледат към Него. В това няма място за егоизъм. За да се случи, човек трябва да може да отгаде целия себе си на другия. Защото нашата вяра е и в това да носим кръста си след Христос. Тоест, ако искаме да сме християни, трябва да разбираме любовта като жертва. Ако човек иска да вкуси от сладките плодове на Възкресението, трябва да е положил и Кръстната саможертва в живота си.

Ние често харесваме себе си и не виждаме останалите. Но когато успеем да ги видим, ще разберем, че те са Божий образ и подобие, а не трябва да бъдат наш образ и подобие. Ние често имаме тиранични претенции към другите и сме твърде снизходителни към себе си. А в житията на светците пише точно обратното – че са били твърде снизходителни към другите и много строги към себе си. Затова и са имали в сърцето си велика любов и сами са били обичани от всички. Ако не можем да бъдем светци, то нека поне претенциите към нас и другите бъдат еднакви.

Има и друго важно нещо. Понякога хората вярват в брака такъв, какъвто го представя Църквата. Но нямат достатъчно търпение да изчакаат Божията воля. Искат да получат всичко веднага. И понеже не им се чака, си „измислят“ някой партньор. Някак си го нагаждат за известно време към себе си, натоварват го с претенциите си, а после всичко се разпада. И тогава казват: „Той не е такъв, за какъвто се е представял“. А то всъщност той не е такъв, за какъвто ти си си го представял. Това е друг духовен парадокс. Понякога човек предпочита халюцинациите пред виждането на духовната реалност.

Любовта е Божи дар. Ако Бог иска – ще ти даде. Ние знаем, че Той иска. Той е благословил брака в Кана Галилейска и Сам е казал: „Не е добре за човека да бъде сам; да му сътворим помощник, нему подобен” (Бит. 2:18). Тоест Бог иска ние да имаме своя сродна душа. Някой, който не просто е подобен на нас, а става „една плът” заедно с нас. Но може и да има основателна причина да се баби или да не ти го дава. Трябва търпение. Ние живеем в едно време, в което хората непрекъснато искат всичко да им се случва веднага. Като в магазин за бързи закуски... А вместо това човек трябва да отдаде себе си на Христос със смирена молитва. Да кажеш на Бога с покаяние: „Аз сам няма да се оправя – Ти направи така, както искаш”. И Бог ще чуе смирената молитва. Бог не иска човекът да се мъчи, а да бъде щастлив. И чрез любовта да се издига към Него. Трябва и вяра. Вярата има и форма на доверие. Да знаеш, че Бог ти желае най-доброто много повече, отколкото ти сам си го желаеш. И че това, което Бог ти е приготвил, е много по-добро, отколкото дори можеш да си представиш. Затова трябва да се молим да бъде „Неговата воля”, а не да Му напращаме нашата. Тоест да не става така, както шеговито казвал св. Амвросий Оптински: „С уста – да бъде Твоята воля, а на дело – аз каквото кажа, моля”. Цял живот да мислим, не можем да измислим нещо толкова добро като това, което Бог ни е приготвил. Всичко, което Той дава в нашия живот, е повод за спасение. Бракът също трябва да бъде такова нещо – повод за спасение.

Затова и християнският брак е целомъдрен. И особено важно е човекът, който го желае, също да бъде целомъдрен. Търсейки своята половинка в живота, да си каже: „По-добре нищо да не преживея, отколкото да оскверня образа на любовта, който Бог е дал на човека”. Бог благославя целомъдрените. Като казвам целомъдрените, нямам предвид такива целомъдрени, които гледат на всички хора като на развратници. Има и такова псевдоцеломъдрие, изпълнено с осъждане. Говоря за целомъдрие не просто на тялото, но и на помислите, и на сърцето.

Християнският живот е щастлив. Днес хората в света имат толкова суетни удоволствия, но въпреки всичко са нещастни, защото нямат Извора на любовта – Христос. Ако искаме да получим вечната перспектива на любовта, трябва да се молим на дошлия при нас Бог най-вече да ни отърве от слепотата на егоизма. И тогава ще прогледнем за онова, което ще трябва да гледаме и в другия живот – Бога и ближните. И тази вяра ще ни спаси.

Тържеството на живота

Като се връщам назад в годините, с умиление си спомням за един професор, който ми преподаваше. Беше в първите години, които последваха след „избухването” на онова нещо, което сега малко маниерно наричат демокрация. Помнете – беше объркано време. Живее само на няколко спирки от Богословския факултет в София, но в друг план тогава се намирах сякаш на стотици километри от него. Учех една светска специалност. Понякога на човек са му нужни години, за да измине само няколко километра. Може да минава всеки ден покрай енорийския си храм и винаги да е еднакво отдалечен от него. Да не говорим, че не е изключено

да влезе, да излезе и пак да си остане далеч от същността на това, което се случва в храма. И така да продължи дълго... Казвам това, защото ми е ясно колко трудно е да израснеш в среда, която не знае нищо за Бога. Както всъщност е с повечето българи. За да преминеш това кратко в географски, но огромно в духовен смисъл пространство, са ти нужни две неща.

Първото е желание да си зададеш естествените за човека въпроси, свързани с Истината и смисъла на човешкото съществуване. И разбира се, упоритост да намериш отговорите им. Знаете ли как се справят повечето хора с толкова мъчителните за почти всеки млад човек въпроси? Много просто – спират да си ги задават. Затискат ги под купищата ежедневни задачи – работа, сметки, кариера и т.н. Е, листовете, на които тези най-важни питання са написани в сърцето, се показват понякога изпод купищата останали неща – например, когато отидеш на някое погребение... Поплакваш си и се питаш: „За какво беше всичко?...”, но след няколко дни се разминава и пак продължаваш постарому... Може би до следващата смърт... Други решават нещата радикално. Понеже не са способни да разберат живота, казват: „Няма смисъл”. Имат голямо самочувствие и не могат да кажат: „Объркан съм, не мога да разбера”, затова казват: „Няма Бог, няма абсолютна истина”.

Ходих веднъж на среща с едни петокласници (може и да бяха по-малки, не помня добре). И след часа ме спира момиченце и пита: „Отче, можете ли да говорите с Бога?”. „Разбира се, милчка – казвам – всеки може. Разговорът с Бог се нарича молитва. И ти трябва да Му се молиш”. Тя се поколеба. „А можете ли – казва – да говорите с Него за моя баща? Той не вярва в Бога, казва че всичко е случайност. Разбирате ли?”. И ме погледна угрижено, изразявайки с детския си поглед цялата сериозност на проблема. Ядосах се. Помислих си: „Какъв човек?! Ето, аз съм дошъл и говоря на децата за вярата, за възкресението на Христа, за вечния живот. А може ли моя да застане и да им каже, че няма Бог, че всичко завършва със смърт, каквото и да правиш, каквото и да постигнеш – в крайна сметка – низ от случайности и смърт... И толкова... Може ли да им го каже в лицето?”. Пък... нищо чудно и да може да го направи. Така е лесно. Лесният път към ада. Защото да търсиш Истината е път, пълен с болка. С падания и ставания. С провали... Често много провали, на края на които обаче стоят отговорите.

И тук идваме до второто важно нещо – помощта. Всеки път е по-лек, когато има кой да ти подаде ръка. Професорът, за когото споменах в началото, беше един от тези помощници. Говореше ни за съвременна литература и за литературна критика. Но между другото каза и няколко неща, които са се запечатали в съзнанието ми. Изглежда, защото са ми се сторили по-важни от останалото. Казваше: „Пред вас стои предизвикателството да намерите Истината в почти невъзможния за дефиниране свят, който ние ви оставихме”... И още: „Учудвам се колко малко знаете вие – порасналите деца – за борбите, които ние цял живот водехме със злото, и колко страшни бяха те. Но си давам сметка, че може би това е вашето предимство. Така ще можете да започнете начисто”. Т.е. стимулираше ни да търсим Истината, да я търсим там, където е чистотата на сърцето, и да сме готови да страдаме за нея. Разбрах тези гуми с течение

на времето, а не веднага. Като повечето хора на тази възраст се мислех за голямата работа. Една похвала да ти направят и съвсем се вземаш на сериозно. Казваш си: „Така е с нас, творците...” или „Прави са за големите неща, които ще сътворят”... Големи неща – глупости. Всичко голямо е от Бога, а ние сме нищо. Но като си незрял, те обхваща гордост. А вследствие на гордостта – самота. Затова внимавайте да не прекалите с похвалите към гецага. Светът е госта-тъчно самотно място и без това. Вместо ласкателства е нужна помощ. Ласка-тели много, а помощниците малко...

Всички ние, които сме познали Господа – служителите на светия олтар, т.нар. „богослови”, сме призвани да сме такива помощници. И когато спрем да бъдем такива, Бог изпраща някакви други хора да вършат делата Му – например про-фесори по литература. Защото казва Господ: „Ако тия млъкнат, камъните ще завикат” (Лук. 19:40). И много често реално така и става. Помните ли как о. Серафим Роуз търсел Бога, търсел Истината къде ли не – във философии, рели-гии. И все не я намирал. Накрая достигнал до такова отчаяние, че хем отричал Бога, хем крещал от болка към Него. Справял се, като слушал една кантата на Бах. Отново и отново. И в нея намирал някаква утеха. Така и ние слушахме музика. Разбира се, такава, която би ужасила духовен аристократ като о. Сера-фим. Един познат казваше: „Ти слушаш такава музика, че или трябва да си вадиш стружки от ушите, или да изпаднеш в депресия”. Нещо като търсене на Бога пипнешком...

Най-важното е обаче, че не само ние търсим Бога, но много по-напред Той ни е потърсил. Търси ни, откакто Адам съгреши и се скри от Него. „Агаме, где си?” – му казал (Бит. 3:9). Потърсил ни е, като се е въплътил. Станал е като нас, за да Го познаем по-добре. Потърсил ни е до смърт, разпънал се е вместо нас, взел е нашата болка, нашата смърт и е възкръснал, побеждавайки завинаги всяка болка, всяка смърт. И ни търси и досега: „Ето, стоя пред вратата и хлопам: ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене” (Откр. 3:20). Ако човек е искрен търсач, той не може да не стигне до Истината, защото тя не е факт, нито представа, а Личност, Която сама ти се разкрива. Бог желае нашето вразумяване, реализирането на нашите търсения – „Искайте, и ще ви се даде; търсете, и ще намерите; хлопайте, и ще ви се отвори; защото всякой, който иска, получава, и който търси, намира, и на тогоз, който хлопа, ще се отвори.” (Мат. 7:7-8). Когато о. Серафим открил Православието, казал простичко: „Христос е по-добър от Бах”. Несравнимо по-добър. Както ап. Натанаил, който отначало не повярвал, а после казал: „Рази! Ти Си Син Божий, Ти си Царят Израилев” (Иоан. 1:49). И човек разбира, че цялата болка си е струвала. Хиляди пъти си е струвала. И не само си е струвала, но е била и необходима.

Но о. Серафим казва и още нещо важно – че трябва много усилия да намериш Истината, но още повече усилия са нужни, за да я задържиш. Особено в един свят, където всичко е много повече въпрос на приказки, отколкото на живот и смърт. В едно време, което все повече се връща към въпроса на Пилат Понтий-ски: „Що е истина?” (Иоан. 18:38). В смисъл на „Какво толкова има в Истината?”

или „Как може да ти пука за Истината?“. Неслучайно Господ казва, че който иска да върви след Него, трябва да се отрече от себе си, да вземе кръста си и да Го последва (Мат. 16:24). Ако си открил Христос, трябва да стигнеш до края с Него. Трябва да си готов да умреш заедно с Него, за да можеш да вкусиш и от Възкресението Му. Само този, който е готов да изгуби живота си, ще Го намери (Мат. 16:25). Тази готовност е много важна в днешното време на компромиси. Затова и владика Серафим Соболев ни предупреждава, че не трябва да нагаждаме Истината към нас, а да се нагаждаме ние към нея.

Веднъж едно момче ми каза: „Отче, не знам защо непрекъснато ми говореха, че трябва да приема православието? И сега, когато го приех, ми казват, че то не е единствената Истина, че има и други пътища. И че е важно да съм готин в най-общия смисъл на тази гума. Че аз си бях готин и преди да стана православен?“ (Всъщност момчето употреби гумата „пич“, а не „готин“, но аз се притесних да я напиша веднага, за да не изглеждам циничен.) Ето такива сме. Непрекъснато някой ни говори, че трябва да проповядваме на младите хора. И как ли не се опитваме да осъвременим проповедта, за да им се харесаме. Наскоро една жена ми прати линк с православен хевиметъл, изпълнен от монаси. (Не мога да се закълна, че са истински монаси, но поне на такива приличаха.) Видя ми се много глупаво. Добре, че тези неща ги гледат само православни и сме си свикнали вече... Защото това не може да обърне никого. Хората си имат хевиметъл и без нас. Тези, които търсят – търсят много повече. Търсят Христос. Вместо това ние им предлагаме някакъв сурогат на проповед. Като клоуни се опитваме да ги забавляваме. Хората не искат да бъдат забавлявани. Искат да чуят гуми за вечен живот. И като ги чуят, няма да искат да отидат никъде другде. Както станало с апостолите (Иоан. 6:68).

Сега е много модерно да се говори за любов. Една любов ни залива, не е работа. Чудиш се къде да се денеш от нея. Казваш на някого: „Ама нали знаеш, че еди-кои си проповядват лъжливо учение?“. И се почва: „Защо ги осъждаш? Ти нямаш любов! И те са християни! Какво мислиш, че само ти ще се спасиш ли?“. Отговаряш им: „Не бе, хора, просто това е въпрос на лъжа и истина. Това, което казват, не е вярно! Какво общо може да има между лъжата и истината, между верния и неверния?“ (II Кор. 6:14-15). А те пак: „Ти си талибан! Ти ги мразиш! Един християнин не може да мрази!“. Тук е мястото да кажа, че аз никого не мразя. Не мразя никой човек. Но лъжата и нейния баща мразя. И се надявам това никога да не се промени. Затова е важно да се четат житията на светиите. Те ни разказват за хора, които са имали любов, несравнимо по-голяма от нашата. И сега съзерцават лицето на проповядвания от тях Господ, за Когото са положили живота си. Положили са живота си за Истината, която са открили в Православната църква. На мнозина от тях са говорили същото, което се говори и днес. Но те не са направили компромис. И затова са се осветили. Очудотворили. Затова и първата Неделя на Великия пост е наречена Тържество на Православието. Има специален празник на тържеството на Истината над лъжата. Тържество на истинската любов към Бога и ближния над угодническата и самолюбива розова представа за любовта, която пробутва светът.

Има някои реплики, които не харесвам от малък. Една от тях е: „Светът е кръчма – да седнем на една маса”. За мен светът не е кръчма. И кръчмите не са място, където създавам социалните си контакти. Но колко лошо е, че тази мисъл вече се прилага не само по отношение на светския ни живот, но и на духовния. Все повече ни се напраща, че щем не щем – трябва да седнем на една маса, защото гумата еретик вече не е политически коректна, защото не е готино (пичовско) да наричаш някого така. Има няколко важни неща обаче, които никога не трябва да забравяме. Църквата не е кръчма. Светият Престол не е тезгях, на който се сервира вино и топла питка за мезе. Тя е дом Божи, в който се извършва Тайната вечеря на Господа и това, което стои на светия Престол, е Самото Пресвято Тяло и Самата Честна Кръв на нашия Господ Иисус Христос. И на тази Вечеря са поканени само верните. Защото не всички са верни, ако ще и да се наричат като нас християни. Между верни и неверни срещата може да се осъществява само в кръчмата. Но никога в Църквата! И ако някой казва обратното – греша.

Минаха двайсетина години. Но не мисля, че нещата са се променили. Не мисля, че сме създали благочестива среда. И сега има млади хора, които търсят Истината в невъзможния за дефиниране свят, който сме им създали. И не знаят за нашите битки, които водихме със злото. Но тук, за разлика от моя професор, мога да попитам: а водихме ли ги наистина? И какво имаме да им кажем на тези млади хора? Защо те трябва да гоидат в православието? Защо ги викаме тук? Защо казваме на едни пораснали деца, които все още са бунтари, че трябва да вкусят от Православното учение? Единственият правилен отговор е, че ги викаме, защото тук, при нас, е Онзи, който е Пътят и Истината и Животът (Иоан. 14:6). Защото Го познаваме и знаем, че Той е тук, сред нас. Различаваме Го от безбройните ментета, които са дошли в Негово име (Лук. 21:8). И че ако искат да си останат бунтари, няма нищо по-бунтарско от това да си опазиш Истината. Има ли по-трогателни разкази за мъжество, за юнашка борба с логиката на този зъл свят от тези за живота на свети Атанасий Велики, свети Василий Велики, свети Григорий Богослов, свети Йоан Златоуст, свети Максим Исповедник, свети Теодор Студит, свети Йоан Дамаскин и другите.

Когато викаме младите хора, ние не ги викаме при нас, защото сме готини (пичове). Викаме ги в компанията на тия велики, истински мъже. На тези големи победители, на тези земни ангели и небесни човеци. И такива приятели Христови има и досега. Например о. Серафим Роуз. Неслучайно Бог даде архиепископ Серафим Соболев да отиде при Господа точно в този ден – в деня на Тържеството на православието, за да го нареди в лика на големите пазители на Христовото благовестие. И го удостои с гара на чудотворството. Тогава, когато ми беше най-трудно, когато падах в борбата си в търсенето на Истината, аз ходех на гроба на владика Серафим и той извършваше чудни неща, за да ме удържи на повърхността. И това е нормално. Нали се беше явил на едно от своите духовни чеда и му беше казал: „Защо плачеш? Аз не съм умрял, аз съм жив!”. Ето към това викаме сега младите хора. Да бъдат не мъртви, а живи! Тържеството на православието е тържество на Живота над смъртта!

За гуховната проказа

Спомням си едно предаване за поезия, което гледах преди госта години. Там прочетоха едно от най-потресаващите неща, които съм чувал. Става гума за стихотворение на известен и сега поет, посветено на Лазар. В първия момент можеше да си помислиш, че става гума за Христовия приятел – възкресения четверодневен Лазар. Но всъщност ставаше гума за груз човек – лъже-Лазар, измислен от поета. Един Лазар, който е противоположен на описания в Евангелието. На този лъже-Лазар Христос Му казва в стихотворението: „Стани, Лазаре!”, но той не иска да стане. Не иска да гиша. Не иска нищо. Излиза от пръстта, за да похули Христос и да Му каже: „Не съм те молил! Не те познавам!”. Умишлено не споменавам автора, за да не му правя реклама. Но си спомням как ме вцепени това стихотворение в първия момент. Усещането от казаното беше толкова отвратително, че първоначално дори не можах да изкажа възмущение от това лъжеевангелие в съвременна поетична форма.

Сещам се за този чудовищен образ понякога и сега. Как е възможно някой да предпочита смъртта пред живота? Земята пред Небето? Себе си пред Христос? Това е ужасяващ избор. Но ако се възгледаме сериозно в културата, която ни заобикаля, тя е именно такава – претенциозно умираща. Умираща в рими, нахална, графоманска. Умираща по телевизията на живо (освен ако няма някой интересен мач, тогава се излъчва на запис в полувремето).

В Евангелието се разказва за десет прокажени и за тяхната среща с Христос (Лук. 17:12-19). За да направим какъвто и да е извод от този разказ, най-напред трябва да кажем, че тези хора знаели за своята болест и искали да се излекуват от нея. На пръв поглед това изглежда съвсем очевидно, но в гуховен план далеч не е така. Телесно болният усеща физическа болка, вижда пораженията по тялото си и търси помощ. С гуховните болести е различно. Човек може и да заглуши съвестта си и да остави на греха – тази гуховна проказа – да го превземе напълно и да е доволен от това. Може да се харесва такъв, какъвто е – гуховно прокажен. Така, както поетичният лъже-Лазар се харесва мъртъв, а не жив.

Духовната проказа на греха е полепнала по стените на всичко, което създадохме през последните години, и неумолимо сее заразата на своята безнадеждност. Общество, в което сякаш, че не е останало място за Христос. И Той негласно е помолен да напусне. Общество, ръководено от хора, обзети от ненаситна жажда за пари, власт и известност, готови на всякакви интриги заради тях, дори и на убийство. Общество, където мамонът е на почит. Където основната свобода е похотта на плътта. И колкото по-извратена става тази похот, толкова по-освободен бива наричан такъв човек. Където децата от малки са учени да бъдат егоисти. Учени не просто на гуми, а чрез брилянтния пример на възрастните. Където повечето работодатели са забравили, че хората, които се трудят на техните ниви, са човешки същества с достойнство, а не обекти, които да стъпчеш, премажеш, унижиш, използваш. Общество, което гледа с равнодушни очи страшната бедност. Където сиромашът понякога живее нечовешки живот. Общество, в което уважението към старостта няма никакво място, също как-

то и уважението към младостта. Разликата обаче е в това, че младостта все още има изход и тя бяга от нашата гържава, от нас самите. Както се бяга от прокажен. И общува с нас само отдалеч. Дали там, където е отишла, е по-добре, е друг въпрос. Достатъчно е да разберем защо не е при нас. Такова общество няма нужда от беседа за Бога, от разкази за светците. Те отдавна са заменени от медиите с врачки и шамани и описания на фолклорни безсмислици.

Разбира се, грехът носи болка, а благочестието радост. Това няма как да се промени. Въпросът е как бягаме от болката, причинена от греха. Един от най-показателните отговори, които дава нашето общество, излезе от устата на една министърка, която каза, че като вижда проблемите, се „гозира“ за тях, защото не винаги ѝ остава време за медитация. Тоест, или си затваряш очите за чуждата болка, или се втурваш в обятията на духовното нищо. Там, където няма добро и зло. Където е самата смърт. Също както лъже-Лазаря, който отказва живота на Христос и остава в смъртна медитация.

Изцерението на нашите духовни болки трябва да започне сега, докато все още осъзнаваме духовната си прокаженост. Защото и на нас Господ казва: „Зная твоите дела; носиш име, че си жив, а си мъртъв. Буген бъди и укрепявай останалото, което е на умиране; защото не намерих делата ти свършени пред Моя Бог. Помни, прочее, как си приел и чул, и пази, и се покай” (Откр. 3:1-3). Слава Богу, колкото и да Го пъдим, Христос не си е отишъл от нас. Той стои и чака нашето покаяние. Нашето желание за живот. Очаква като десетте прокажени да извикаме към Него отдалеч с висок глас: „Иисусе Наставниче, помилуй ни!” (Лук. 17:13). Отдалеч, защото именно духовно сме се отдалечили от Него. И с висок глас, защото силно викат тези, които изпитват голяма болка. Голямата болка, която духовната проказа на греха ни е причинила. Високо вика и още този, който най-после се е събудил от мъртвешкия си сън и се е оказал в реалността. А трябва да се обърнем към Него с „Наставниче” като към Единствен, Който притежава познанието за победа над смъртта. Който Единствен различава истината от лъжата. И най-накрая, трябва да кажем: „Помилуй ни”, както само прокажените и умиращи могат да искат милост, знаейки, че ако Господарят на живота ги отмине, за тях вече няма надежда.

Забележително е, че Христос казва на прокажените: „Идете, покажете се на свещениците” (Лук. 17:14). Ето какъв път на изцерение им дава Той. И онези прокажени не Му казват, както ние бихме казали: „При тези ли свещеници ни пращаш? Ама те са недостойни. С лъскави коли, нечестиви по живот, слабо образовани и т.н.”. Да, свещениците от онова време наистина са недостойни. Те гори по-късно участват в разпъването на Христос. Но Той в този момент не ги осъжда, а изпраща при тях изцерените прокажени, за да видят старозаветните свещеници славата Му и да повярват. Колко повече е валиден призивът да отидем при свещениците сега, във времето на Новозаветната църква, когато те имат благодат, дадена им от Христос, да връзват и развързват грехове (Мат. 18:18). Ние, сегашните свещеници, може също да сме недостойни. Може гори да хулим Христос понякога с делата си. Но благодатта на Тайнствата оживотворява и въпреки нашето недостойнство. А Бог знае колко страшен ще

бъде Съдът над нечестивите служители на светия олтар. За нас тук е важно да разберем, че прокажените послушали Христос и като отивали – очистили се (Лук. 17:14).

„А един от тях, като видя, че е изцерен, върна се, прославяйки Бога с висок глас, и падна ничком пред нозете Му, като Му благодареше: и той беше самарянин. Тогава Иисус продума и рече: Нали десетимата се очистиха? А де са деветте? Как не се намериха и други да се върнат, за да въздадат Богу слава, освен тоя другородец? И му рече: Стани, иди си: твоята вяра те спаси” (Лука 17:15-19). Този, който се е върнал, е образ на нашето пълно изцерение. Защото не е достатъчно просто да не вършиш греха. Трябва да измениш живота си в добродетел. И то не каква да е добродетел, а Евангелска добродетел. Добродетел, която е подчинена на славословието на Бога. Нормалното общение на човка с Бога се изразява в благодарност и славословие. И това общение преминава във вечността.

Как може нашето общество да благодари на Този, Който Единствен може да го изцери? Като от общество, покланящо се в нозете на греха, падне ничком пред Христос и се превърне в жив участник в Христовото общество, наречено Църква. В участник в Божествената Евхаристия. „Какво да въздам Господу за всичките Му благодеяния към мене? Чашата на спасението ще приема и името Господне ще призова” (Пс. 115:3-4). Чашата с Тялото и Кръвта на Господа наистина е спасителна и когато човек пие от нея, разбира гумите на Христос: „Твоята вяра те спаси”. Вяра, послушна на Христос и на Неговото Откровение, а не измислена и самолюбва.

И тъй, спасението от ужасната действителност, в която живеем, има само един източник – Христос. Той стои и чака да пожелаем живота, а не смъртта, здравето, а не болестта, Царството Божие, а не духовното нищо. Все още не е късно. Когато свети Макарий Велики бил на смъртния си одър, неговите ученици го помолили да им каже последни спасителни гуми. И той им казал: „Да заплачем, братя”. И всички заплакали. Тези гуми важат и за нас. Защото само плачещите за греховете си ще намерят утеха от Бога (Мат. 5:4).

Прот. Николай Нешков е предстоятел на храма „Свети Николаї Чудотворец“. Завършил е Софийската духовна академия (впоследствие Богословски факултут на СУ „Св. Климент Охридски“). Редовен докторант към катедра “Теория и История на Културата”, ФФ, СУ “Св. Климент Охридски”.

Прот. Николай Нешков

СЪРЦЕТО Е АЛХИМИК

Няма как да докаже почтеността на заниманията си. Иска да знае съставките на живота и смъртта; те са огън или вакуум и гумите за тях, олово с надежда за злато. Списъкът им съдържа сътвореното и грехопадналото. Останалото е вяра.

Затова сърцето *трябваше* да приветства злато, когато то дойде.

Да види как преумножава тайната си, преди да си отиде. Да бъде като заселник, немеещ пред огъня, опустошаващ убежището, което не е дом.

Самотата му се пръсна като нагорещено стъкло пред тайната на злато. Страхът му се извърна наполовина – той никога не среща погледите ни – и оголи корена си в него, в сърцето.

Но не и края си.

Него – не, а злато, което го разкри, трябваше да се приветства.

Слабостта на сърцето избуя и скри оголената му глава от смазващия пек на лъжеслънцето. И пак – злато трябваше да се приветства, защото *някак си* мракът му роди прохлада. Такава е наградата на нищите духом, която никога не разбира, както и самите тях.

Дързостта му се отдръпна като отлив и тогава то, крайморски жител, засъбира даровете на живота си, покрити досега от безнадежността на онзи прилив най-дълбок там, на пясъка на съществуването. Написаното върху пясък между две вълни – то побеждава съмненията на сърцето и този дар то търси и събира. Написаното върху пясък е неповторимо като надежда. Камъните винаги надписва някой друг, пясъкът – пазител на вековни символи го следваща вълна, очаква *мен*. В надписите върху камъни има недоизказаност, в която върлуват чужди копнежи. Затова и се преструват, че отклоняват буйните реки на бъдещето и нехаят за поточето на настоящето, в което има тресчица с носна кърпа за платно, която да ме отведе до грузия бряг, до който спокойно мога да прекрача, но не искам... А всъщност те извират, за да не пресъхне онова море, вълните на което отмиват

писаното върху пясъка от мен. Кой казва, че надеждата е презокеански кораб?

След като върху водата може да се ходи, то може да ѝ бъде поверено и написаното върху пясък.

„Понеже видимото е временно, а невидимото – вечно” (2 Кор. 4:18).

Бедността не може да си позволи нищо златно, гори и среда. Затова е християнска участ.

„... ако си Син Божий, кажи тия камъни да станат на хлябове” (Мат. 4:3). Защо? Те и така са насъщни. Достатъчно е да присъстват в свят, в който Бог говори на човека. Ако станат на хлябове, ще се смаят.

„... ако не се обърнете и не станете като деца...” (Мат. 18:3). Защо тези гуми са поверени на Църквата? Поетите с право претендират за тях. Защото освен децата единствено Църквата е безропотна както към влизащите, така и към излизащите. Без това всички сме изгубени.

Чуждата свобода плаши. Тя е кошмарът на всяко близко бъдеще. Тя е непрозрачност в самата свобода. Чуждата свобода няма да се разлее, когато съдът, който я съдържа, неминуемо се счупи. Не той а Ръката, от която и капка не се излива, я пази.

Заради чуждата свобода не сме прозирни, а бледи.

Всички вярват, че има причина за тази свобода. И аз вярвам, но причините се разпадат, когато си спомня за нея.

Има обаче и друго – тя се грижи да бъдем препъвани в неведом миг. А човек си спомня единствено дните, за които не е подготвен. Кое ни спира да благодарим?

По някакъв изумителен начин не сме сами, но не сме и наблюдавани. Самотата е, когато си наблюдаван, но никой не присъства.

Искам да обичам, искам да бъда обичан. Но нека първото е в града, а второто – в пустинята.

Следпразничната градска тъга е свидетелство за непостигнато примирие с пустинята. Затова празникът в града е начин да се скриеш, а празникът в пустинята – да се явиш.

В града всичко е за проган, в пустинята – нищо. Затова градът гони свидетелите, а пустинята ги приютява.

Градът брои храмовете, а пустинята – хората. Затова Правдата събаря камъните на храмовете в градовете и усъмнява хората в пустините. За да може да се лекува липсата на стремежи.

Градът и пустинята не са част нито от рая, нито от природата. Те са съсъд за човечност, който ни скрива или прославя.

Но имат нещо общо – правото и невъзможността да получиш хляб. Съмнението относно утехата. И онези в тях, които смятат за обречени, а не са.

Умората е форма на достойнство. Ако никои не я вижда.

Често признаците на живот рагват повече от самия живот. Това е тайната на бащата на Блудния син.

Когато си обичан, всяка тъга е мост. Възможно ли е другояче?

Свито сърце – голяма слепота. Вместо да се бори със света, то решава да го накаже с обвиненията си. Наивно сърце – не знае, че светът се бои от груго. От изповеди.

„... защото Твое е царството, и силата и славата” (Мат. 6:13). Нищетата, слабостта и позорът са наши. Идваме, за да слееш Твое с нашето. Не от това ли бягат всички? Но Ти отдели за миг радостта, която имаме от щастieto, което искаме. Заради този миг идваме. Смъртните ни болести не Те плашат. Дребните ни падения Те карат да срутиш света ни. Стремим се към ясен живот,

но болката и надеждата от присъствието Ти ни учат, че неяснотата от тях е по-важна. В яснотата злото е чест приятел. В тайната – никога.

Всички духовни прозрения са нищо пред изкуплението на едно-единствено човешко тяло.

На Месията от апокрифите му е тясно сред хората. Пътят му е осеян с победи над човешката обикновеност. Единственият възможен декор за чудесата му е нашата жалкост. Нека никога не забравяме, че са вярвали и вярват в него.

Гробищната пръст е прозрачна, а ежедневието – божествено. Така твърди верността. Точно защото се занимава единствено с трудни неща. Ако любовта пропусне и една-единствена крачка, верността ще я направи. Верността единствена може да повелява някоя секунда да настъпи или да не настъпи. Да, любовта може всичко. Но все трябва да мине *отнякъде*.

Праведността, ако е честна, не е постигане на съвършенство, а е преодоляване на умората.

Вдъхновението е метеж спрямо волята.

Светци или грешници – все гледаме да си изцапаме ръцете с независимост.

Тялото не е тъмница, а окоп за душата. Ивица разкопана пръст, от която тя може да надзърта, без да бъде убита.

Надежда и оптимизъм – монета в прахта рагва повече от сто пуснати хвърчила.

Позволено ни е да затваряме кръгове единствено ако се връщаме към неправо-
тата си. Покаянието може да понесе тази тайна.

Видях в храма двама разведени съпрузи да се причастяват и се удивих. Смя ли
да разсъждавам кога са едно, дали са едно...

Завършва денят на сърцето-алхимик, то смесваше непозволените съставки на
невидими стремежи и не се учеше от никого.

Детето и майка му се смеят в съседната стая; денят свърши, или не – сам се
умори от тях и с благодарност подари им вечер. Така отива си животът от
телата – благодарно уморявайки се във вечерта на нечий смях, който няма да
запомнят, но не ще и отменят.

Остава някой, за да види този край. Детето и майка му ще се смеят в съсед-
ната стая на всеки тукашен живот, докато умората не се обърне в прах, а пък
надеждата – в умора.

Онази, която никога не вярва в ненужното и така смиряващо прилича на любов.

МЕДИЕН ОБЗОР: 2014, АПРИЛ – ЮНИ

Промените в битовия живот на католическите епископи в Америка, сближаването на религия и психиатрия, отхвърлянето на национализма в Англиканската църква и мястото на религията в програмите на радиото и телевизията – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

Краят на разточителството

Папа Франциск призовава за „бедна Църква, която е за бедните“, и очакванията към католическите духовници по места нарастват, пише *Ню Йорк Таймс*.¹ Вследствие на натиск от страна на местната католическа общност в края на март 2014 г. архиепископът на Атланта Уилтън Грегъри се отказва от новата си резиденция – внушително имение с площ от 6000 кв.м на стойност от 2,2 млн. долара. Архиепископът се извинява за плановете си и заявява: „Светът и Църквата вече са променени. Примерът на Светия отец и начинът, по който хората във всяка част на нашето общество реагират на неговото послание за нежна радост и безкористно състрадание, създават големи очаквания към всеки католик и дори към мнозина, които не са част от нашата общност“.

Това е само един от случаите, в които църковните общности по места реагират срещу форми на битово разточителство. Католиците от Нюарк например възразяват срещу планирано преустройство за половин милион долара на съботно-неделната резиденция на архиепископ Джон Майърс; в Ню Джърси протестират срещу новото имение с площ от 7000 кв.м на епископ Денис Съливан; в Западна Вирджиния не приемат „разточителните харчове“ на местни висши духовници; а папа Франциск вече прие оттеглянето на епископа на Лимбург след недоволство на местните католици във връзка с похарчени 31 млн. евро за преустройство на епископската резиденция и няколко църковни сгради в рамките на диоцеза.

Според Пол Велъли, един от биографите на Франциск, папата определено изпраща знак, че епископите трябва да живеят като обикновените вярващи, на които служат, а не да обитават дворци – особено ако става въпрос не за исторически сгради, а за нещо, което тепърва ще се строи. Много американски висши духовници обаче са се съобразявали с това дори преди избирането на папа Франциск миналата година и дори имат голяма преднина по отношение на своите европейски колеги. Кардинал Шон О’Мейли, днешният най-близък американски

¹ „Bishops follow Pope’s example: Opulence is out“, <http://www.nytimes.com> (01.04.2014).

съветник на папата, започва да служи в Бостън, след като продава италианския дворец, който са обитавали неговите предшественици, и се нанася в съвсем обикновено катедрално жилище; архиепископ Чарлз Чепът от Филаделфия също продава имението на предшествениците си и се нанася в малък апартамент в местната семинария, така постъпва и епископ Дейвид Зубик от Питсбърг.

Подобни спорове за битовия живот на местните църковни водачи показват една промяна в мисленето на Католическата църква в Америка, за която пищните и внушителни сгради някога са били израз на много трудно спечелено политическо и културно влияние. Просторните резиденции са характерни за североизточните региони на САЩ и за Средния запад, където католицизмът е бил особено силен преди около век. В днешни дни, когато католическите общности в южните и западните области на САЩ се разрастват, а епископските катедри там стават все по-влиятелни, чисто битовите страни на живота се уреждат в условията на една съвсем променена църковна култура, пише *Ню Йорк Таймс*.

Националистите и Англиканската църква

Англиканската църква забранява на служителите си да членуват в Британската национална партия и в Националния фронт, съобщава *Гардиън*.² Тези, които не се съобразят с разпореждането, ще бъдат наказани дисциплинарно, тъй като възгледите на двете организации са „нехристиянски по отношение на равнопоставеността на лица или групи с различен расов произход“. Вестникът припомня, че това е първият случай на забрана на членство в политическа партия в цялата история на англиканството, като още през 2012 г. Общият събор на епископите обявява за „неподобаващо и неприемливо“ членството на духовници в политически партии, които се противопоставят на църковния възглед за равнопоставеност на расите.

Партията на независимостта на Найджъл Фараж засега остава извън обхвата на това разпореждане, доколкото не е „открито расистка“ – нещо, което не може да се каже за основополагащите декларации на Националната партия и за Националния фронт. Разбира се, политическите ръководители на въпросните организации протестират. Според говорителя на Британската национална партия „всичко това е показателно за начина, по който Англиканската църква се политизира. Това, което е записано в Библията, за тези хора очевидно е второ-степенно по отношение на политически правилния възглед, към който те трябва да се придържат. Накъде изобщо отиват нещата? Забранено ли е вече членове на Националната партия да се погребват в църквите? Тъжно е да се наблюдава как Църквата се занимава с подобни неща“.

² „Church of England bans clergy from joining BNP or National Front“, <http://www.theguardian.com> (03.06.2014).

Алергични към религията

Според водещия Ед Стуртън от Радио 4 на Би Би Си медиите във Великобритания имат „сляпо петно“ в сферата на религията и това води до „катастрофални неразбирания на събития в страни със силни традиции във Вярата“, пише *Телеграф*.³ „След революцията в Египет ние слушахме интервюта със светските либерали в Каиро и се оказахме напълно изненадани от внезапния възход на „Мюсюлманското братство“. Никои честен журналист не може да гледа това, което се случва в Близкия изток – например в Сирия и Ирак – и да не си дава сметка, че ние продължаваме да подценяваме съществената роля на религията в този район“, смята Стуртън. Същото може да се каже и за „смайващото религиозно възраждане на Русия“, за което в британските медии не може да се прочете почти нищо. „Не става въпрос за това, че ние преднамерено не обръщаме внимание на такива теми. По-скоро идваме от култура, която разбира религията като вид ексцентризъм и това води до фатално неразбиране на нещата, които се случват.“ Британската „алергия към религията“ отива далеч отвъд новинарските блокове и оказва цялостно влияние на радиото и телевизията. На религиозните предавания обаче трябва да се гледа като на вид журналистически гръб; затова Стуртън призовава: „Извадете религията от гетото и признайте, че тя може да бъде предмет на телевизия, която е интересна и общодостъпна“.

Религия и психиатрия

Светската психиатрия и традиционната религия невинаги са съжителствали добре, пише *Икономист*.⁴ Според Зигмунд Фройд, основател на психоанализата, религията е просто невроза – нещо „детинско“ в най-лошия смисъл на думата; а според архиепископ Фултън Шийн, един от водещите американски католици на ХХ в., в цялата съвременна психология няма нищо за фрустрацията, страха и безпокойството, което да съперничи на написаното от автори като Августин или епископ Иеротей Влахос.

В днешни дни обаче тези отношения се променят и световите на психиатрията и религията постепенно започват да се сближават. Идеята за връзка между „духовността“ и „духовното здраве“ печели нарастваща популярност в Америка със създаването на институции като Центъра за духовност, душа и тяло към Колумбийския университет. Неговите цели предвиждат провеждането на изследвания „върху духовността като защитен механизъм срещу душевни заболявания и като източник на устойчивост в човешките взаимоотношения и в постигане-

³ „British media has ‘allergy to religion’, says BBC’s Ed Stourton”, <http://www.telegraph.co.uk> (10.06.2014).

⁴ „Religion and Psychiatry: Mixing soul medicine”, <http://www.economist.com> (30.05.2014).

то на смисъл и целесъобразност”. Според директора на института Лиза Милър тук „духовност” се разбира двустранно: като „лично отношение към една повисша сила”, но и по начин, „който е разбираем на езика на всеки клиничен психолог”. Първите резултати от работата на служителите на института съвсем скоро ще бъдат публикувани в *Духовността в клиничната практика* – ново научно списание, което се издава от Американската психологическа организация.

Икономист посочва няколко нови терапевтични метода, които се основават на свързването на религиозна практика и светска медицина. Най-популярна все още е „християнската консултация”, която се поощрява от някои църкви и изисква определено познаване на традиционни методи на психиатрията. Гретчън Смит например, която предлага тази услуга в Сиатъл, се моли заедно с пациентите си и се опитва да ги обърне към духовната страна на страданията им. Този подход е едновременно неприемлив за повечето светски психиатри и прекалено клиничен от гледна точка на религията. Съществува и „нютетическа консултация”, която е насочена към намирането на изцяло библейски решения на съответния проблем. Предлага се също и „пастирска терапия”, която разчита в по-голяма степен на традиционните терапевтични методи, но от гледна точка на всяка религиозно-философска традиция, която може да има отношение към дадения случай. Според Кристи Еплър, която е преподавател по психология в Католическия университет в Сиатъл, този подход по правило избягва религиозния догматизъм, но приема, че цялостното разбиране на личността на един човек предполага и правилно разбиране на неговата духовност и религиозна принадлежност.

Традиционната психиатрия обаче гледа на всичко това с повишено внимание и умерено недоверие. Така според Кенет Паргмънт, професор по психология в гържавния университет в Охайо, „за мнозина духовността и религията са ключов ресурс, който може да помогне в израстването. При други обаче те са източник на проблеми, които трябва да бъдат решени в името на душевното здраве и пълноценния живот”, обобщава *Икономист*.