communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

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

Редакция
София 1000, ул. „Неофит Рилски” 61
Тел./факс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org
главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев
водещ броя:
проф. дфн Калин Янакиев
редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман
оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров
разпространение:
Стефан Банков
печат:
Полиграфически комбинат – София
През 2016 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 дискусионни 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 дискусионна 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”, 2016
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 Пенко Скумов.

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА
година XV/2016/брой 9 (116)

съдържание

Интерконфесионален диалог 5

Съборност и първенство през първото хилядолетие: към едно общо разбиране в служба на единството на Църквата
Документ на Обединена международна комисия за богословски диалог между Римокатолическата и Православната църкви, Киети, 21 септември 2016 г.

Проблеми на православието 12

Съборност срещу геополитика – интервю на Смилен Марков с проф. Пол Гаврилюк

Отново песимистично за управлението на поместната ни църква Дилян Николчев

Християнство и истина 21

Йерархия и братство в ранновизантийския манастир Златина Иванова

Политическата теология и византийската философия Георги Каприев

Християнство и история 41

Кръщение на иноверни и инославни в практиката на БПЦ в миналото и днес Мария Шнитер

Християнство и философия 57

Към реабилитацията на добродетелта Макс Шелер

Форма на живеене. Философски етос и духовни упражнения Владимир Градев

Свидетелства 86

Дядо Назарий приземи гордия ми ум – *разказва един свещеник*

Християнство и литература 91

Ubi nihil vales. Гротескното тяло – Самюъл Бекет, Френсис Бейкън Антоанета Дончева

Нихилистичният свят без Бог на Агота Кристоф Рени Йотова

Медиен обзор 118

2016, юли – септември

Публикуваме тук документа на Обединената международна комисия за богословски диалог между Римокатолическата и Православната църкви, приет в град Киети (Италия), който се явява продължение и „кристализация" на съдържащото се в документ на подобна тема, приет преди няколко години в Равена (публикуван в бр. 24/1, 2008 г. на сп. *Християнство и култура*). Документът е продукт на постигнатия консенсус по въпроса за устройството на Църквата и първенството в нея на вселенско равнище през първото хилядолетие на християнската епоха. Участниците във форума декларират, че предстои по-трудният етап по съгласуване на позициите от периода, последвал разделянето на Църквата през второто хилядолетие. Под документа сложиха подписите си всички участници във форума – богослови и епископи на Католическата църква и на практически всички поместни автокефални православни църкви. С особено мнение документът е подписан от Грузинската православна църква. Руската православна църква също подписа документа от Киети. Единствената поместна православна църква, която не изпрати своя делегация на форума, бе Българската православна църква. Църковната ни общественост дори не бе информирана за подписването на този документ.

Християнство и култура

СЪБОРНОСТ И ПЪРВЕНСТВО ПРЕЗ ПЪРВОТО ХИЛЯДОЛЕТИЕ: КЪМ ЕДНО ОБЩО РАЗБИРАНЕ В СЛУЖБА НА ЕДИНСТВОТО НА ЦЪРКВАТА

Обединена международна комисия за богословски диалог между Римокатолическата и Православната църкви

Съборност и първенство през първото хилядолетие: към едно общо разбиране в служба на единството на Църквата

Киети, 21 септември 2016

„Което сме видели и чули, ви възвестяваме, за да имате и вие общение [koinonia] с нас; а нашето общение [koinonia] е с Отца и Неговия Син Иисуса Христа. И това ви пишем, за да бъде радостта ви пълна." (1 Иоан. 1:3-4)

1. Църковното общение изхожда директно от въплъщението на вечното Божие Слово, съгласно благоволението (*eudokia*) на Отца, чрез Светия Дух. Христос,

като дойде на земята, основа Църквата като Свое тяло (вж. 1 Кор. 12:12-27). Единството, което съществува между Лицата на Троицата, се отразява в общението (*koinonia*) между членовете на Църквата. По този начин, както утвърждава св. Максим Изповедник, Църквата е „образ" (*eikon*) на Светата Троица.[1] На Тайната Вечеря Иисус Христос отправи молитва към Отца си: „опази ги в Твоето име, тях, които си Ми дал, за да бъдат едно, както сме и Ние" (Иоан. 17:11). Това Троично единство е проявено в светата Евхаристия, в която Църквата моли Бог Отец чрез Иисуса Христа в Светия Дух.

2. От най-ранни времена едната Църква е съществувала като множество поместни църкви. Общението (*koinonia*) на Светия Дух (вж. 2 Кор 13:13) се живее както вътре във всяка местна църква, така и в отношенията между различните църкви като единство на многообразието. Под напътствието на Светия Дух (вж. Иоан. 16:13) Църквата е развила модели на ред и различни практики съгласно природата си като „народ, доведен в единение от единството на Отеца, Сина и Светия Дух".[2]

3. Съборността е фундаментално качество на Църквата като цяло. Както казва св. Иоан Златоуст: „Църква" означава събрание [*systema*] и събор [*synodos*]".[3] Понятието идва от думата „събор" (на гръцки *synodos,* на латински *concilium*), която означава преди всичко събрание на епископи под ръководството на Светия Дух за общо разглеждане и осъществяване на грижата за Църквата. В по-широк смисъл то реферира към активното участие на всички верни в живота и мисията на Църквата.

4. Понятието първенство се свързва с биването първи (*primus*, *protos*). В Църквата първенството принадлежи на нейния Глава – Иисус Христос, „начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство [*protevon*]" (1 Кол. 1:18). Християнската традиция ясно показва, че в съборния живот на Църквата на различни нива епископът е бивал приеман като „първи". Иисус Христос свърза това биване „първи" със служение (*diakonia*): „който иска да бъде пръв, нека бъде най-последен от всички и на всички слуга" (Марк. 9:35).

5. Във второто хилядолетие общението между Изтока и Запада беше разрушено. Много усилия бяха направени за възстановяване на общението между католици и православни, но те не постигнаха успех. Обединената международна комисия за богословски диалог между Римокатолическата и Православната църкви в настоящата си работа по преодоляване на богословските несъответствия разглежда и взаимоотношението между съборността и първенството в живота на Църквата. Различните разбирания за тези реалии са изиграли значителна роля в разделението между православни и католици. Следователно от съществено значение е да се търси едно общо разбиране за тези взаимосвързани, допълващи се и неразделни реалии.

---

[1] Св. Максим Изповедник, *Mystagogia* (PG 91, 663D).

[2] Св. Киприан, *De Orat. Dom*., 23 (PL 4, 536).

[3] Св. Иоан Златоуст, *Explicatio in Ps 149* (PG 55, 493).

6. За да се постигне това общо разбиране за примата и съборността, необходимо е да се размисли върху историята. Сам Бог се откровява в историята. Особено важно е да предприемем заедно едно богословско четене на историята на църковното богослужение, духовност, институции и канони, които винаги имат богословско измерение.

7. Историята на Църквата през първото хилядолетие е решаваща. Независимо от временните разломи християните от Изток и от Запад са живели в общение през това време и именно в този контекст са били конституирани съществените структури на Църквата. Взаимоотношението между съборност и първенство заема различни форми, които могат да дадат на православни и католици жизненоважно напътствие в усилията им да възстановят пълното общение днес.

Поместната църква

8. Едната свята, съборна (вселенска) и апостолска Църква, на която Христос е глава, присъства в евхаристийния синаксис на отделната поместна църква под нейния епископ. Той е онзи, който предстоятелства (*proestos*). В литургичния синаксис епископът прави видимо присъствието на Иисус Христос. В местната църква (т.е. диоцеза) множество верни и духовници са обединени един с друг под един епископ в Христа и са в общение с Него във всеки аспект на живота на Църквата и най-вече в служението на Евхаристията. Както учи св. Игнатий Антиохийски: „където е епископът, нека там да е целият народ, също както, където е Иисус Христос, там имаме вселенската църква [*katholike ekklesia*]”.[4] Всяка местна църква чества в общение с всички други местни църкви, които изповядват истинната вяра, и служи една и съща Евхаристия. Когато презвитерът предстоятелства на Евхаристията, местният епископ винаги бива споменаван като знак за единството на местната църква. В Евхаристията *proestos*-ът и общността са взаимозависими: общността не може да служи Евхаристията без *proestos*, а *proestos*-ът, на свой ред, трябва да служи с общност.

9. Тази взаимосвързаност между *proestos*-а или епископа и общността е конститутивен елемент на живота на местната църква. Заедно с духовенството, което се приобщава към неговото служение, местният епископ действа сред верните, които са Христовото паство, като гарант и служител на единството. В качеството си на приемник на апостолите той осъществява своята мисия на служение и любов, пастирствайки над своята общност и водейки я, като неин глава, към все по-дълбоко единение с Христа в истината, като същевременно поддържа апостолската вяра чрез проповед на Евангелието и служене на тайнствата.

10. Доколкото епископът е главата на своята местна църква, той представлява църквата си пред другите местни църкви и в общението на всички църкви. По същия начин епископът прави общението налично в своята собствена църква. Това е фундаментален принцип на съборността.

---

[4] **Св. Игнатий Богоносец, *Послание до Смирняните*, 8.**

Регионалното общение на църквите

11. Има обилни свидетелства, че епископите на ранната Църква са имали съзнание за това, че споделят отговорността за Църквата като цяло. Както казва св. Киприян: „Има само един епископат, но той е разпрострян сред хармоничния сонм на всички многобройни епископи".[5] Тази свързаност на единението е била изразявана в изискването поне трима епископи да участват в хиротонията (*cheirotonia*) на нов епископ[6]; била е също така очевидна в множеството събрания на епископите на събори и синоди за обсъждане на общите проблеми на доктрината (*dogma*, *didaskalia*) и практиката, както и в честата размяна на писма и визити.

12. Още през първите четири века са възникнали различни групи от диоцези в рамките на отделните региони. *Protos*-ът, първият измежду епископите на региона, е бил епископът на първата катедра, митрополията, и неговото служение на митрополит винаги е било свързвано с катедрата му. Вселенските събори дават известни прерогативи (*presbeia*, *pronomia*, *dikaia*) на митрополита – винаги в границите на съборността. Така например, макар Първият вселенски събор (Никея, 325) да изисква всички епископи на една провинция лично да участват или да дадат писмено съгласие за избирането и посвещаването на епископ – съборен акт *par excellence* – той атрибутира на митрополита валидацията (*kyros*) за избора на новия епископ.[7] Четвъртият вселенски събор (Халкидон, 451) отново отстоява правата (*dikaia*) на митрополита – настоявайки, че служението му е църковно, а не политическо[8] – също както и Седмият вселенски събор (Никея II, 787).[9]

13. 34-ти апостолски канон предлага канонично описание на взаимоотношенията между *protos*-а и останалите епископи във всеки регион: „Епископите на народа на една провинция или регион [*ethnos*] трябва да признаят онзи, който е пръв [*protos*] измежду тях, и да го смятат за техен глава [*kephale*], и да не вършат нищо важно без неговото съгласие [*gnome*]; всеки епископ може да върши само онова, което засяга неговия собствен диоцез [*paroikia*] и подчинените му територии. Но първият [*protos*] не може да върши нищо без съгласието на всички. Понеже по този начин ще възтържествува съгласието [*homonoia*] и Бог ще бъде

---

[5] Св. Киприан, *Ep.*55, 24, 2; вж. също, „episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur" (*De unitate*, 5).

[6] Първи вселенски събор (Никея, 325), канон 4: „За предпочитане е епископът да бъде утвърден от всички епископи на провинцията; но ако това се окаже трудно поради спешна нужда или заради разстоянието, което трябва да се премине, трябва да се съберат поне трима епископи; и като имат писменото съгласие на отсъстващите епископи, могат да пристъпят към посвещаването. Валидацията [*kyros*] на това, което се случва, пада върху митрополита епископ на всяка провинция". Вж. също Апостолски канон, 1: „Епископът трябва да бъде ръкоположен от двама или трима епископи".

[7] Първи вселенски събор (Никея, 325), канон 4; също канон 6: „Ако някой стане епископ без съгласието на митрополита, великият събор постановява, че това лице не е епископ".

[8] Четвърти вселенски събор (Никея, 325), канон 12: „А колкото до градове, които вече са били почетени с титлата митрополия от имперските писма, нека такива градове и епископите, които ги управляват, да се радват единствено на честта на титлата; сиреч нека същинските права на истинната [*kata aletheian*] митрополия да бъдат опазвани".

[9] Седмият вселенски събор (Никея II, 787), канон 11 дава на митрополитите правото да избират ковчежници за викарните им диоцези, ако епископите не ги осигурят.

хвален чрез Господа в Светия Дух".[10]

14. Институцията на митрополията е форма на регионално общение между местните църкви. Впоследствие се развиват други форми, а именно патриархатите, съдържащи няколко митрополии. И митрополитът и патриархът са били диоцезни епископи с пълна епископска власт в собствените си диоцези. По въпроси, свързани респективно с митрополиите и патриаршиите обаче, те е трябвало да действат в съгласие с останалите епископи. Този начин на действие е в самото основание на синодалните институции в тесния смисъл на думата, като тези на местния синод/събор на епископите. Тези събори са били свиквани и предстоятелствани от митрополита или патриарха. Той и всички епископи са действали във взаимно допълване и са били подотчетни на синода/събора.

Църквата на вселенско ниво

15. Между IV и VII век започва да бъде признаван редът (*taxis*) на петте патриаршески катедри, основан и санкциониран от вселенските събори, като първо място заема Римската катедра, упражнявайки първенство по чест (*presbeia tes times*), следвана от катедрите на Константинопол, Александрия, Антиохия и Иерусалим именно в този ред според каноническата традиция.[11]

16. На Запад приматът на Римската катедра бива разбиран, особено от IV век насетне, като тясно свързан с Петровата роля сред апостолите. Първенството на Римския епископ сред епископите постепенно започва да се интерпретира като прерогатива, която той има, защото е приемник на Петър, първия измежду апостолите.[12] Това разбиране не е било възприето на Изток, който е имал различна интерпретация на Писанието и Отците по този въпрос. Нашият диалог може да се върне към тази тема в бъдеще.

17. Когато нов патриарх е бивал избиран за една от петте катедри в taxis-а, нормалната практика е била той да изпрати писмо на останалите патриарси,

[10] Вж. Антиохийския събор (327), канон 9: „Подобава епископите във всяка провинция [*eparchia*] да се покоряват на епископа, който предстоятелства в митрополията".

[11] Вж. Първия вселенски събор (Никея, 325), канон 6: „Древните обичаи на Египет, Ливия и Пентаполис трябва да бъдат съблюдавани, съгласно които епископът на Александрия има власт над всички тези места, доколкото подобен обичай съществува и по отношение на епископа на Рим. По същия начин в Антиохия и в другите провинции прерогативите [*presbeia*] на църквите трябва да бъдат съхранени"; Втори вселенски събор (Константинопол, 381), канон 3: Нека епископът на Константинопол... има първенството по чест [*presbeia tes times*] след Римския епископ, защото това е Новият Рим"; Четвърти вселенски събор (Халкедон, 451), канон 28: „Отците правилно са предоставили прерогативи [*presbeia*] на катедрата на по-стария Рим, доколкото това е имперски град; и по същата причина стоте и петдесет най-верни епископи отдадоха равни прерогативи на пресвятата катедра на Новия Рим, като резонно отсъдиха, че градът, който е почетен с имперска власт и сенат и се радва на привилегии, равни на тези на стария имперски Рим, следва също да бъде издигнат до неговото ниво в църковните дела и да заеме второ място след него" (този канон никога не е бил приеман на Запад); Съборът *в Труло* (692), канон 36: „Като подновяваме постановленията на сто и петдесетте Отци, събрани в Богохранимия и имперски град, и онези на шестстотинте и тридесет, които се срещнаха в Халкедон, постановяваме, че Константинополската катедра трябва да има равни привилегии [*presbeia*] с катедрата на Стария Рим и трябва да бъде високо почитана в църковните въпроси като нея и трябва да бъде втора след нея. След Константинопол трябва да бъде наредена по чин катедрата на Александрия, после тази на Антиохия, а след това катедрата на Иерусалим".

[12] Вж. Иероним, *In Isaiam* 14, 53; Лъв, *Sermo* 96, 2-3.

с което да извести своя избор и да потвърди изповеданието на вярата. Подобни „писма на общение" изразяват в дълбочина каноничната връзка на общение между патриарсите. С включването на името на новия патриарх на отреденото място в диптихите на останалите църкви, четени по време на литургия, другите патриарси признават неговия избор. Taxis-ът на патриаршеските катедри има свой най-върховен изказ в честването на Евхаристията. Щом двама или повече патриарси се събират да служат Евхаристия, те застават според упоменатия taxis. Тази практика явява евхаристийния характер на тяхното общение.

18. От Първия вселенски събор (Никея 325) насетне вселенските събори са обсъдили и решили основни въпроси на вярата и каноничния ред в Църквата. Макар Римският епископ да не е присъствал лично на нито един от тези събори, при всеки един случай той или е бил представен от свои легати, или се е съгласявал със заключенията на събора *post factum*. Църковното разбиране на критериите за приемане на един събор за вселенски са се развили в течение на първото хилядолетие. Например, принуден от историческите обстоятелства, Седмият вселенски събор (Никея II, 787) е дал детайлно описание на критериите, както са били разбирани тогава: съгласието (*symphonia*) на главите на църквите, съдействието (*synergeia*) на Римския епископ и съгласието на останалите патриарси (*symphronountes*). Вселенският събор трябва да има свой собствен номер в поредицата на вселенските събори и учението му трябва да бъде в съгласие с това на предишните.[13] Приемането от страна на Църквата като цяло винаги е било пределният критерий за вселенскостта на един събор.

19. През вековете многократно е било апелирано към Римския епископ – включително от Изток – по дисциплинарни въпроси, като например низвержението на епископ. На Сардикийския събор (343) е направен опит да се установят правила за подобна процедура.[14] Сердика е била приета на събора *в Труло* (692).[15] Каноните от Сердика са определяли, че епископ, който е осъден, може да апелира към Римския епископ и че последният, ако сметне за подходящо, може да нареди повторен процес, който да бъде осъществен от епископите от съседната на въпросния епископ провинция. Апели относно дисциплинарни въпроси са били отправяни и до Константинополската катедра[16], както и до други катедри. Подобни апели към големите катедри винаги са били третирани по синодален/съборен принцип. Апелите от Изток към Римския епископ са изразявали общението на Църквата, но епископът на Рим не е упражнявал канонически авторитет над църквите на Изтока.

---

[13] Вж. Седми вселенски събор (Никея II, 787): J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, 208D-209C.

[14] Вж. Сардикийски събор (343), канони 3 и 5.

[15] Вж. Съборът *в Труло*, канон 2. По същия начин Фотиевият събор от 861 г. приема каноните от Сердика като такива, които признават, че Римският епископ им право на касация при случаи, вече решавани съдебно в Константинопол.

[16] Вж. Четвърти вселенски събор (Халкедон, 451), канони 9 и 17.

Заключение

20. През първото хилядолетие Църквата на Изток и на Запад е била единна в съхраняването на апостолската вяра и поддържането на апостолското приемство на епископите, като е развила структури на съборност, неразделно свързани с първенството, както и разбиране за авторитета като служение (*diakonia*) на любов. Макар единството на Изтока и Запада понякога да е било нарушавано, епископите на Изток и на Запад са имали съзнание за принадлежността си към едната Църква.

21. Общото наследство от богословски принципи, канонични предписания и литургически практики от първото хилядолетие конституира необходимото място на позоваване и мощен източник на вдъхновение както за католици, така и за православни в техния стремеж да изцелят в началото на третото хилядолетие раната на разделението си. На основание на това общо наследство и двете страни трябва да изследват как приматът, съборността/синодалността и взаимовръзката между тях могат да бъдат възприемани и упражнявани днес и в бъдеще.

Превод от английски: Слава Янакиева

Пол Гаврилюк е Aquinas професор по теология и философия в университета Св. Тома, Минесота. Роден е в Киев, завършил физика в Московския институт за физика и технологии (1993). Един от първите учени от бившия СССР, докторирали в САЩ в областта на теологията. Доктор по патристика на Южния методистки университет в Далас, Тексас (2001). Православен богослов и историк, автор на голям брой статии и студии, както и на монографиите: *Георги Флоровски и Руския религиозен ренесанс* (2013) и *Страданието на безстрастния Бог: диалектика на патристичната мисъл* (2004). Изследователските му интереси обхващат гръцката патристика, съвременната руска богословска мисъл, философията на религията, литургиката и икуменическото движение. Изнася лекции в Харвардското училище по богословие, Папския университет св. Тома, Украинския католически университет и др.

СЪБОРНОСТ СРЕЩУ ГЕОПОЛИТИКА

Интервю на Смилен Марков с проф. Пол Гаврилюк

Уважаеми професор Гаврилюк, Светият и велик събор на Православната църква най-после бе свикан. Мнозина православни християни считат, че фактът на провеждането му е много по-съществен от самите решения. Съгласен ли сте?

И за мен Съборът е събитие, което ни приближава до вселенското единство. На теория православното богословие приема съборността като ръководен принцип; сега имахме възможност да упражним съборността в реалния живот. Общият дух на Събора изразяваше искрен стремеж да вървим към взаимно разбиране, да сравним културните и богословски лещи, с които гледаме света, и да се обърнем към трудните въпроси честно и открито.

Вие бяхте част от екип сътрудници на Вселенската патриаршия, сформиран специално за Събора. Бихте ли ни казали повече за вашата работа?

Моята длъжност беше „външен кореспондент на пресофиса на Вселенската патриаршия". Задачата ми беше да отразявам случващото се на Събора за различни медии и да консултирам Патриаршията по международни въпроси. Работата ни се състоеше във всекидневно обобщаване на информацията за дискусиите на Събора, анализ на тази информация и обнародване на прессъобщения.

Сред православните християни от САЩ съборното въодушевление като че ли е най-силно. Тук в Крит видяхме мнозина доброволци от САЩ. Чух един американец да казва, че Съборът е отговор на негови съкровени молитви. От европейска страна обаче сякаш преобладаваше съборен скептицизъм. Имате ли обяснение за това?

Наистина от 2014 г. нататък православни богослови в САЩ, представящи различни юрисдикции, се събират, за да обсъждат дневния ред на Събора. Не забравяйте, че ние в САЩ болезнено понасяме последиците от етническите разделения сред православните църкви, представени от различните юрисдикции. Не мога да говоря от името на европейските си колеги. Мога само да кажа, че позицията на изчакващия и на скептика е най-лесната. Съборният процес никога не е бил съвършен, дори в т.нар. Златен век на светоотеческата литература, четвърти век, съборният процес винаги е бил твърде размирен. Когато си въвлечен в църковната политика, не е трудно да изпаднеш в цинизъм или малодушие, но всеки от нас трябва да помни, че Бог е избрал да действа чрез крайно несъвършени съсъди, като започнем от избраничеството на Израил и стигнем до нашата епоха.

Как бихте оценили резултатите от Събора? Кое е най-важното решение?

Най-важният резултат е потвърждаването на нашата всеправославна отговорност за християнско единство и осъждането на сектантството и фундаментализма, представящи се за „чисто православие". Много ме зарадва и пастирската и мисионерска заявка на Посланието на Събора.

Нерядко чуваме православни християни да се съмняват в необходимостта от свикване на Всеправославен събор. Как бихте им отговорили?

Православната църква изповядва, че тя е Църквата от Символа на вярата – Едната, Свята, Съборна и Апостолска. Без Събора ние сме хлабава конфедерация от национални църкви. Освен евхаристийно подпечатано, нашето единство трябва да бъде живяно по съборен начин.

Как тълкувате политиката на Руската църква? Тази юрисдикция бе много активна при обсъждане на дневния ред и правилата на Светия и велик събор – с явното намерение да повлияе върху решенията. Но в последния момент тя реши да не отиде на Събора, пропускайки възможността гласът ѝ да бъде чут на най-високата църковна среща? Това изглежда като самопричинен провал...

Съборът е главното средство за преодоляване на геополитиката. Той беше възможност за всички автокефални църкви и техните предстоятели да допринесат за възраждане на православието в XXI в. Интересите, които се изправиха срещу Събора, бяха в голяма степен геополитически. Московската патриаршия бе разтерзана между необходимостта да участва, за да окаже влияние върху решенията, и желанието да саботира Събора заради страх, че някои от геополи-

тическите ѝ планове – най-вече запазването на Украйна на всяка цена – може да бъдат осуетени. Руската църква обаче направи злополучна грешка, пропускайки възможността да се утвърди като морален лидер. Вместо това Московската патриаршия още веднъж демонстрира, че е подчинена на руската държава и по-специално на президента Путин.

Как според вас позицията на Българската православна църква отекна във вселенското православие?

БПЦ първа обяви решението си за неучастие в Събора. Това стана по инструкции от Москва. БПЦ набра смелост за това решение и поради възможността Антиохийската патриаршия също да откаже участие заради нерешения спор с Йерусалимската патриаршия. БПЦ изтъкна шест основания за неучастие, най-сериозно от които бе настояването проектодокументите да бъдат допълнително обсъдени и доработени. Това настояване бе уважено от Събора, защото на всеки проектодокумент бе посветен около един ден и повечето документи претърпяха промени.

Дали е възможно и реалистично четирите неучаствали църкви да подпишат впоследствие съборните документи, особено като се има предвид, че някои от техните предложения и възражения бяха взети предвид в Крит?

Всяка самоуправляваща се църква, която имаше желание да промени документите, можеше да направи това, като отправи съответно предложение на Събора. Имаше възможност също така дадена делегация да не подпише определен документ, с което последният би бил отхвърлен. Като имаме предвид, че документът за отношенията с другите християнски общности бе редактиран в по-консервативен дух, не виждам никакви основателни причини българската и грузинската делегации да не подпишат документите. Нека изчакаме официалните позиции на тези юрисдикции, които трябва да бъдат оповестени до края на годината. Аз очаквам в тези позиции да се постави под съмнение статутът на Събора като „всеправославен".

Вие инициирахте петиция на православни учени от целия свят в подкрепа на Всеправославния събор. Колко подписа успяхте да съберете?

Да, инициирахме петицията в момент, когато три църкви вече бяха заявили, че няма да участват, а всички се питаха дали църквите на Сърбия, Русия и Полша ще ги последват. Идеята на нашата петиция е проста. Ние признахме, че съборният процес бе несъвършен, но призовахме православните предстоятели да се присъединят към Събора, понеже той е единственото средство за решаване на проблемите. За по-малко от 40 часа събрахме над 1300 подписа на православни учени от над 50 страни, в т.ч. от държави като Оман и Филипините. Бих искал да подчертая също, че учени от Грузия, България, Сирия и Русия събраха смелост да подпишат петицията въпреки възможните наказателни действия срещу тях от страна на висшестоящите в църквата, решили да саботират Събора. Петицията бе преведена на 12 езика от доброволци, което показва, че подкрепата за

Събора е силна не само в академичните среди на САЩ, но и по целия свят.

Потребна ли е международна организация на православните богослови?

За да подпомогнем обмена на идеи, на какъвто бяхме свидетели в Крит, е желателно да създадем международно православно богословско общество. То би могло да организира срещи в различни европейски страни, на които да се обсъждат въпроси, значими за Църквата и за съвременния свят.

Накрая бих желал да ви попитам каква е църковната ситуация в Украйна днес и какво бъдеще очаква православните християни в тази страна?

Ситуацията в Украйна остава критична: Руската федерация продължава агресивната война срещу Източна Украйна, където хора загиват всеки ден в сражения. Църквата е разделена на три групи: Московска патриаршия, Киевска патриаршия и Автокефална църква. Това разделение е деморализиращо и за съжаление много клирици на Московската патриаршия, които служат на територията на Украйна, продължават да подкрепят руската агресия и даже се сражават (отбележете, участват във военни действия!) на страната на руската армия. В дългосрочен план изцеляването на разделенията в православната общност трябва да донесе мир. Московската патриаршия вероятно ще загуби Украйна – може би в рамките на следващите пет години.

Но по време на Събора Вселенската патриаршия запази мълчание относно искането за даване автокефалия на Украинската църква. Това сякаш разочарова украинските наблюдатели. Какво е вашето тълкуване?

Вселенският патриарх даде обещание на Московската патриаршия, че Украинският въпрос няма да бъде обсъждан на Събора. Патриарх Вартоломей изпълни своята част от споразумението. Исторически и канонически Вселенската патриаршия, като църква майка на Киевска Рус, може и трябва да се намеси на страната на многострадалния народ на Украйна, за да бъдат изцелени раните на разделението.

Благодаря ви сърдечно, професор Гаврилюк.

Дилян Николчев е доцент по църковно право и устройство и управление на Българската православна църква. Автор на редица статии и студии, посветени предимно на църковноправни въпроси, история на каноничното право, църковния брак и др., както и на монографиите *Брак, развод и последващ брак в Православната църква* (София, 2006 г.) и *Екзарх Стефан под „грижите" на Държавна сигурност*. С., Военно изд., 2015.

Дилян Николчев

ОТНОВО ПЕСИМИСТИЧНО ЗА УПРАВЛЕНИЕТО НА ПОМЕСТНАТА НИ ЦЪРКВА

В своя статия през 2011 г., отпечатана и в сп. *Християнство и култура*[1], изразих песимистичното си очакване по отношение на уставното изискване църковният събор да бъде свикан през 2012 г., т.е., че за пореден път Уставът на БПЦ – БП[2] ще бъде брутално нарушен от Св. синод на поместната ни църква. В същия текст отправих тревожни предупреждения и по други сериозни църковно-канонични проблеми, имащи отношение към настоящото църковноправно устройство. Да припомня: въпросите, свързани с разсекретяването на ДС досиетата на висшия клир; продължаващата обвързаност на някои наши архиереи с бизнес кръгове и политически интереси, обвързаност, изразявана по вулгарен начин, включително и с вълна от архонтски отличия на личности със съмнителна репутация и минало; очертаващата се още тогава тенденция да се повторят нечестни практики при избора на нов патриарх (при все още живия патриарх Максим) и др.

В следващите редове някои от тези неразрешени проблеми ще бъдат обговорени отново. Към тях ще прибавя и зададен публично вече от мен въпрос: защо управлението на поместната ни църква отказва да изпълни Закона за достъп и разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия (ЗДРДОПБГДСРСБНА).

За отказа на Св. синод да свика Църковен събор

В Устава на БПЦ – БП съществуват два текста, които императивно повеляват Църковният събор да се свиква редовно на всеки четири години. Първият е

[1] Вж. Николчев, Д. Няколко оптимистични и песимистични очаквания в краткосрочен план за Българската православна църква. – *Християнство и култура*, бр. 1 (68), зима 2012.

[2] Приет от VI църковно-народен събор на 11 декември 2008 г. в Рилската света обител, публикуван в *Църковен вестник*, извънреден брой, 09.01.2009 г.

заложен в чл. 18 и в него се казва: „**Църковният събор се свиква на редовна сесия в първата година на всеки четиригодишен период**, а извънредно – когато Светият синод намери това за необходимо". Вторият текст (чл. 29) като че ли нарочно, за да припомня на родните ни архиереи, че съществуват канонични разпоредби, които трябва да се спазват, повтаря това задължително условие: „**Църковният събор се свиква редовно веднъж на четири години**, а извънредно – при необходимост". От правна гледна точка тези законодателни изисквания не оставят никакво поле за различна интерпретация, не позволяват никакъв измислен дебат по отношение на това дали е възможно срокът за свикване на Събора да не бъде спазен от Св. синод. Каноничната разпоредба е ясна и задължаваща, което означава, че през 2012 г. трябваше да се свика поредният Църковен събор – седмият по броенето (започващо от Първия ЦНС, 1871 г.).

С оглед на разпоредбите на Устава, имащи отношение към свикването на Църковен събор, сериозен въпрос повдига и една друга хипотеза – тази за провеждането на извънредни сесии по време на вече свикан редовен събор. Чл. 39 от стария устав (този от 1950 г.) допускаше волята и упражняването на правото за свикване да не е само във властническите правомощия на Св. синод, но също така такова правомощие да притежава и самият Църковно-народен събор – в лицето на самите участници: „**Църковно-народният събор се свиква на редовна сесия в първата година на всеки четиригодишен период**, **а извънредно** – когато Св. синод намери за нужно **или когато мотивирано се поиска от половината членове на събора**"[3]. Защо ЦНС (променен в ЦС) в Рилския манастир през 2008 г. отмени тази възможност той да се свиква и от самия събор с приемането на текст, предоставящ изключителните права единствено на Българския патриарх (чл. 30. (1): „**Църковният събор се свиква**, открива, ръководи и закрива **от Българския патриарх** или определен от него с писмена заповед председателстващ"), можем единствено да се досещаме. Остава обаче усещането за игнориране на съборното начало в поместната ни църква, и то в каноничен институт, който в най-голяма степен би трябвало да символизира съборността.

Към тези бележки за задължителното и редовно свикване на Църковен събор на всеки четири години е необходимо да се прибавят и още няколко. Първата се отнася до конкретен текст (чл. 27, т. 3) от раздел III (Правомощия и заседания на Църковния събор) на глава втора (Църковен събор), в който изрично се казва, че Църковният събор „изслушва **отчетен доклад на Светия синод за** цялостната дейност на Българската православна църква – Българска патриаршия през **изтеклия четиригодишен период** и се произнася по доклада". Т.е. не за пет, шест, седем, осем и повече години, а за „четиригодишен период". Втората бележка се отнася до разграничаването на императивното изискване за свикване на събор от пожелателното. Тази правна възможност присъства наистина, но тя се отнася за приетия през 2008 г. в Устава на БПЦ – БП нов за поместната ни църква каноничен институт – Архиерейския събор[4]. Така Уставът повелява в

[3] За редовното свикване на ЦНС в стария устав присъства и друг член – 129: „Църковно-народният събор се свиква редовно веднъж в четири години, а извънредно – при нужда".

[4] Чл. 36. (1): „Архиерейският събор се състои от архиереите – митрополити и епископи на Българската праославна църква – Българска патриаршия".

чл. 36, ал. 2, че „Архиерейският събор се свиква от Българския патриарх, **когато Светият синод намери това за необходимо**". И не на последно място – как уставът от 1950 г., създаден в най-голяма степен в условията на комунистическа диктовка (разбирай – кървава комунистическа диктатура), определя този четиригодишен период като „законоустановено време"[5], а сегашните архиереи отговарят на журналистическия въпрос – кога Синодът ще свика VII ЦС с отговори от рода на: „**не сме готови чисто организационно**" (Западно и Средноевропейски митрополит Антоний) и „**просто сега не сме взели решение за подготовка** [...], **просто не е започнала подготовката**" (Ловчански митрополит Гавриил)[6].

В случая с несвикването на Църковен събор от страна на Св. синод и по този начин неспазването на Устава на БПЦ – БП важен е и един друг правен аспект, имащ отношение към законите на страната ни, в частност към специализирания закон в областта на вероизповеданията – Закона за вероизповеданията (ЗВ). Тук трябва да се припомни, че при приемането на същия закон (обн. ДВ, бр. 120 от 29 декември 2002 и съответните изменения и допълнения след това) в частта регистрационен режим и придобиване на качество на юридическо лице за всички вероизповедания за БПЦ бе направено изключение: за разлика от останалите вероизповедания, които законът задължи да преминат през съдебна процедура и регистрация в Софийския градски съд, поместната ни църква получи правото на юридическо лице ex lege (пряко, по право), обстоятелство, което обаче не я освобождава от отговорността уставът ѝ да не противоречи на Закона за вероизповеданията (в този смисъл **Уставът на БПЦ – БП се явява подзаконов нормативен акт на ЗВ**), както и да го изпълнява, тъй като – по силата на чл. 10 от ЗВ – тя (БПЦ – БП) не притежава никакви предимства и привилегия спрямо останалите вероизповедания тогава, когато става дума за устройство и управление по собствен устав. С други думи, Св. синод нарушава не само своя устав, но и законите на нашата страна. Доказателство за това намирам и в следващия проблем, който тук разглеждам.

За неспазването от страна на Св. синод на ЗДРДОПБГДСРСБНА,

или Закона за досиетата, както е популярно известен, обнародван в Държавен вестник на 19 декември 2006 г. (бр. 102). Въпреки съпротивата на различни партийни съсловия в страната ни, голяма част от които свързани с бившата тоталитарна комунистическа власт и нейните репресивни политически служби, и въпреки категоричното нежелание и на Св. синод да се разкрият страниците от този период, Законът, макар и със закъснение (в сравнение с повечето от

[5] Вж. стария устав, „Ведомство на патриарха", чл. 111, т. 4: „Свиква в законоустановеното време Св. синод и Църковно-народния събор на заседание".
Разбира се, това законоположение в комунистическия период присъстваше само „на книга" и не се спазваше никога, обстоятелство, което Св. синод в годините след демократичните промени подчертаваше в защита на своята пасивност през цялото време на тоталитарно управление. При все това никой от архиереите досега не беше изказвал публично мнението си, че това изискване за свикване на Църковен събор на всеки четири години е пожелателно и е в зависимост единствено от волята на Св. синод.

[6] Изказани позиции в предаването „Вяра и общество" от 22 окт. 2016 г.: http://imedia.bnt.bg/predavanyia/vyara-i-obshtestvo-s-goran-blagoev/koj-shte-prinudi-svetiya-sinod-da-svika-tsarkoven-sabor

останалите бивши комунистически страни), бе приет; нещо повече, в обсега на публичното разкриване на агентурния апарат бяха включени нови категории лица, които в миналото са сътрудничели под различни форми на Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия.

По смисъла на специализирания закон, по който функционира и Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия, **публични длъжности**, отнасящи се до религиозните общности, както и **публични дейности** по смисъла на същия са дейностите, извършвани от „**ръководителите и членовете на управителните органи на религиозни общности**" (вж. чл. 3, ал. 1 и ал. 2, т. 6). От информация на документно ниво (която моля Св. синод, както и ръководството на Комисията да потвърди или отхвърли!) зная, че Комисията през последните няколко години официално се е обръщала на няколко пъти (5 или 6, за последно през миналата 2015 г.) към Св. синод на основание разпоредбите на Закона Синодът да предостави официално бази данни на лицата, заемали или заемащи публични длъжности или извършвали и извършващи и в момента публична дейност в рамките на поместната ни църква – в качеството ѝ на юридическо лице. Св. синод обаче и досега не е изпълнил задължението си по закон и не е предоставил исканата от Комисията информация. В тази връзка въпросите, които биха могли да се поставят, са:

1. Защо Св. синод извършва административно нарушение и стои ли зад нежеланието на църковното ни управление да подаде информация с данни на Комисията опасение или дори страх, че от ръководните органи на БПЦ – БП ще излязат „на светло" и други имена на свещенослужители и църковнослужители като бивши сътрудници на тоталитарните атеистични комунистически служби?

2. Без да поставям към Комисията обвинение, че не е изпълнила формално предвидените в такива случаи наказателни санкции в Закона (вж. чл. 33[7]), не е ли крайно време Комисията да се самосезира и сама да стартира процедура по проверка на публичните длъжности в БПЦ – БП по смисъла на Закона? Тук изрично отбелязвам, че не става въпрос за проверка единствено на двама от новоизбраните митрополити[8], които попадат в обсега на проверката (надявам се, а и съм убеден – на базата на личните ми наблюдения, че тяхното минало в коментира-

---

[7] Гл. V – Административнонаказателни разпоредби: „Чл. 33. (1) Длъжностно лице, което не изпълни задължение, произтичащо от този закон, се наказва с глоба от 15 000 до 30 000 лв.
(2) Актовете за установяване на нарушенията се съставят от член на Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия или от оправомощени от комисията длъжностни лица.
(3) Наказателните постановления се издават от председателя на Комисията за разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия.
(4) Установяването на нарушенията, издаването, обжалването и изпълнението на наказателните постановления се извършват по реда на Закона за административните нарушения и наказания.

[8] Техни Високопреосвещенства Варненски и Великопреславски митрополит Йоан и Русенски митрополит Наум, които попадат в обсега на ЗДРДОПБГДСРСБНА, според който на задължителна проверка за принадлежност към тоталитарните репресивни служби на НРБ подлежат лицата родени преди 16 юли 1973 г. – вж. чл. 26, ал. 4. от ЗДРДОПБГДСРСБНА.

ния контекст е чисто от агентурни зависимости), а и на останалите публични длъжности, заемани в синодалните църковни структури – викарийни епископи или епископи със специален статут, архиерейски наместници, ръководители на различни поделения в администрацията на БПЦ.

Този аспект от нарушаването на правилата за църковен и граждански живот в поместната ни църква и в държавата още веднъж напомня, че проблемът с агентурното минало на не малка част от висшия клир продължава да държи в църковно-духовна стагнация ръководството на БПЦ – БП. Връщайки се назад към проблема с нежеланието на Св. синод да свика Църковен събор, една от предполагаемите причини за това е страхът всред архиереите, че този въпрос може да се изплъзне от техния контрол и да бъде поставен пред делегатите на Събора за дискусия и решение.

В заключение, важно е, разбира се, Уставът на БПЦ – БП да се спазва, Съборът да бива свикван редовно, но още по-важно е дейността му да е ползотворна и канонично отговорна, а не да бъде придружавана с грозни действия, каквито напр. се случиха по време на VI ЦНС[9]. Важно е също Синодът да спазва правилото „кесаревото кесарю, а Божието – Богу" (Лук. 20:25), а още по-радостно ще е ДС да не е успяла да обхване в своята смъртоносна мрежа такова огромно „количество", както в случая със синодалния състав.

И още, за съжаление за пореден път през последните години очакванията за ново раждане в Христос, в перехорисис на общението на Св. синод със заобикалящия го църковен видим свят не се получава в различните направления на църковния живот – в съборността при взимането на решения, в зачитането на гласа и достойнството на целия клир и народът Божий, в спазването на правила и закони. Затова вместо радостно и оптимистично мнозина вярващи в поместната ни църква гледат на събития и процеси по-скоро песимистично. Те все още се надяват Синодът да се промени, да се отвърне, да тръгне в правилното направление, а не да абдикира от събори – както на поместно, така и на всеправославно ниво; и не постоянно да сипе обвинения в прегрешения срещу поместни църкви, църковни лидери, институции и отделни лица, след като сам изпада в нарушения и изкушения.

[9] Вж. По-подробно у Николчев, Д. Цит. съч.

Златина Иванова е завършила история в СУ „Св. Климент Охридски“. Специализира византинистика в Атина. Доктор по социална история на Византия от Историческия факултет на Софийския университет. Интересите ѝ са в областта на ранната църковна история и монашеското движение през периода на късната античност. Един от инициаторите и редактор в сайта Двери БГ, преводач и издател на редица книги и учебни помагала за интегриране знанията за християнството в програмата за началното училищно образование.

Златина Иванова

ЙЕРАРХИЯ И БРАТСТВО В РАННОВИЗАНТИЙСКИЯ МАНАСТИР

На византийската монашеска култура е отредено да пренесе през вековете редица ценни достижения на християнска Византия, тъй като тя не просто надживява Империята, в чиято среда възниква, но и се адаптира успешно в редица други цивилизационни контексти. Сред многото области на „трансфер” на културни и духовни ценности тук бихме искали да се спрем на модела взаимоотношения, който се оформя още в ранновизантийските манастири и който претендира да въплъщава един оптимално християнизиран социум, доколкото това е възможно в *мир сей*. Големият познавач на византийското монашество прот. Георгий Флоровски определя монашеското движение като християнския „опит за решение на социалния въпрос”, един „антиград”, който желае да освободи хората от старите социални връзки и да им даде възможност да осъществят дълбоко заложения в човешката природа по образа на Светата Троица модел на отношения помежду си: „Именно от този въцърковен свят, от тази вече християнска Империя започва бягството – пише отец Георгий Флоровски. – Монашеството е преди всичко социално решение и опит за решение на социалния въпрос. (…) Аскетичното отричане не е само „въздържание” или отказ от житейските преимущества или излишъци, не е някакъв свръхдлъжен подвиг. То е отричане от света по принцип и от всичко, което е в света. И преди всичко от реда на света, от социалните връзки. И не толкова от света, колкото именно от Империята. (…) Още Ориген отбелязва, че християните живеят „въпреки законите на светския Град”, което важи още повече за монасите. (…) Монашеството е като че някакъв нов и особен „град” (πολιτεία). Светският град станал християнски, но антитезата не изчезва. И в християнския свят монашеството е друго, някакъв антиград, антиполис. Монашеството е винаги „изход от света”, изход от естествения

обществен строй, отказване и отричане от всички граждански връзки, от семейството, от родството, от родината".

В същото време защитената от стихиите на *този свят* среда на манастира не е антикултурна. Отците основатели на ранните монашески общини търсят своите начини да претворят познатата им култура, да я изцелят от егоизма, белязал по презумпция всички форми на социално съжителство в стария, непознаващ Христос свят, бил той и формално християнизиран от византийските императори. Преображението на старото общество в общност от Христови приятели се осъществява чрез съчетаването на два фундаментални принципа на битието – единоначалието и братството. Тяхното съчетаване поражда онзи кръстообразен модус на всекидневието, който се превръща в норма на християнски живот и извън стените на манастира. В същото време динамичната история на византийските манастири, много от които съществуват съвсем кратко, показва, че реализирането на тези два принципа се крепи не на усвояването на определена „технология" на поведението на монасите (например следване на определени общоцърковни правила, вътрешни правилници, „завещания" на отците основатели и др.), но на наличието на „естествен център" в живота на монашеското братство, а именно осветена, обожена личност, опитно позната Бога и нагледно демонстрираща едновременното функциониране на тези два принципа на битието. Затова, както вече отбелязахме, повечето византийски манастири, особено в ранния период на монашеското движение, имат съвсем кратък период на съществуване – те губят своята виталност и се разпадат, ако сред тях изчезне „светият човек", преодолял у себе си противоречията на стихиите и предаващ това и на общността, в която живее.

Особено видима е динамичната връзка между *йерархичността на единоначалието* и *равнопоставеността на всички пред Бога* във всекидневните отношения между монасите в ранновизантийските манастири. Монасите всекидневно общували помежду си, съблюдавайки строго принципа и на единоначалието, и на равенството помежду си, в това число и със самия авва, стоящ начело на манастирската общност. В същото време практиката по места не била унифицирана и макар да се отказвали от недвижимата си собственост и парични средства, социалните различия между монасите не изчезвали автоматично, не се разтваряли в общността на „братството в Христос". „Между братята нямало идеално равенство – даже напротив, във византийските манастири се наблюдава разнообразие на традициите и съответните им форми на подчинение. Градациите можели да се основават на вътрешноманастирски принципи – по административно-стопански функции или по степен на „съвършенство", но можели да отразяват и светското социално разделение", пише Александър Каждан и дава за пример устава на манастира на Илия Вомон на Олимп, където се разрешавало на новопостъпили монаси от висшите социални слоеве, свикнали на изтънчен живот, да имат прислужник монах.[1] В същото време Лавсаикът съдържа сведения, че между египетските монаси имало бивши роби – затворницата Александра, преди да стане монахиня, била παιδίσκη, а известният скитски монах авва

[1] Каждан, Ал. *Византийская культура*. СПб 2006.

Мойсей бил οἰκέτης. Паладий също съобщава, че между палестинските монаси имало бивши домашни роби – като например Сисиний. Може да считаме, че през ранновизантийския период, когато общежитийният принцип присъствал много по-силно в живота на киновиите и монашеството се отличавало с по-голям евангелски радикализъм, отколкото в по-късните периоди, социалният произход на монасите играел незначителна роля в определянето на вътрешноманастирската йерархия.[2]

Лексиката, използвана за ръководителите на манастирските общности, съдържа идеята за единоначалие. Основният термин за ръководителите на най-големите и известни монашески групи, който постепенно се налага във византийската литература, е αρχιμανδρίτης. Той възниква в манастирите в Месопотамия, наричани алегорично „мандри", „μάνδρες" (огради за словесното стадо на Христос), а техните ръководители респективно „ὁ ἄρχων τῆς μάντρας", който в западната литература съответства на „praefectus cenobii"[3]. За първи път тази титла се споменава в писмен източник у Епифаний Кипърски, който през 376 г. получил писмо от двама монаси, Акакий и Павел, от сирийския манастир във Верия – двамата се подписали като презвитери и „архимандрити". В Западната църква терминът присъства като синоним на abbat в монашеските канони на Севилския епископ Исидор (560–636), който описва ролята на игумена в живота на манастира. Архимандритите можели да ръководят повече от един манастир, като Пахомий Велики, който е наречен „архимандрит на три хиляди монаси"[4]. Кирил Скитополски определя като „архимандрити" главните герои на своята житийна поредица – Сава Освещени, Евтимий Велики, Йоан Исихаст, Кириак, Теодосий (κοινοβιάρχην), Теогнис и Авраам, тоест използва го като наименование само за ръководителите на големите монашески общности в Палестина, със стотици и хиляди монаси.[5] Този смисъл влага в титлата на архимандрита и Юстиниановото законодателство, където като игумен (ηγούμενος) се определя ръководителят на един манастир, а този, който носи отговорност и ръководи повече от един манастир, се нарича архимандрит.[6] Авторитетът на игумена, а още повече на архимандрита, е много голям, но не безспорен, както личи от широко отразените в източниците спорове, възниквали в такива известни манастири като Пахомиановите или Великата и Новата Лавра на св. Сава или пък двата манастира на Евтимий Велики и Теоктист, които се разделят поради имотни спорове, и т.н. Източникът на този авторитет в ранните монашески общности е в самата личност на игумена, а не в длъжността му, и при разколебаване на доверието в него братството може да оспори правото му да бъде „водач на мандрата". Киновийните манастири се отличавали от килиите на анахоретите и скитовете и по това, че освен на духовния си наставник монасите се подчинявали и на игумена, който носел отговорността за вътрешния ред в манас-

[2] Войтенко, А. А. Этнический и социальный состав египетского монашества по данным „Лавсаика". – *Византийский временник*, т. 64 (89), 2005, С.30.

[3] Πηλίλη, Ιακώβου, επισκόπου Κατάνης. Τίτλοι οφφίκια και αξιώματα ἐν τη Βυζαντινή αυτοκρατορία και τη Χριστιανική ορθόδοξω Εκκλησία, Αθήναι, 1985, P. 148.

[4] Historia Lausaica 7.

[5] Πηλίλη, Ιακώβου, επισκόπου Κατάνης. Τίτλοι οφφίκια και αξιώματα, P. 149.

[6] Novellae 5, 7 (535 г.), 120 (544 г.), 123 (546 г.) и др.

тира и го представлявал пред светските власти. В някои случаи функцията на духовния наставник се изпълнявала от игумена, особено когато става дума за нововъзникнал манастир.

Взаимоотношенията между обитателите на киновийните манастири в началото на VI век Доротей Палестински описва чрез широко използваната във византийската литература евангелска метафора за тялото, което съчетава различни функции на своите членове: „А какво ще кажете за киновиите? Не са ли те едно тяло и всички – членове един на друг? Управляващите и наставляващите са главата; наблюдаващите и изправящите са очите; използващите слово са уста; слушащите ги – уши, извършващите – ръце; а крака са изпращаните на различно служение… Всеки да служи на тялото според своята сила, като се стараете постоянно да си помагате взаимно”[7]. Споменатите „управляващи и наставляващи”, които стоят на върха на йерархичните взаимоотношения в манастира, са несъмнено игумените или архимандритите, които имат и административна функция („управляващи”), и духовна („наставляващи). Те се срещат в изворите и като „πατήρ της μονής”, тоест „баща на манастира”. „Наблюдаващите” и „изправящите” съответстват на известните от изворите „икономи” – отговарящи за „монашеските домове”, които в някои киновии като Пахомиановите можело да бъдат десетки. Всеки киновиен манастир имал иконом (οικονόμος της μονής), който отговарял за манастирското имущество, следователно бил грамотен монах. В големите манастирски комплекси, обединяващи няколко манастира, имало „μέγας οικονόμος”, „οικονόμος όλων των μοναστηρίων” или главен иконом. Пред него се отчитали всички манастири един път годишно – в случая с Пахомиановите манастири през месец август всички манастири представяли отчет за своята стопанска дейност през годината. Той отговарял също и за разпределението на дейностите по манастирите.[8] Длъжността на иконома била една от първите, които въвежда основателят на византийския манастир Пахомий, с наименованието „οικονόμος πάσης της χρείας της σωματικής της μονής”, тоест „иконом за всички материални нужди на манастира”, а оттук се разпространява в манастирите в целия византийски културен ареал.

Монасите в големите киновии имали и пряк началник в лицето на т.нар. „οικιακός”, „praepositus domus”, или „глава на дома”, който разпределял конкретната работа между всички монаси, следял за поведението на монасите, наказвал ги за евентуални нарушения на реда, разпределял грехите и др. Всяка неделя той се отчитал пред игумена за извършената работа и за възникналите проблеми.[9] Всеки монах с официални функции в манастира имал заместник, т.нар. „δευτέρος”, „secundus”, който поемал задълженията на титуляра, в случай че първият отсъствал или бил болен.

В рамките на тази приблизително еднотипна за всички манастири длъжностна структура се развивали всекидневните отношения между монасите „по линия

[7] Wheeler, Eric. *Dorotheos Of Gaza: Discourses and Sayings* (Cistercian Studies), 1977.

[8] Хосроев, А. Л., *Пахомий Велики. Из ранней истории общежительного монашества в Египте*. С. 115-116.

[9] Ibid. P. 118.

на вертикала". Но както отбелязахме в началото, общуването между монасите имало и хоризонтално измерение, на което се отдавало не по-малко значение, отколкото на първото. Ако формалните, рамкирани от вътрешните правила взаимоотношения в манастира византийските автори описват чрез метафората на човешкото тяло, то за неформалните отношения най-използваният образ е този на семейството.

Изхождайки от своя собствен монашески опит, Василий Велики определя оптималния брой монаси в един манастир като съответстващ на членовете на едно семейство, така че никой да не остане безличен и непознат от другите. Моделът на семейството се оказва много подходящ и устойчив в определянето на неформалните взаимоотношения между монасите – независимо от разнообразието на монашеските общности, което зависи от техния размер и от отдалечеността им от обществото. Андрю Крислип счита, че това е един от двата основни фактора, които конституират тази нова социална група в ранновизантийското общество: „Новото монашеско семейство функционира на две нива, първото е нивото на езика и самовъзприемането, а второто е нивото на социална подкрепа: и двете очертават мисловната рамка за социализирането на монасите и тяхното вписване в новата общност"[10]. Семейният модел е заимстван от аналогичните евангелски сравнения, които византийците добре познавали (например думите на апостол Павел: „ако и да имате десетки хиляди наставници, много бащи нямате, защото аз ви родих в Христа" (1 Кор. 4) и др.) Той съответства и на античното мислене за социалните отношения, в които базисна е връзката между баща и син.

Основният модел на този тип отношения както в скитовете и лаврите, така и в киновиите, е „баща – синове", респективно „майка (ἀμμᾶ от арам. атта) – дъщери" за женските монашески общности. Имената на стотици „отци" или „авви" са известни от произведенията на „литературата на пустинята", само спорадично се споменават имената на монасите ученици, живеещи около известния авва. Самите монаси използват един към друг обръщението „братя". Едва впоследствие „семейната" терминология се формализира и ритуализира, така че „брат" става нарицателно за „монах", докато „баща" обозначава формална йерархична позиция в манастира, обикновено на игумен или клирик.[11]

Кръгът на влиянието на един „духовен баща" варира не само според различните монашески традиции, но се променя според обстоятелствата в живота на всеки подвижник. Най-известните „духовни бащи" са упражнявали огромно влияние върху широк кръг от стотици последователи. *История на египетските монаси* описва пътя на известния аскет авва Аполон, който минава през всички форми на микрообществата в „пустинята" – живее в пещера и в пустиня сам и с по-големия си брат, с група от петима последователи, за да стане накрая „баща" на голям брой ученици, живеещи независимо един от друг в пустинята. В края на

[10] Crislip. A. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, 2005, P. 58.

[11] Rapp, Claudia. *Brother-making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian*, P. 101.

живота си основава голям манастир, в който въвежда общежитийни принципи за други 500 души. Този модел се повтаря многократно в монашеската литература.

Както синът наследява имуществото на баща си, така и монахът наследява „духовното имущество" на своя нов, духовен баща. В процеса на възпитанието монасите имат подобни на синовните задължения – те приготвят храната, посрещат посетителите, грижат се за всички физически нужди на аскета, нерядко присъстват на смъртта му и го погребват. От своя страна всеки авва носи отговорност за напредъка на своя „син" не само в този свят, но и в отвъдния. Апофтегмите разказват как „бащите" обучават своите ученици да оцеляват в пустинята, като това обучение може да варира от няколко дни до месеци в зависимост от жизнената среда. Новият монах научавал къде има вода, дървета за огън и растения, годни за храна, разпознавал опасните животни, местонахождението на другите отшелници, пътищата, по които минавали поклонници, търговските средища, където можело да се продаде манастирската продукция. Йоан Касиан, чийто опит от източното монашество се превръща в доминантен в латинския Запад, превръща тези отношения в норматив дори за големите кинови.[12]

Влизането в този нов тип семейни отношения постепенно се ритуализира и получава видимите знаци на посвещението, възприема се като „второ кръщение" и поради това усвоява част от кръщелната символика – отрязване на косите. Например в коптското житие от VII век на авва Самуел Каламунски, основател на манастир източно от Фаюм, е описано неговото посвещаване в ученичество от духовния му баща Агатон. Последният чете молитва над хитона, кукула и наметалото му – тоест първата стъпка на посвещението е новият външен вид, вече разпознаваем като монашески в обществото. Втората стъпка е осигуряване на жилище на новия „духовен син". Това става отново под ръководството на духовния отец – авва Амоний в Нитрия лично разпределя дейностите по строителството на новите килии: „на едни дава тухли, на други вода и така новите килии са готови за един ден"[13].

Прозвището „отец" невинаги носи положителна конотация – има много примери за неуместни съвети или поведение на „бащата" на дадено братство, които също се включват в монашеското предание за поука на следващите поколения. Фрапиращ е случаят на неназован поименно източен „отец", вероятно египтянин от Скетис, който се готвел да принесе в жертва своя „син", за да се уподоби на Авраам, а младият монах разбрал за намеренията на своя „баща", тъй като последният „необичайно дълго острил ножа си и приготвил въжета, с които да го върже и да го принесе в жертва". Разбира се, младият монах благоразумно избягал.[14]

Изключително голямата роля, която се отдава на този тип неформални и в ос-

[12] Cassian, De institutis coenobiorum II 12,3.

[13] Historia Monachorum 20.10.

[14] Cassian, Collationes patrum in scetica eremo, II, 7.

новата си харизматични отношения между опитен и признат духовен лидер и негови последователи, е една от причините за нестабилния характер на институцията на ранновизантийските манастири, голяма част от които са ни известни само по литературни източници. Изчезването на харизматичните личности в братството можело да доведе до разпадането на цялата монашеска общност и дори до изчезването на манастира. Например кризата в ръководството на Пахомиановите манастири възниква със смъртта на Пахомий, който сочи Петроний за свой наследник, но той скоро умира. Третият наследник на Пахомий вече се изправя пред кризата на авторитета и трябва да овладее силните центробежни сили в киновията.

Много специфична, а за историческата наука и ценна е връзката, която развиват със своите духовни синове „безмълвниците" авва Варсануфий и авва Йоан, живели по времето на Юстиниан в Газа. От тях са запазени повече от 800 писма с отговори към техните ученици, с които общували единствено епистоларно. Никой от монасите, които Варсануфий ръководел, не бил виждал автора на писмата и това породило слух, че той е недействителна личност.

Синовете на един духовен баща са братя помежду си и това създава нов социален модел в ранновизантийското общество, възникнал в монашески контекст, който наподобява отношенията във философските школи през античността. Според някои изследователи „монашеското братство" в ранновизантийските манастири ляга в основата на практиката на т.нар. „побратимяване" (αδελφοποίηση), като по този начин монашеският модел за взаимоотношения излиза извън стените на манастира и се трансформира в нова социална форма, но в светското общество.[15]

Разглеждането на тези два вектора на взаимоотношения в монашеските общини показва, че социалната организация в манастирите едновременно запазва традиционната социална структура на всяко общество, изградена на йерархичния принцип на управлението и подчинението, и в същото време създава нова социална форма, предполагаща равенство между всички членове в общността. Тази специфика на общностния живот в манастирите, изнесена извън стените на манастира, допринася за развитието на колективистичната култура[16] в ранновизантийското общество и популяризира нейните ценности. Паралелно в тази среда започва да се развива личностното начало чрез постоянното култивиране на съзнанието за лична, а не групова отговорност пред Бога, което е особено изострено в монашеските среди. Тази симбиоза е един от основните белези на

[15] „Побратимяването" като механизъм за създаване на неформални родствени отношения получава във Византия църковна санкция чрез развиването на специален ритуал. Съответните молитви са достигнали до нас в 55 ръкописа от VIII до XVI век. То създава вид социална мрежа, в чиято основа стои идеята за духовно родство със сакраментален характер, от типа на създаваното при посвещението в Църквата между кръстник и кръщелник или при монашеското пострижение между игумен и монах. Вж. Rapp, Claudia. *Brother-making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen, and Christian*. P. 89.

[16] Хеерт Хофстеде формулира следните основни черти на колективистичната култура: поставяне на груповия интерес над интереса на отделната личност, разделяне на хората на „свои" и „чужди" и отхвърляне на външните, тотално подчинение на правилата на общността и др. Вж. Hofstede, Geert. *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks CA: Sage Publications, 2001.

византийското общество, който се проявява в най-различни области на личния и публичен живот в Империята. На това се дължи до голяма степен и раздвоението в оценките към Византия при съвременните историци, които варират между теократична монархия, унифицираща своите поданици и потискаща индивидуализма до витален продължител на античните традиции, оплодени и преобразени от християнското учение за личностния Бог, Който общува лично и непосредствено с всеки човек независимо от неговата социална значимост.

Проф. д.ф.н. Георги Каприев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. 2002–2012 президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лектор в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бон, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Мюнстер, Хановер, Цюрих и др. Автор е на 20 книги, между които *Византийски етюди*, София, 2014; *Византийска философия. Четири центъра на синтеза,* София, 2011; *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*, София, 2010; *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden - Boston - Köln, 1998. Съиздател на „Архив за средновековна философия и култура“ и „Bibliotheca christiana“. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Каприев

ПОЛИТИЧЕСКАТА ТЕОЛОГИЯ И ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ

Във Византия не може да бъде текстуално установена политическа теология в тесния смисъл на понятието.

Политическата практика в Източната римска империя дава примери за спонтанно или съзнателно вкарване на религиозното в резонанс с политически мотиви и цели, както забелязва и Карл Шмит.[1] Доказуема е употреба (и дори злоупотреба) на богословски позиции в полето на политическото. Същият автор обаче формулира понятието „политическа теология" много по-тясно. Може би най-прочутото му изречение по темата гласи: „Всички съществени понятия на модерното учение за държавата са секуларизирани богословски понятия".[2] Но понятията са по дефиниция част от научния инструментариум. Самият той, говорейки за „теология", има предвид най-вече теологията като наука, респ. рационалната теология.[3] В центъра на вниманието застават експлицираните политически теории.

[1] Cf. Carl Schmitt, *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, transl. by Michael Hoelzl and Garaham Ward (Cambridge: Polity Publication, 2008), 83 [оригинално заглавие: Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung einer politischen Theologie* (Berlin: Dunker & Humblot, 1970]. За насочването към този текст благодаря на Андрей Лешков.

[2] „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe" – Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Dunker & Humblot, ^{7}1996), 43.

[3] Cf. e.g. Schmitt, *Political Theology II*, 109-112.

Мисленето за Византия налага при това положение да се търси не „политическа теология", а „политическа философия". Там същинската теология се гледа като самоизричане на Бога, дадено като духовен опит, чийто характер прави невъзможно вербалното му изразяване. Спекулативната, рационалната или дискурсивната теология пък се схваща като (висша) част от първата философия.[4] Това положение, формулирано с острота при Фотий от Константинопол[5], има валидност за всички византийски мислители. Става дума за философия, самозаявяваща се като християнска: κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφία.[6]

Предметът на изследване следователно трябва да бъдат текстове, развиващи философски политически теории или разработващи като централна тема понятията и проблемите на такива теории. Общо споделяното заключение гласи, че във Византия политическото мислене не се разгръща като самостоятелна философска дисциплина; че нивото на интереса към политическите теми е несравнимо по-малко в сравнение с всички останали предмети на теоретичната философия.[7] Тук ще бъдат потърсени основанията за тази емпирично доказуема теза. Успоредно с това ще се пита за места на рефлексия върху политическото, имаща собствено философски, а не политико-идеологически характер.

Имперска идеология и политическа теория

Решаващо за темата е различаването между имперска идеология и теоретична политическа мисъл.[8] Обичайно изливаща се в панегирици и „specula principium", така наречената βασιλικὴ ἐπιστήμη, „имперската наука", не дава основания да бъде причислявана към сферата на философското и на философската литература. Тя е по същината си пропаганда на имперската идея, оставаща в рамките на стандартен риторически и идеологически репертоар. Наистина, тази идеология еволюира през вековете, тя не е с неизменна структура. Проследяването ѝ не е задача пред този текст. Достатъчно е да се отбележи, че постоянни атрибути остават идейно-политическото обосноваване на „правата" на императора и очертаването на облика на идеалния владетел с неговото управление, при което „имперската наука" не прокарва разлика между „имперско" и „политическо".[9]

В скоби казано, тази „наука" не включва в себе си т.нар. цезаропапизъм, който

[4] Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), 15-18; Id., „Was hat die Philosophie mit der Theologie zu tun? Der Fall Byzanz," In *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, eds. Antonio Rigo, Pavel Ermilov, Michele Trizio (Turnhout: Brepols, 2011), 4-16.

[5] Photius, *Amphilochiae*, 138 et 182 (PG 101, 769A; 896C; 897D).

[6] Maximus Confessor, *Mystagogia*, 5 (PG 91, 673B).

[7] Cf. Dimiter Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 8; Id., „Classifications of Political Philosophy and the Concept of Royal Science in Byzantium," In *The Many Faces of Byzantine Philosophy,* eds. B. Bydén and K. Ierodiakonou (Athens: The Norwegian Institute at Athens, 2012), 46. Намирам монографията на Ангелов за най-пълното засега изследване по темата. Към него, както и към цитираната статия, в която Ангелов доразвива встъпителните си бележки от монографията, ще се обръщам често в този текст.

[8] Angelov, *Imperial Ideology*, 1.

[9] Angelov, *Imperial Ideology*, 9-10; 29-180; Id., „Classifications of Political Philosophy", 35, 45; Геннадий Г. Литаврин, „Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в.". В *Культура Византии. Вторая половина VII – XII в.*, сост. Зинаида В. Удальцова, Геннадий Г. Литаврин (Москва: Наука, 1989), 71, 88.

като идеологическа фигура може да бъде срещнат само при изключения, каквито са (фаворизираният от Шмит[10]) Евсевий Кесарийски или Лъв III.[11] Лансираната чрез „имперската наука" платформа за отношенията между светската и църковната власт се формулира като συμφωνία, като единогласие, действие на две синергетични сили при устройването на едната християнска икумена. Нормативно е действието на преамбюла към шестата новела на Юстиниан: Има две начала на властта в света, царство и свещенство, които имат едно общо начало, Христос, и работят в тясно съдействие и в единство. Царството е насочено към човешките дела, свещенството се занимава с религиозните дела и божественото. Подобни формулировки се срещат в законови сборници и историографски текстове през всички византийски периоди. Друг е въпросът, че още от IV в. някои числящи се към църковния клир автори акцентират превъзходството на църковната власт над светската, апелирайки за първенство на духа над тялото, при което се разпознават радикални и умерени хиерократи.[12]

Античната *Политика* и византийската образованост

Предварителното очакване, че политическата философия следва да е широко представена във византийската традиция, е резултат от оптическа измама. Тя се предизвиква от факта, че поне от VII в. в общообразователния цикъл има континуитет на преподаването на текстовете и основните идеи на Аристотел и Платон. И при двамата политиката е автономна дисциплина в рамките на практическата философия. Платоновото ѝ двучастно разделение на законодателна и съдебна предполага по-силна философска концентрация върху политическото.[13] То обаче играе някаква роля при едва малцина автори. Такива са напр. Михаил Псел[14], Никифор Влемид, Теодор Метохит[15] или Плитон[16]. Всеобщо прието е Аристотеловото тричастно разделение на етика, икономия и политика, узаконено не на последно място чрез авторитета на Йоан Дамаскин. Аристотеловата *Политика* се разпространява масово заедно с целия Аристотелов корпус, но бива само школски и антикварски възпроизвеждана, без да бъде творчески интерпретирана или продължавана. Тя не се ползва като база за философско теоретизиране.[17] Причина за това са както неадекватността на античното политическо философстване спрямо византийския политически контекст, така и несъвместимостта на политическото с византийския философски етос.

---

[10] Cf. Schmitt, *Political Theology II*, 79-102.

[11] Cf. Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Études sur le „césaropapisme" byzantin* (Paris: Gallimard, 1996), passim.

[12] Herbert Hunger, *Die hochsprachige profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1 (München: Beck, 1978), 218-234; Литаврин, „Политическая теория", 68; Михаил Хронц, „'Света София' в Константинопол и императорската литургия". В *Архив за средновековна философия и култура*, 5 (1998), 42-76; Angelov, *Imperial Ideology*, 361-362, 374-416.

[13] Cf. Dominic O'Meara, „The Justinianic dialogue *On Political Science* and its Neoplatonic sources," In *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources,* ed. Katerina Ierodiakonou, (Oxford: Oxford Press, 2002): 56-58.

[14] Който обаче полага политическото най-ниско в класификацията на философското.

[15] Единственият, споменаващ политическата философия като най-добрата част на философията, съжалявайки за нейното занемаряване.

[16] Плитон не просто е радикален платоник, но и все по-силно се дистанцира от християнството, достигайки най-сетне до един своеобразен неопаганизъм. Поради това неговите схващания не са сред предметите на този анализ.

[17] Cf. Angelov, „Classifications of Political Philosophy", 25-33, 45.

Симптоматично е, че през целия византийски период Аристотеловата *Политика* е коментирана един-единствен път. Коментарът на Михаил от Ефес, достигнал до нас само фрагментарно, е резултат от меценатска поръчка. Той е формален, дескриптивен и няма за основа авторски теоретичен концепт. Предпоставяната от византийските мислители връзка на политическата мисъл с актуалната социална действителност има тук съвсем слабо отражение чрез беглите критики към управлението на Комнините.[18]

Византийската политическа ситуация няма нищо общо с полисната организация, тълкувана от античните философи. Византийците отъждествяват πολιτεία с империята. Строгата монархическа система е безалтернативна и централното място в нея е монополно отредено на императора. Всички останали са негови поданици: οἱ ὑπὸ χεῖρα – те са в ръцете му. Това се отнася и за привлечените към управлението на държавата, заедно с техните позиции и привилегии. „Βασιλεύς" и „πολιτικός", „император" и „политик, държавник", стават тъждествени понятия.[19] Михаил от Ефес също ги отъждествява спонтанно: той говори за „ὄρεξις βασιλικὴ καὶ πολιτική".[20]

Политиката и философският етос

Общото убеждение, че политическата теория е територия, запазена за политическия деец, и изискването политическата философия да е насочена към реалния човешки живот и ситуациите в него, отчитайки несъвършенствата му[21], до голяма степен определят дистанцираната позиция на византийските философи спрямо пряката рефлексия върху политическото. Тя следва от собствено философския етос.

Патриарх Фотий заявява категорично, че Христос не е разпореждал форма на политическо управление, а то следва от опита на хората: от необходимостта и техните нужди. На същото място той противопоставя политическия и философския начини на живот: тъкмо и само вторият се свързва със спасението.[22] Патриарх Григорий II в своя автобиографичен очерк отъждествява живота на философа с живота на свободния човек (ἐλεύθερος). Философията е щастливият и блажен живот, в който се осъществява човешкото съвършенство. Обратно на това, заниманията с обществени дела се гледат като нежелани необходимости. Дори издигането си на „най-високия от всички патриаршески тронове" той тълкува негативно: като отклоняване от целта и лично нещастие, случило се не по негова воля – въвличането му във вихъра на събитията е огорчение за душата му, ограбване на свободата му и накърняване на личната му завършеност.[23] Философията съвпада със свободния живот извън публичността. Дългът да се служи на държавата се схваща като

[18] Cf. *Aristotelis Politica*, ed. Otto Immisch (Leipzig: Teubner, 1929), 295-327.

[19] Cf. Angelov, „Classifications of Political Philosophy", 28-31.

[20] *Aristotelis Politica*, 294.25-26.

[21] Angelov, „Classifications of Political Philosophy", 26, 33-34.

[22] Photius, *Amphilochiae*, 101 (PG 101, 625BD).

[23] *The Autobiography of George of Cyprus (Ecumenical Patriarch Gregory II), ed.* Andreas Pelendrides (Nicosia: Theopress, 1993), 38.236-40.272 [изданието възпроизвежда гръцкия текст, публикуван в: William Lameere, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283-1289)(* Bruxelles: Palais de Acádemies, 1937), 177-191].

действие, външно за философската теория.[24] Михаил от Ефес намира за нужно да каже именно в коментара си към *Политика*, че умът (νοῦς) има по природа първенство над императорското и политическо желание, и да прокара различие между политическа и теоретическа εὐδαιμονία, явно давайки предимство на втората.[25]

Заявената дистанцираност на византийските философи от политическото и липсата на специализирани политико-философски текстове не означава пълна липса на философски интерес към политически идеи и теории.[26] Философската рефлексия върху политическото намира масивен израз в един само привидно нефилософски жанр: историографията.

Историографията и историчността на византийската метафизика

Дистинкцията „не историк, а теоретик и философ"[27] е безпочвена. Още Евсевий Кесарийски е активен философски следовник на Ориген, Теодорет Кирски и патриарх Никифор I са неслучайни богослови, а след Михаил Псел става обичайно философи да се ангажират с историографския жанр. Наистина, историята няма място в Аристотеловия корпус на философското знание. Историографската активност на философите се поражда от променената база на философското мислене. Централните предпоставки са: динамичността на битието, приоритетът на ипостасното (а не на същностното) и историчността на метафизичното. Връзката „история-метафизика" не е второстепенен концепт на византийската философия. Тя е същинската ѝ осева точка. Метафизиката в нея е конципирана исторически.

Въвеждането на историческото в ядрото на метафизичното е един от революционните ходове на християнското мислене във философията. Историчността и темпоралността са не просто съставна част от предмета на философстването във Византия. Те са основен елемент на философското изобщо, който задава собствената differentia specifica на византийската философия.

И тук парадигмален е Максим Изповедник. Той фиксира редовете на творението и обожението като начало и цел на единия Божествен план, разгръщащ се в историята[28]. Максим не схваща историята като някакво автономно и поради това дефективно движение на следгреховното контингентно битие във времето, на което противостоят вечността на Божествеността и неизменността на битийните

[24] Cf. Hunger, *Die hochsprachige profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, 375.

[25] *Aristotelis Politica*, 294.25-26; 303.18-20.

[26] Angelov, *Imperial Ideology*, 9.

[27] Ibid., 235. Имаща валидност за Теодор II Ласкарис, към когото конкретно е отнесена там, дистинкцията е неадекватна спрямо византийската култура в цялост. Ангелов отчита по-голямата свобода, давана от историческото писане за коментиране на съвременните проблеми, без зависимост от литературни и риторични конвенции. Той обаче забелязва историографите само като критици на императорската идея, но не и като философи на историята и политическото – Ibid., 252-254. В същото време четирима (Акрополит, Пахимер, Григора и Кантакузин) от общо петимата споменати историографи от XIII и XIV в. (Ibid., 255-256) са профилирани философи, а евентуалният автор на *Синоптичната хроника*, Теодор Скутариот, за когото знаем малко, продължава хрониката на Акрополит.

[28] Cf. Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae* (PG 90, 873D).

начала. Историята не е времепространството на ущърбността, което следва да бъде преодоляно и отхвърлено. Напротив, той свързва крайното и безкрайното, преходното и вечното тъкмо в сферата на историята, имаща началото и целта си, смисъла и парадигмата на своята динамика от Началото на всички начала. Историята на света и историята на спасението имат общ център: земния живот на Христа, който задава изменение на реда и структурата на историчната вселена. Историята не е „съвсем другото" на битийните начала, тълкувани като абстрактно-метафизични фундаменти, пребиваващи отвъд всяко движение, време и материя. В историята действат и са същите начала, тъй като в тях е и действа самият Логос. История и метафизика не са в нещо като кореспонденция или съвместимост. Те са едно и също. Историята е епифанията на метафизичното.

Византийската историография (във всеки случай през т.нар. средно и късно византийско време) е базирана върху тази основна позиция. Вярно е, че по своето съдържание тя „е предимно представяне на имперската история с делата на императора в нейния център, докато социалните, икономическите, но и църковните дела играят една много по-малка роля"[29]. Не по-малко вярно е обаче, че историографите изповядват едно схващане за историята, формирано от християнски основни положения, без при това да се отказват от рационалния анализ на процесите. Историята бива схващана провиденциално, което мотивира многобройните бележки относно Божията намеса в хода на събитията и даже самия подбор на историческия материал.[30] Опорите на това мислене са сътворението, въплъщаването на Логоса и краят на света, свободата и участта на човека. Тези и свързаните с тях теми задават философския поглед към политическото.

Ядрата на исторически конципираната метафизика

Сътворението

Едно ядро на тази метафизика се формира от идеята за сътворението. Още Кападокийците фиксират, че Бог твори света от нищо чрез своите енергии, създавайки всичко наведнъж в един акт, необвързан с времето. Генерирането на контингентното битие става чрез промяна и полагане в движение. С това се слага началото на времето. Началото на самото време обаче – настоява Василий Велики – не е време; то няма части и измерения или протяжности. Бог създава видимия свят наведнъж, но светът не се осъществява изведнъж в своята пълнота и порядък.[31] Нетемпоралното начало на всяко време е първият елемент на „метафизичното" в историческото време. Движението на историческото също се конституира трансцендентно и се нормира метафизично. Движението с необходимост се числи към контингентните неща: то е положено в природния принцип на всяко контингентно биващо.[32]

---

[29] Peter Schreiner, *Byzanz* (München: Oldenbourg Verlag, [2]1994), 86.

[30] Cf. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, 243-278.

[31] Basilius Magnus, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 5-6 (PG 29, 13A-17A).

[32] Cf. Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam*, 4 (PG 91, 1041B); *Ambigua ad Ioannem*, 7 (PG 91, 1072BC).

Христологичният център

Решаващата ос на исторически конципираната метафизика е христологично мисленият център на историята. Учението за сътворяването получава фундаментален исторически смисъл едва в перспективата на историческото присъствие на станалия човек Логос. Трансцендентно-метафизичното влиза в историята не чрез аисторично субсистиращи идеи, а в историческото съществуване на Спасителя. Присъствието на Христа се мисли едновременно в неговото историческо и в метаисторическото му измерение.

Есхатологията

Есхатологичният характер на историята е друго ядро на исторически конципираната метафизика. Логосът желае спасението на всички и затова обожава в себе си човешката природа. Оттук следва спасението на човешкия род.[33] Личното обожение е следваща стъпка. Тя се осъществява в свободното движение към благобитие и благодатно възприемане на вечноблагобитието или обаче към злобитие и вечнозлобитието. Тази диалектика протича исторически и във взаимодействието между божествена благодат и човешка природа и ипостас.[34] Метафизичното се верифицира чрез завършването на историята.[35]

Провидението, съдбата и свободната воля

В тази перспектива става възможно и детайлното представяне на съдействието между свободната активност на Бога и свободната активност на човека, което е ферментът на историческото. Източната християнска традиция чувствително се различава в този пункт от позицията, добила популярност на Запад. Схващането за характера на човешката свобода и отношенията ѝ с Божията благодат са в сърцевината на византийското философстване и неговия поглед към историята. То е в сърцевината и на мисленето за политическото.

Философската позиция

Йоан Касиан застава срещу позициите на своя съвременник Августин, който в късните си съчинения[36] подценява човешката свобода и отрича ролята на човешката воля в спасителния процес. Касиан отказва да тълкува дарената ни свобода като затворничество: човешката воля съхранява своята самостоятелност. Когато става дума за благотворност, той подчертава съдействието на тази воля с волята и благодатта Божия. Предимството е на страната на Бога. Той обаче неизменно оставя място за свободата на волевия избор, която сам ни е придал. Касиан акцентира направляващата роля на Божественото провидение,

[33] Cf. Id., *Quaestiones ad Thalassium*, 59 (PG 90, 609BC); *Mystagogia*, 7 (PG 91, 685C).

[34] Cf. Id., *Ambigua ad Ioannem*, 7 (PG 91, 1048B; 1073AC; 1076A; 1077AB; 1084B); 42 (PG 91, 1325B; 1329AB).

[35] Cf. Георги Каприев, „Връзката ‚история-метафизика‘ – осева точка на византийската философия". В *Християнство и култура,* 1 / 2014, 30-36.

[36] Особено в *Liber de dono perseverantiae* и *De praedestinatione sanctorum.*

но отхвърля предопределението във всичките му форми.[37] Неговата позиция има своя предистория и дълга следваща я традиция.

В края на IV в. в *За природата на човека*, византийския „учебник по антропология", Немезий Емески формулира тезите, разгръщани още при Кападокийците, и подчертава ролята на свободната човешка воля в сферата на зависещото от нас (ἐν τοῖς ἐφ᾽ ἡμῖν). Фундаментът на доброволното (ἑκούσιον) и на свободния волеви избор (προαίρεσις) е свободната воля, самовластието (τὸ αὐτεξούσιον), което има мястото си извън сферата на вечното, необходимото, природното, неизменното, чисто случайното и случващото се от само себе си (αὐτόματον). Бог е сътворил човека самовластен, за да може действеният човек сам да е начало на своите дела. Свободната воля е в необходима връзка с разумната способност (τὸ λογικόν): всяка разумна природа е по необходимост и αὐτεξούσιος. От този хоризонт Немезий не оставя никакво място за съдбата (εἱμαρμήνη). Тя бива определена като поредица от постоянни причини, като неизменен ред и свързаност, водеща към някаква необходима цел. Онези, които придават валидност на съдбата, обявяват непотребността на цялата πολιτεία. Те схващат човека като прост инструмент на някакъв външен кръговрат. Те обявяват Бог Творец за виновник за човешките грехове и престъпления, при което самата воля Божия се представя като някаква подчинена на съдбата необходимост. В този контекст съдбата очевидно се отъждествява с предопределението и нейното утвърждаване се описва като богохулство и нелепост (ἀτοπία), отменящи провидението и благочестивостта. Провидението (πρόνοια) пък бива енергично утвърждавано. То е волята Божия, чрез която се задава устойчивостта (διαμονή), положеността (θέσις) и редът (τάξις) на биващото и начинът (τρόπος) на тяхното съхраняване. „Зависещото от нас" обаче произтича от нас. Наистина, казва се, че всичко се случва с Божие позволение (συγχώρησις). Има обаче различни видове позволяване. Животът е ἀγών и στάδιον на добродетелта, тъкмо защото Бог в своето предзнание предоставя извършваната от човека πρᾶξις на човешкия свободен избор, за да зависи тя действително от човека и той да е отговорен за нея в пълна мяра. В сферата на зависещото от човека резултатът следва както от човешкия свободен избор, така и от провидението.[38]

Тезите на Немезий намират потвърждение при Максим Изповедник и Йоан Дамаскин и биват удържани през целия византийски период. Общата позиция гласи, че Бог, даряващ своята благодат, е предвидил в провидението си, че едни ще се ползват от свободната си воля добре, а други зле, злоупотребявайки със своята свобода. Утвърждаването на някакво предопределение, без оглед на човешките дела, се квалифицира като безумно и нечестиво. В спасителния процес Бог не унищожава свободната воля на човека. Вярата във властта на някаква съдба или случайност и изповядването на какъвто и да е фатализъм се гледат като остатъци от езичеството, несъвместими с християнското учение и вярата в Божието провидение.[39]

---

[37] *Collationes patrum*, XIII, 18 (PL 49, 946 AB; 937B).

[38] *De natura hominis*, 32-38; 42-44 (PG 40, 728B-761A; 780C-817A). Cf. Георги Каприев, „Свободна воля и предопределение във византийската традиция". В *Християнство и култура*, 6 / 2016, 39-47.

[39] Cf. Linos Benakis, „Die Stellung des Menschen im Kosmos in der Byzantinischen Philosophie", In Linos Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy I* (Athens: Parousia, 2002), 145-146.

Във Византия темата е специфично проблематизирана през XV в. в дебатите между нововъзникналите тогава платонизъм и аристотелизъм. През 1439 г. в *De differentiis* (и още по-рязко след това) Плитон отстоява Платоновата теза, че всичко в света става по необходимост: всичко възникващо има причина и всяка причина води до точно определено следствие. Той утвърждава строг фатализъм, подчертавайки неизменността на съдбата (εἱμαρμήνη). Отказът от съдбата е отричане на Божието предзнание. Самият т.нар. свободен избор става под диктата на външни обстоятелства и детерминирани вътрешни желания. Свободата не е противоположна на необходимостта, а е служение на върховната необходимост, което е реализация на човешкото предназначение. Симптоматично е, че дори бранещият го Висарион заема по-компромисна позиция. За него провидението е неизменната и устойчива последователност на детерминациите, а съдбата е същото, но в динамична разгърнатост. Тя превръща неизменното в ставащо по различен и уникален начин, откъдето идва случайното и само възможното: топосът на свободната воля. Съдбата има условна власт над разума, който посочва основанията за избора. Много по-резки са опонентите на Плитон. Георги Схолар вижда в тезите му покушение срещу православието. Теодор Газа тълкува съдбата като хипотетична необходимост, отваряща място за разумната преценка и свободния избор. Георги от Трапезунд отрича отъждествяването на провидението и съдбата. Съдбата е подвижната и разгърната във времето изявеност на породените от Бога неща. Човешкият интелект не е пряко зависим от нея. Най-сетне Матей Камариот заявява, че съдбата не е първа действаща причина, защото има нещо действащо преди нея. Приемащият съдбата прави излишно провидението. Бог знае всичко, сторвано от нас, но не той го причинява. Нищо несъвършено не е определено от безусловно благия Бог. Човекът е подчинен на Бога, който обаче не го принуждава, а го подтиква.[40] Съдбата, разбирана като носител на неотменим фатализъм, бива отхвърлена и в този дебат.

Съдбата според историографията

Споровете от XV в. тематизират съдбата в зададената от Плитон форма: като εἱμαρμήνη. Историографите също ползват щедро понятието съдба, но в друга ипостас: съдбата-τυχή.

Забелязано е, че византийските хронисти са изцяло убедени в невидимата намеса на Бога в историческите процеси. Дори малозначителни събития се вкарват във връзка с божественото провидение. Човешките усилия, единодушни са историографите, са напразни без Божието съгласие, при което θεία πρόνοια, τὸ θεῖον и τὸ δαιμόνιον се ползват обикновено като синоними. Бог направлява случващото се в света. Заедно с това обаче πρόνοια и „езическата" τυχή изглежда са с почти еднаква тежест за историографите. Съдбата-τυχή е устойчив обяснителен механизъм във византийската историография.[41]

Връзката между πρόνοια, εἱμαρμήνη и τυχή е коментирана моделно още от Михаил

[40] Cf. Цочо Бояджиев, *От Плитон до Висарион. Философските дискусии от последните десетилетия на Византия* (София: Изток-Запад, 2016), passim.

[41] Cf. Hunger, *Die hochsprachige profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, 262-265, 388, 400, 415, 463-464.

Псел. В *De omnifaria doctrina* той определя съдбата-εἱμαρμήνη като „вторично проявление на провидението и надзора (ἐπιστασία), която има движещата си сила не директно като провидението, а се нуждае от подходящи времена и места, за да може да действа". Така той я свежда до инструмент на Бога, не само подчинен на провидението, но и влияещ единствено върху вещественото и телесното и следователно нямащ валидност спрямо човешките отношения и човешката воля.[42] Езическото схващане за εἱμαρμήνη е християнски неутрализирано. Даже самото Божие предзнание не предполага вмешателство в природата и свободната воля на човека: то не е причина на всичко случващо се. Събитията в света, зависещи от човека, протичат в последна сметка по собствен порядък (κατὰ τὸν ἴδιον εἱρμόν).[43]

В друг текст, коментирайки Платон, той казва, че εἱμαρμήνη е божественият закон, действащ и в душата. Изреждайки причините за случващото се обаче, Псел ги подрежда така: Божественото (τὸ θεῖον, при което се мисли πρόνοια), съдбата-εἱμαρμήνη, природата (φύσις), съдбата-τυχή и случайността (αὐτόματον). Псел описва τυχή като накърняване и стечение (σύμπτωσις καὶ συνδρομή) на две причини, от където свободните волеви избори имат начало, различно от онова на ставащото по природа. Начало на човешките дела (ἀρχὴ πράξεως) е нашият ум. Всяко умение, добродетел и цялата душевна и разумна практика е от нас и провидението.[44] Докато εἱμαρμήνη се гледа като fatum, мислено като инструмент на провидението в крайното и вещественото, τυχή е мястото на неутрализиране на необходимите причини, оказващо се територията за действие на свободната човешка воля и изявата на човешката ипостас.[45] Затова, коментирайки историческите причини при действията в сферата на политическото, стоящият в тази парадигма Михаил от Ефес фиксира сухо, че предимство има замисленото от Бога[46], обсъждайки след това качествата, характерни за политическите действия.

Тази позиция обяснява факта, че придаването на фаталистични черти на τυχή е рядко изключение в историографията.[47] Историческата и политическа действителност е сложна мрежа от релации, тъкана от действения обмен между нейните действия. Несъмнено мястото на първи действен причинител там се отрежда на божественото провидение, успоредно с което се търси каузалната роля на природните процеси и разбира се, на историческите лица. Решаваща за погледа е общата философска очевидност, че светът не е съвкупност от устойчиви

[42] На друго място той обяснява, че провидението е непосредственото благодеяние (εὐεργεσία) на Бога, докато съдбата-εἱμαρμήνη направлява нашите дела чрез свързване на редовете на биващите, имайки валидност най-вече в сферата на телесното. Εἱμαρμήνη се направлява от Бог: той е над нея – Michael Psellus, *Interpretatio verborum haldaeorum*, In *Michaeli Pselli philosophica minora*, vol II, eds. J. M. Duffi et D. J. O'Meara (Leipzig: Teubner 1989), 143.23-144.1.

[43] Cf. Benakis, „Die Stellung des Menschen", 149-152.

[44] Michael Psellus, *De distributione perfectorum et necessariorum*, In *Michaeli Pselli philosophica minora*, vol II, 29.18-23, 28-30.

[45] Показателно тук е наистина леко шеговитото сравнение при Теодор II Ласкарис на учителя (παιδαγωγός) със съдбата-τυχή, завихряща се около ученика – *Theodorus II Ducas Lascaris, Satyra ad paedagogum, In Id., Opuscula rhetorica, ed.* Aloysius Tartaglia (München – Leipzig: Saur Verlag, 2000), 154.10-11.

[46] *Aristotelis Politica*, 309.1-9.

[47] Наличието на такъв поглед при Лаоник Халкокондил (работил след средата на XV в.) справедливо се асоциира с неговото ученичество при Плитон – Hunger, *Die hochsprachige profane Literatur der Byzantiner*, Bd. 1, 489.

обекти, а енергийно поле, което се формира от действени релации, произвеждащи отделните събития. Наличното битие се определя не от субстанции, а от динамики, „практики", осъществявани в съ-съществуване, при което първият каузален принцип в него е свободата.[48] В този контекст конститутивна сила има следващият голям поврат във философията, осъществен от християнското мислене. В центъра застават не същностите или природите, а техните уникални носители: ипостасите, лицата. Затова именно (най-късно след *Хронографията* на Михаил Псел) съществен дял от историографския текст задължително заемат описанията на личностите, на личните характери в тяхната уникалност и екзистенциалната им динамика. От тази перспектива става обясним и един водещ принцип на политическото във Византия: отричането на възможността за наличие на кръвна аристокрация. Думите εὐγένεια, εὐγενής никога не са били термини, означаващи родов аристократизъм. Благородството се тълкува като морална добродетел, като душевна характеристика на субекта, необходима за персоналното му включване към политическия и социалния елит. Затова като първи позитивен двигател в политическото се гледат не родовите, а приятелските взаимоотношения.[49]

Исторически конципираната метафизика – база на политическото мислене

Липсата на специализирани трактати по политическа философия не означава, че исторически конципираната метафизика не е база – и то устойчива база – на политическото мислене във Византия. Тя задава неговата интерпретативна гледна точка и концептуалния му модел. Тази нейна позиция се гарантира от консенсусното изискване принципите на държавно устройство, управление и законност да са в съответствие с принципите на разума, схващан именно като философски разум.[50] Социалните измерения на тази метафизика са експлицитно проявявани в историографията, особено писаната от философи. Пренебрежимо малко са платонически повлияните текстове, препоръчващи „имперската наука" като пряк дял от философското знание, приписвайки ѝ метафизична тежест.[51] За сметка на това не е трудно да се установи, че и разнообразните нефилософски текстове, посветени на политически проблеми, включително панегириците и specula principium, имат за база тъкмо исторически конципираната метафизика. Това намира отражение в немалобройните настоявания за философска информираност на владетеля или поне за присъствието на негов философски наставник. Връзката на политическото поведение и мислене с философията е изразена навярно най-ярко от Теодор II Ласкарис.

Сам философ, но и императорски син, а впоследствие и император (1254–1258), Теодор е автор на политико-риторически текстове, а теоретизира върху импер-

[48] Cf. Christos Yannaras, „The Ontology of the Person – an outline". In *Ontology and History. Conference Booklet*, eds. Sotiris Mitralexis, Andrew Kaethler (Delphi: European Cultural Centre of Delphi, 2015), 71-77.

[49] Cf. Angelov, *Imperial Ideology*, 217-234.

[50] Cf. Tsvetan Pavlov, Smilen Markov, „Political Philosophy as an Interpretative View and Conceptual Model (Michael of Ephesus and Gemistus Plethon)". В *Архив за средновековна философия и култура*, 12 (2006), 32.

[51] Cf. Angelov, „Classifications of Political Philosophy", 35-45.

ското управление и в отделни глави на собствено философските си съчинения.[52] Темата за философията е изказана обаче най-непосредствено в неговата *Satyra ad paedagogum.* Макар и наречено κωμωδία, това съчинение обсъжда достатъчно сериозно значимостта на философията в неговото обучение като императорски син, готвен да поеме управлението на държавата.

Той заявява програмно, че философията надвишава всички неща в живота и че чрез мъдростта се постига всичко, идващо от Бога, чието име е мъдрост[53], при което назовава различните ползи от философското знание за формирането на владетеля и за неговата практика. В параграфите 14–18[54], като подчертава решаващата значимост на философията за същината на практическите дела (πράξεις)[55], Теодор проиграва тезата през шестте дефиниции за философия, станали класически не на последно място благодарение на Йоан Дамаскин и Михаил Псел. В параграф 18, правейки едно своеобразно резюме, Ласкарис изрежда най-високите ползи, достигани през всяка от дефинициите.[56] Сравнително обстойното обговаряне на философията като „изкуство на изкуствата и наука на науките" с основание привлича вниманието по нашата тема.[57] Тук като първа наука (πρώτη ἐπιστήμη) се описва следването на Божието провидение и природата, подчиняваща се на Божиите повели. На това място тя се отъждествява с βασιλικὴ ἐπιστήμη, с „имперската наука", в която следва да се вглежда всеки човек без изключение и целият свят. Оттук Теодор извежда нуждата да философства, и то по най-добър начин. Той е убеден, че за управляващия е необходимо да изучава тази ἐπιστήμη и да не прави (πράττειν) нищо без нея.[58]

Асоциирането на имперската наука към първата философия и експлицитното обявяване на философията за основа на политическата практика е спонтанна очевидност за философски школувания Теодор, който освен това е авторски активен философ. За множеството от съставителите на риторико-педагогически текстове в сферата на политическата идеология, както и за самите императори и дейците на политическото, това не е задължително така. Но и при тях исторически конципираната метафизика на византийските философи действа като активен фон на тяхното мислене, както и на тяхната практика.

---

52 Cf. Angelov, *Imperial Ideology*, 204-252.

53 *Theodorus II Ducas Lascaris, Satyra ad paedagogum, In Id., Opuscula rhetorica,* 168.343-345.

54 Ibid., 172.446-181.657.

55 Ibid., 179.608-609.

56 Той отбелязва, че от определението на философията като знание за биващото се достига до живот в истината на битието; от „знание за божествените и човешките неща" се постига избягване на позорните дела; „помненето на смъртта" дава способност за избор на доброто и избягване на злото; уподобяването на Бога, доколкото е според силите на човека носи знание за онова, което подобава на управляващия (ἄρχων) и управлявания, както и знание за началото и за всяко начало, изхождайки от безначалното и вечно начало; чрез „любов към мъдростта" заедно с небесния ерос се постига любовта и достойното поведение – ibid., 179.610-181.657.

57 Cf. Angelov, „Classifications of Political Philosophy", 40-42.

58 *Theodorus II Ducas Lascaris, Satyra ad paedagogum, In Id., Opuscula rhetorica, 180.632-181.1.*

Проф. днк Мария Шнитер преподава в ПУ „Паисий Хилендарски“ повече от 30 години. Тя е специалист в областта на средновековната славянска литература и култура, историята и взаимодействията на религиите на Балканите и антропологията. Автор на книгите: *Фолклорен еротикон. Т. VI. Старобългарски текстове. Изповедни чинове*, С., Изд. РОД, (1998), *Молитва и магия*, С., УИ „Св. Климент Охридски“ (2001), *Пътища през православния ритуал*, С., Изток-Запад (под печат), както и на множество научни публикации. Специализирала е и е преподавала в научни центрове в Германия, Австрия, Италия, Израел, Белгия и др.

Мария Шнитер

КРЪЩЕНИЕ НА ИНОВЕРНИ И ИНОСЛАВНИ В ПРАКТИКАТА НА БПЦ В МИНАЛОТО И ДНЕС

Начинът за приемане в православието на хора, принадлежащи към други религии или към инославни църкви, е една от най-оспорваните и нерешени до днес теми в каноничното право. Проблемът възниква още с появата на Ранната църква, когато трябвало да се реши как ще се въвеждат в християнството юдеите и дали ще има особени правила за езичниците (обозначавани обикновено като елини). Особено разгорещен бил спорът дали не-евреите (които не били обрязани), преди да бъдат кръстени, трябва предварително да се обрежат (Иисус и учениците му, бидейки юдеи, разбира се, били обрязани). Както виждаме, в този момент принадлежността към християнството още се мисли като възможна единствено при наличието на особен, телесен знак на съюза с Бога – по аналогия с наследената от юдаизма древна традиция. Край на споровете слага ап. Павел с радикалното си твърдение: *Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Иисуса* (Гал. 3:28). Разбира се, този декларираи универсализъм, оказал се впоследствие решаващ за успешното разпространение на новото учение в цялата Римска империя, съвсем не довежда до заличаване на етническите, религиозните, социалните или половите различия. И в следващите векове Християнската църква постоянно се сблъсква с проблема как да приема в общение идващите от различни религиозни „посоки”. Въпреки многобройните опити за унификация на нормата това се оказва една от малкото канонични „територии”, където и до днес властва по-скоро прецедентът, а не правилото.

Тук ние ще обърнем внимание преди всичко на ритуалната форма на конверсията и няма да се занимаваме със сложните психологически аспекти на случващото се. Разбира се, те заслужават специално проучване и материалът, с който разполагаме на Балканите, изглежда изключително благодатен за това. Ще отбележим само, че преминаването от една вяра в друга поражда възел от разнообразни проблеми от морално, интелектуално и социално естество.[1] Очевидно от гледна точка на Църквата съществен се оказва въпросът за „автентичността" на желанието за конверсия (и съответно – мотивите, които го пораждат), докато от гледна точка на религиозната общност централен е проблемът за конфликта между общностните лоялности, очаквани от индивида в процеса на преход. Още от ранните векове на християнството Църквата се опитва да постави този процес под контрол – така, наред със стремежа към масова евангелизация, се проявява обратният опит за ограничаване на „достъпа" до християнската общност за тези, които са считани за (или подозирани като) недостойни. Това се случва особено в периоди и територии на динамични междурелигиозни отношения и разбира се, бихме очаквали да е особено актуално на Балканите.

Ръкописните паметници от южнославянските хранилища не коментират изрично темата за приемането от нехристиянски или инославни религиозни общности, въпреки че очевидно такива прецеденти са съществували.

Според едно указание на Константинополския патриарх Методий, поместено във Великия требник на Киевския митрополит от 1540[2], f. 26r, приемането в християнско общение не бива да става по користни причини: иже ѿ жидовь дн҃ь приход, вѣре х҃ртіаньстїи. не нѣкою нужею низволенїемь. или страхомь или пригрозою. или нищетою. или длъга р҃а или винѣнам повизующи. ли чти ради мирькїа и благодарованїи нѣкы и богатьства и стжанїа нѣкыми ѡбѣщеваема. или вско нѣкое гора прибыка. или престательства чл҃чкаго. или р҃а зависти любо прѣнїа нѣкомꙋ бывшаго ѿ единовръными... С времето все по-често се задава въпросът за искреността на преминаващия към християнството (особено когато то е свързано с очаквани позитивни промени в социалния статус) и се търсят начини за ограничаване и контрол на процеса.

Що се отнася до ритуала, основният проблем в случая засяга по-скоро не езичниците „елини" (тях просто ги кръщавали по обичайния начин), а юдеите и всевъзможните християни, принадлежащи към различни спорни в своята ортодоксия църкви или ереси. В различните епохи отношението към тях варира в много широки граници. Ръкописните и печатните издания на евхология включват твърде разнообразни чинопоследования, предназначени за включването им в църковно общение. Опитите на църковните събори да унифицират отделните поместни практики никога не довели до окончателно решение на проблема. Според 95-о правило на Шестия Вселенски събор са предвидени различни ритуали в зависимост

[1] Вж. анализа на Thouless – Robert H. Thouless. An Introduction to the Psychology of Religion. Cambridge, 1928, pp. 187-224

[2] Известен и като Ватикански требник, Borg. Illir. 15 – Джурова, А. Кр. Станчев, М. Япунджич. *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*. С.,1985, 167-174. Благодаря на Кр. Станчев, който ми даде възможност да ползвам микрофилм на ръкописа.

от степента на отдалеченост на съответната друга догма от православието. Така например от „*ариани, македониани и други...*" се иска „*да заявят писмено и да прокълнат всяка ерес, която учи другояче*", а след това те биват приемани „*чрез помазване със свето миро*" и произнасяне на формулата „*печат на дара на св. Дух*"; бившите павликяни, евномианите, монтанистите и др. се приемат „*като езичници*" – т.е. чрез пълно кръщение; несторианите трябва писмено да предадат на проклятие ереста си, преди да приемат светото Причастие и т.н. Макар разбирането за неповторяемостта на кръщението да било общоприето, все пак съществували различни степени на отдалечаване от ортодоксията, които изисквали различни начини за изминаване на „обратния път". Приемането в Църквата ставало:

- „като елини" (след огласителен период и пълно кръщение);
- чрез кръщение без оглашение;
- само чрез миропомазване – за тези, които били кръстени в името на Св. Троица, но не били (или били неправилно) миропомазани;
- чрез покаяние (в различните му степени);
- чрез (писмено) осъждане на лъжеучението, в което са вярвали, и декларация за приобщаване към православната вяра.[3]

В по-късните векове, за които става дума в нашето изследване, преминаването или „завръщането" към правата вяра продължавало да бъде сложен ритуал, свързан понякога с твърде болезнени и трудни за преодоляване изпитания – както за душата, така и за тялото на новия християнин. След появата на исляма и Великата схизма нова тема в православните евхологии се оказва приемането в общение на „сарацини" (т.е. мюсюлмани) и „латиняни" (т.е. римокатолици). Тези две „чужди" религиозни доктрини, макар да били едновременно „конкуренти" на Православната църква за душите на балканските славяни, предизвиквали различни реакции.

Приемане на инославни

Антикатолическата тема се превръща във водеща за православния свят след злощастните събития по време на IV кръстоносен поход и особено след варварското завладяване на Константинопол през 1204 г. Все пак преминаването от католицизъм към православие, изглежда, е било сравнително рядко явление, ако съдим по данните от ръкописните сбирки. Ще разгледаме ритуала, както е описан във Великия требник на Петър Могила.[4] Макар текстовете в него да са сравнително късни, те отразяват една многовековна традиция и често са наследници на изключително древни образци.

Според този паметник приемането на „схизматици" (предимно католици) в православието е сравнително кратък и лек ритуал, който се извършва в различни

[3] Архим. Авксентий. *Литургика*, ч. II, Пловдив 2007, 310.

[4] Могила, (2004) – *Требник митрополита Петра Могили*. Київ 1646 (репр. Інформаційно-видавничий центр Української православної церкви) Київ, (2 тома) Т. 1 (без актуално страниране).

варианти в зависимост от това дали християнинът е роден и кръстен изначално в католическа среда, или е бил православен и после е отпаднал от правата вяра.[5] И в двата случая се изисква той да декларира желанието си да премине към православието и готовността си да се подчини на догмите и каноничните правила на „Православнокатолическата източна църква". След встъпителните молитви пред дверите на храма вярващият, **обърнат на запад, се отрича** от заблудите на досегашната си църква и отхвърля нейното вероотстъпничество (без да се указва подробно в какво се състои то). След това, вече обърнат на изток, той се покланя доземи и – хванат за края на омофора на свещеника – е въведен в храмовото пространство. Тук се чете благодарствена молитва за неговото възвръщане към истинната Църква, след което той тържествено прочита (или някой вместо него, ако е неграмотен) Символа на вярата. Следва молитва за опрощаване на греховете му, която той изслушва **на колене и с преклонена глава**. С това ритуалът завършва.[6]

Прави впечатление, че цялата процедура протича в един-единствен ден и не е свързана с особени изпитания за преминаващия към православието – нито за психиката му, нито за тялото.

Що се отнася до принадлежащите към разнообразните протестантски деноминации, те обичайно се кръщават „като елини", т.е. като езичници, поради липсата на извършено над тях тайнство.[7] В наши дни тази практика е сравнително често срещана във връзка с практикуването на смесени бракове.

Съвсем по друг начин стоят нещата, когато в Православната църква влизат юдеи или мюсюлмани.

Ход на ритуала за приемане на юдеи/мюсюлмани

Ще се спрем по-подробно на **ритуала по преминаване от юдаизъм/ислям/„други" религии** към православие. Специално това чинопоследование очевидно е минало през актуализираща и унифицираща редакция, при която ритуалните действия са подробно и последователно описани. Указано е времето и мястото на извършването им, посочват се одеждите, които трябва да облече извършващият ги йерей, и се цитира изрично текстът на въпросо-отговорните отречения и оглашения за различните случаи.

Първото условие за извършването на ритуала е желаещият да дойде в храма,

---

[5] Причината за тази относителна безпроблемност при прекрачването на границата на православната общност може вероятно да се обясни с факта, че паметникът възниква в контактна зона и отразява динамичните процеси на религиозни взаимодействия в момента на съставителството.

[6] В наши дни (по данни от собствените ми теренни проучвания) този ритуал се изпълнява дори още по-просто – достатъчно е католикът, встъпващ в православието, да прочете на глас Символа на вярата; обяснява му се догматичната разлика между двете изповедания; най-често тази практика е свързана с прилагането на тайнството Венчание при смесени бракове.

[7] Дори когато са минали през някакви форми на кръщаване, от гледна точка на православието те са езичници, доколкото липсата на благодатна йерархия в техните църкви изключва възможността на предаване на „даровете на Светия Дух".

публично да заяви своята досегашна „самоличност" и да декларира желанието си да премине към „правата вяра". Тази първа среща се извършва в храма, като изрично е указано, че свещеникът е обърнат с лице на запад, а приемащият вярата – на изток. Следва серия от осветителни молитви, които той изслушва **коленичил на входа на църквата с кръстосани пред гърдите ръце**, за да бъде поет от духовния си отец и да продължи подготовката си. Следва 40-дневен пост на бъдещия християнин, а и на неговия „духовен отец", т.е. на духовника, имащ за задача да го подготви за приемане в Православната църква. По време на поста той бива запознат с основите на православното вероучение. Седмица преди изтичането на този период той отново идва в църквата преди или след вечернята и с това започва нова серия от ритуални действия. Новата му среща с йерея е на входа на храма, като посоките са идентични. Следва **първото оглашение**, при което катехуменът е задължен публично да се отрече от основните положения на досегашната си вяра. Макар структурата на тази „въпросно-отговорна" част да е идентична за идващите от различни религии, трябва да обърнем внимание на задълбоченото познаване на „другите", демонстрирано в изключително прецизните формулировки на отреченията. Така напр. юдеите трябва да се отрекат от досегашните си убеждения не само „изобщо", но и в съвсем конкретни подробности. Отричат се от обрязването[8] (sic!), от почитането на съботния ден, от принасянето в жертва на „опресноци"[9] и от празнуването на останалите празници в юдейската ритуална традиция, от ритуалните очищения и от всички старозаветни обреди, определени като „мимошедшихъ и неполезныхъ", от почитането на Талмуда и равинското учение и от очаквания лъжемесия.

Съответно мюсюлманите са принудени да се отрекат от пророка Мохамед, но и от всички негови сродници и наследници, включително от жена му и дъщеря му Фатима, от Корана, от ислямския рай, от правилата за брака и развода и другите си религиозни норми на всекидневно поведение, от поклоненията в Мека. (Прави впечатление, че тук не се отрича обрязването – очевидно в този случай то не се смята за религиозен знак. Затова пък се отрича Коранът – за разлика от Тората...)

Серията отречения и в двата случая завършва с **ритуално заплюване** на „лъжливото богомерзко учение" и **съчетаване с истината** „без всякакво съмнение и лицемерие". Очевиден е паралелът със съответната част на кръщението[10] – оглашението, само че тук в ролята на абстрактния „сатана" е чуждата религиозна доктрина в нейните конкретни измерения.

---

[8] Отричането тук е само виртуално и няма връзка с операцията за „реконструиране" на краекожието, извършвана от елинизирани евреи в Късната античност с цел да могат да участват наравно с елините в спортни състезания; тук не коментираме и талмудическата традиция относно изпращането на особено големите грешници в ада (въпреки обещанието, че „обрязан не може да влезе там"), като специален ангел „удължава краекожието им" пред портите на Геином; вж: Ейбрахам Коен. *Талмуд за всеки. Из учението на иудейските мъдреци*. С., 2008, 498.

[9] Първите плодове от всяко растение, предназначени за ритуална жертва.

[10] Тук няма да анализираме изрично ритуала за приемане на ариани и други еретици, който е структурно аналогичен и демонстрира завидна историческа компетентност относно основните представители и доктринални особености на съответните учения. Интересно е, че въпреки нашите очаквания в това чинопоследование не се споменават богомили; от другите представители на дуализма се споменават само Манес/манихеите, но без никакво акцентиране.

Във втория ден след вечернята новооглашеният бивш юдеин или мюсюлманин идва в църквата, за да потвърди приемането на православното християнство. Отново следват въпроси и отговори (различни според досегашната принадлежност на оглашения), но тук различията вече отстъпват пред универсалното и общо за всички изповядване на вярата. След като потвърди, че се е отрекъл искрено от досегашните си заблуди, бъдещият християнин – **коленичил, прави поклон до земята**, а след това **изповядва вярата си** в съответствие с Никео-Константинополския символ; освен това той декларира вярата си в светото тайнство Кръщение, в непорочността на Дева Мария, в апостолите, пророците, мъчениците, в четирите евангелия, в свещеното Предание и християнските обичаи, в почитането на кръста – **което се потвърждава с кръстно знамение**, в светите икони и накрая още веднъж потвърждава желанието си да приеме християнско кръщение. Следва прочитане на клетвена декларация (ако приеманият е неграмотен, вместо него я чете кръстникът му или някой от присъстващите клирици). Тази част от ритуала също има своето ясно съответствие в чина за кръщение. Очевидно е все пак, че в този случай изповядването на вярата става по-подробно и освен ритуалната формула включва и редица допълнителни елементи.[11]

Третият ден от ритуала вече протича еднакво за всички видове новооглашени. Тук централно място заема посрещането им в храма **съблечени (само по риза), без пояс, без покривало на главата и боси, с лице на изток, с отпуснати надолу ръце.** Свещеникът духа трикратно в лицето им и като прекръства челото, устата и гърдите им, полага ръка на главата им и произнася молитвата Имени твоем Гди Бже истинный, й ѐдинороднагѡ Сна... Следва поучение към тях за вярата, надеждата и християнската любов, а накрая отново се произнасят молитви за оглашените, след което те напускат, а свещеникът довършва служението, като – обърнат на изток – произнася молитвата Гди Бже нашъ, поменѝ насъ грѣ́шны҃й и҆ недосто́йныхъ рабъ твои́хъ...

В четвъртия ден след утренята оглашените отново са пред църковните двери **по риза, непрепасани, с непокрита глава и боси и отпуснати ръце, гледайки на изток**. След като духа трикратно в лицата им и ги прекръства, свещеникът чете четирите молитви на запрещението, аналогични на молитвите в чина за кръщение (последните две от тях и днес са запазени в същата позиция и със същата функция). Основният мотив в тези молитви е **изгонването на дявола от тялото на кръщавания** с Божията помощ. Финалната формула се произнася три пъти след трикратно духване на челото, в устата, на гърдите и в двете му уши и гласи: Ижденѝ ѿ не́гѡ всѣ́къ лоука́вый и҆ нечи́стый доухъ, кри́ющїй и҆ гнѣзд́ящїйсѧ̀ ср҃ци ѐгѡ̀. Самото обръщение към дявола има древна текстова традиция и се използва и днес – Доухъ прелести, доухъ лоукавства, доухъ идѡлослоужені̑, и вскагѡ лихоимства... Следва поучение към оглашените и финални молитви над преклонените им глави, след което те напускат храма, а свещеникът довършва службата. Както се вижда, ритуалният текст действително отразява схващането,

[11] При приемането на ариани и други еретици процедурата е дори още по-усложнена и включва изрично тълкуване на отделните членове на Символа на вярата и на всяко от седемте тайнства, както и поклонение пред иконите.

че тялото на християнина е своеобразен „съд", който – преди да бъде изпълнен с божествената благодат – трябва да бъде подобаващо „почистен" от всяко осквернение; постигането на тази ритуална чистота се постига чрез серия от ритуални думи/действия, насочени към отделните телесни части и особено към натоварените със специфична сетивност (очи, уши, уста и т.н.)

Петият ден от ритуала ознаменува края на огласителния период. Обикновено той съвпада с Велика събота (като спомен от раннохристиянския обичай да се приема кръщение на Пасха), но може да бъде и в друг ден. Оглашените са в храма, **отново разпасани, гологлави и боси и обърнати на изток**. След кратко поучение относно смисъла на предстоящите действия свещеникът ги призовава да се обърнат на запад и да разтворят ръце ꙗ҆́ки ѿрѣва́юще кого̀ ѿ себѐ, и да духат (срещу дявола). После се обръщат пак на изток и отпускат ръце; това действие се повтаря три пъти, като след всяко повторение свещеникът задава въпроса дали отричането им от сатаната е пълно и окончателно, а те последователно се отричат – ритуалът е точно повторение на съответната част от тайнството Кръщение. Следва окончателното духане и заплюване на дявола (в посока запад) и оглашените отново се обръщат на изток и с вдигнати ръце и очи изповядват съчетаването си с Христа. После те произнасят Символа на вярата, свещеникът отправя благодарствена молитва (вдигайки ръце). Следва поредното поучение (доста пространно), след което съчеталите се с Христа са въведени в храма, хванали края на омофора; там се произнася велика ектения и благодарствени молитви за новопросветения християнин (една „велегласно" и втора „тайно"). Окончателното кръщение може да се извърши в същия ден (и тогава оглашените се водят към купела) или на следващия ден. Дадени са прецизни указания относно ритуала в зависимост от това дали той се извършва на Пасха или не, както и в зависимост от спецификата на досегашната религиозна принадлежност на кръщаваните. В общи линии кръщаването на еретици се извършва както и на езичници, освен в случаите, когато те са били преди това кръстени чрез потапяне (тогава само се миропомазват). Особеността в случая е отново подробното изповядване на Символа на вярата (със съответни тълкувания към отделните членове).

Проследихме с такива подробности този доста продължителен ритуал не само защото в наше време той се практикува сравнително рядко и не се среща в обичайния състав на требника. За нашето изследване беше важно да се убедим, че преминаването на границата между една и друга религия представлява сложно съчетание от вербални и невербални (телесни) знаци. Освен многократното (рационално) отричане от досегашните си вярвания (=перформативни актове), приемащият православието е принуден да извърши цяла серия от телесни действия (=телесни перформативи), дублиращи и закрепващи смисъла на казаното с думи. Последователното съблъчане на одеждите (в смисъл на унизително и болезнено лишаване от досегашната идентичност), (апотропейното) духане и плюене срещу дявола, обръщането съответно на изток и на запад, вдигането и спускането на ръцете – всичко това са знаци, потвърждаващи „истинността" на случващото се. Не случайно в едно от поученията към свещениците се обръща внимание на това, че мнозина от еретиците биха били готови привидно, „на думи", да прие-

мат правата вяра с цел да постигнат промяна в социалния си статус. Думите могат да лъжат – затова е необходимо **казаното да бъде потвърдено чрез символични телесни действия**; смята се, че тялото е по-неспособно да лъже...

Нека все пак отбележим, че този толкова изтощителен и сложен ритуал е описан далеч не във всички архиерейски служебници; в други извори процедурата е много по-кратка и макар да включва същите базисни елементи (публично отричане от досегашните убеждения и изповядване на православната вяра), не е утежнена от съответните „телесни" компоненти. Очевидно според Киевския митрополит Петър Могила преминаването на границата между „чуждото" и „своето" религиозно пространство трябва да бъде свързано с изпитания (подобно на всяко инициационно пътуване) и те трябва да бъдат както за духа, така и за тялото на новия християнин – за да се гарантира истинното придобиване на новата му идентичност.

За нас ритуалът има значение – независимо че този текст отсъства в ръкописната южнославянска евхологична традиция до края на XVIII век – защото феноменът на конвертиране в друга (права) вяра далеч не е характеристика (само) на далечното минало. На Балканите в предмодерния период липсват сведения за (насилствено или не) налагане на православието и това е естествено – тук християнството във всичките му варианти се намира в ситуация на „търпимост" в периода след края на XIV век. Макар да сме далеч от представата за петвековния период на Османското владичество като време на непрестанни антихристиянски гонения и агресивна ислямизация, все пак е ясно, че за разлика от Католическата църква във времето на Контрареформацията и дори за разлика от Православната църква в Украйна и Източна Полша по същото време, на Балканите налагането на „правата вяра" е било немислимо независимо от специфичната форма на ритуала.[12]

Специфика на конвертирането на юдеи в България

Самият ритуал става известен в този регион едва чрез проникването на ранните старопечатни богослужебни книги от Русия в края на XVIII век. Трудно можем да преценим доколко този ритуал е бил прилаган в условията на чуждо конфесионално и политическо надмощие. Предполагам, че включените в руските старопечатни требници текстове влизат в употреба едва след Освобождението, и то най-вероятно спорадично. Малкото регистрирани примери на конвертиране на евреи от този период изглеждат по-скоро екзотично и са свързани предимно с изискванията на Църквата при сключване на смесени бракове.[13] Ето например разказа на Дора Габе за това как приела християнството, преди да се омъжи за Боян Пенев:

> *Интересно беше, когато дойде Боян Пенев за мойто кръщаване. Трябваше да намерим най-стария поп в цяла Добруджа... намерихме*

[12] В подробното си проучване на текста Джованна Броджи Беркоф изрично подчертава спецификата на социокултурния контекст, породил тази серия от чинопоследования в Требника на Могила – Giovanna Brogi Bercoff. Eretici, miscredenti, non credenti: l'abiura e la confessione di fede nel rito del battesimo second Petro Mohyla. Jews and Slavs, 13, (2004), 25-48.

[13] Според официални статистически данни на Синода броят на евреите, приели християнството в България за периода 1878–1940 г., е около 550 души, т.е. около 9 души годишно.

най-стария поп в с. Владимирово. Ах, много смешно беше кръщаването. Сложиха ме в една бъчва с вода. Поливаха ме. Вечерта трябваше всички молитви наизуст да кажа, които попът беше ми казал. И аз го повтарях, и свещи горяха. Бях в една златна дълга нощница. Приличах като че ли от някаква икона. И всичкото това много ми харесваше като тържество. С мене беше значи кръстницата ми, която ще ме кръщава, и Боян Пенев. И аз викам на кръстницата си: – Слушай, кажи на Боян да дойде да ме види тъй. Ама попът не допусна. Въобще беше интересно...[14]

Ако съдим по този спомен (без да игнорираме факта, че той е записан много години след самото събитие), ритуалът по кръщаването почти точно възпроизвежда „класическото" кръщение, без никакъв намек за прилагане на специфични форми за отричане от старата вяра. Като цяло настроението на събитието е запомнено като „смешно" или „интересно", но не и като тягостно, каквото би било, ако беше приложен „правилният" ритуал за приемане на юдеи.

Като цяло може да се каже, че както в предмодерната, така и в модерната епоха християнското мисиониране сред носителите на юдаизма на Балканите е изключително рядко.

Разбира се, тук е мястото да обърнем внимание на един особено характерен епизод от историята на българо-еврейските отношения. Става дума за събитията от 1940–1943 година, свързани с общественото движение за спасяване на българските евреи от унищожение и специфичната роля, която изиграва в тях Българската православна църква. Както е известно, в продължение на повече от две години Светият синод взема серия от решения с цел да защити подложените на репресии българи от еврейски произход. Един от ключовите проблеми се оказва ограничението (наложено от Закона за защита на нацията) за кръщаване на евреи – акт, който до голяма степен елиминирал наложените от Закона дискриминационни мерки. В поредица от специално свикани заседания синодалните архиереи коментират причините и последиците за извършените кръщения.[15] Стига се до заключението, че независимо от вероятността някои от приемащите кръщение евреи да са мотивирани от страх за живота си или търсене на финансови облаги, Църквата не може да отстъпи от евангелския принцип, че *няма разлика между юдеин и елин, защото един и същ е Господ за всички* (Рим., 10:12); подчертава се, че наложените от Закона ограничения противоречат както на Екзархийския устав, така и на самата същност на Христовото учение. Обръща се изрично внимание на свещениците да не изпаднат в съблазън и да се опитат да поставят пред кръщаваните допълнителни и по-тежки (финансови и други) условия.[16] Софийският

[14] Сарандев, И. Елисавета Багряна. *Литературна анкета*. С., БП., 1991, 37.

[15] Най-важните документи по темата са издадени от Албена Танева и Ваня Гезенко в: (съст.) *Гласове в защита на гражданското общество. Протоколи на Светия Синод на БПЦ по еврейския въпрос (1940–1943 г.).* С., Гал-Ико, 2002.

[16] Вж там, с. 44: „новопокръстените да не бъдат обременявани с никакви извънредни такси... за най-малкото провинение ще налагаме най-тежки наказания" – из окръжно на Софийския митрополит Стефан № 4870/23. ноември 1940 г.

митрополит Стефан изпраща окръжно до свещениците, в което ги призовава да съдействат по всякакъв начин на съгражданите си от еврейски произход, като „отворят за тях вратите на църквите и манастирите" и в пряк, и в преносен смисъл. Самият той, както и други висши духовници, дава пример, като подслонява софийския равин. Стига се до ситуация, в която „*в една от софийските църкви са се образували „опашки" за кръщаване на евреи...*"; християните дори са шокирани, че „*процедурата по кръщаването е твърде лека*"[17]... Макар да са издадени съответните официални инструкции ритуалите да не се „претупват", самото използване на думата „процедура" като обозначение на свето тайнство, и то в официален документ, е показателна. Засега не разполагаме с данни относно начина на провеждане на кръщенията на евреи по време на Холокоста. Изглежда очевидно обаче, че в случая съвсем не става дума за прилагане на строгите и доста обременяващи личността ритуали, описани в староизводните требници. Обикновено в окръжните се подчертава необходимостта приемащите православието да бъдат катехизирани, т.е да преминат през период на оглашаване. От това може да се предположи, че към тях се прилага „стандартният" чин за кръщение, т.е. че те са били кръщавани „като езичници", а не „като юдеи". Така евреите практически са освободени от тягостната процедура на отричането от вярата си и от сложните церемонии при встъпването в християнството. Според едно по-„крайно" разбиране[18] дори е вероятно издаването на спасителните кръщелни свидетелства да се е извършвало без никакъв специален ритуал.

Ние нямаме точни данни колко от българските граждани от еврейски произход са се „възползвали" от тази спасителна възможност. Заслужава специално проучване въпросът колко от „вписаните в книгите" нови християни са останали такива и след отминаването на опасността за живота им. За нас е важно да отбележим, че в този драматичен момент от българската и европейската история ритуалните норми на едно от базисните християнски тайнства – светото Кръщение – са „официално" пренебрегнати в полза на общохуманните принципи – и това несъмнено е прецедент както в българската, така и в общохристиянската църковна традиция.

Специфика на конвертирането на мюсюлмани в България

Малко по-различно стоят нещата с отношението към носителите на исляма и особено към помаците. Опитите те да бъдат „върнати" в правия път и с повече или по-малко насилие да бъдат християнизирани могат да бъдат проследени

[17] Там, с. 118 – протокол № 9/29.06.1943 на пълния състав на Св. синод.

[18] Изказвано неофициално от някои от все още живите участници в събитията евреи; може би липсата на памет за кръщението е резултат от елементарно изтласкване на травматичния спомен? Повечето от днешните живи свидетели през 1943 г. са били деца, но все пак едва ли събитие от такъв характер, при това извършено за цялото семейство, би останало незапомнено. Нека уточним, че очевидно след края на кризисния военен период практически никой от (формално) приелите християнство евреи не запазва християнската си идентичност; особено за изселилите се в Израел такъв биографичен момент вероятно би могъл да предизвика нееднозначни обществени оценки. Това би могло да се мисли като допълнителна причина за забравянето на временното отклонение от вярата на дедите им. Вж по темата Hartman, G., A. Assmann. *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*. Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, 2012.

на отделни етапи като елемент на целенасочени държавни политики[19] или като спорадични акции на свещеници ентусиасти през целия период от 1878 година до днес.

Ритуалите, по които се извършва това конвертиране, са ирелевантни от гледна точка на исляма, който принципно не предвижда опция за излизане от вярата на някой, който веднъж е бил/станал мюсюлманин. В каквато и форма да е извършено, това се смята за оскърбление на Аллаха и се наказва според шериата със смърт. И все пак подобни събития се случват (и не само в Родопите) както през XX, така и през XXI век.

Ще се опитаме да коментираме тук само ритуалната страна на това конвертиране, без да навлизаме в изключително сериозния проблем за неговата политическа аргументация и употребите му в миналото и днес.

Преди всичко от множеството достъпни документални данни, описващи акциите на покръстване, можем да извлечем едно общо впечатление, че макар да е извършено чрез използване на клира, това конвертиране рядко е инициирано (само) от Православната църква. Обикновено то се случва в периоди на обществени кризи и има за цел да „неутрализира" опасността от нелоялност към държавната сигурност и интереси, имплицитно приписвана на помаците. Що се отнася до събитията по време на т.нар. „Кръстилка" – покръстването по време на Балканските войни, документите ясно сочат, че – при целия ентусиазъм и обществена подкрепа на случващото се – самото извършване на ритуала често значително се отклонява от канона.

Нека напомним, че чинът за „приемане в правата вяра на сарацини" на практика не е познат като компонент в състава на средновековния южнославянски требник. Това едва ли трябва да ни изненадва, като се има предвид, че в периода след средата на XIV и до края на XVIII век (откогато са огромната част от ръкописните евхологии, с които разполагаме) покръстването на мюсюлмани на Балканите е практически немислимо. Що се отнася до християните, приемащи исляма, тяхното „официално" връщане в християнството е било недопустимо[20], но дори за тях чинът за приемане на сарацини би бил неуместен – много по-подходящо би било прилагането на чинопоследованието „за отпаднал от вярата". Показателно е, че макар в руските печатни требници, проникващи на Балканите от XVIII век нататък, това последование да е било познато, то за разлика от други евхологични текстове, непознати до този момент, не е усвоено в късната

[19] Георгиев, В. Ст. Трифонов (съст.). *Покръстването на българите мохамедани 1912–1913 г. Документи*. С., 1995; С. Кацаров, С. Боянов. *Покръстителната акция от 1912–1913 г. Сборник с документи*. С., ИВРАЙ, 2013; Mancheva (2001) – Image and Policy: The Case of Turks and Pomaks in Inter-war Bulgaria, 1918-44, в: В: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 12, No. 3, 2010, 355-374, Калканджиева, Д. Политиката на БКП към неправославните религиозни общности. В: *Трудове на катедрите по история и богословие в Шуменския университет „Константин Преславски"*, т. 2, 1998, 252-264; Иванова, Е. *Отхвърлените „приобщени"*. С., English Tourist Board, 2011; *Ислямизирани Балкани. Динамика на разказите*. С., НБУ, 2014; виж и продължителната дискусия по темата, която се води в научните среди и паранаучните интернет форуми, напр.: http://librev.com/index.php/discussion-bulgaria-publisher (10.2.2015).

[20] Оставяме настрана многобройните документирани случаи на криптохристиянство.

ръкописна традиция поради очевидната му неприложимост. От друга страна, за потомците на приелите исляма (по-близки или по-далечни във времето), които вече са „родени като мюсюлмани", този чин за отпаднали от вярата вече е неприложим. И така, едва когато след 1878 година започват да се извършват първите покръствания на помаци, за тази цел за първи път започва да се употребява последованието за кръщаване на сарацини (с уточнението „турци", sic!), което се възприема от руските старопечатни требници. Данните обаче показват, че изглежда сложният и многостепенен ритуал, който описахме по-горе, рядко или почти никога не се е прилагал в неговата пълнота и строгост. Това се отнася както до спорадичните случаи на покръстване в периода 1878–1912 г., така и – особено – до масовите покръстителни акции, организирани по време на Балканската война. Все пак до войната, според документите в митрополитските архиви, Църквата се старае да спазва определена процедура на катехизация (преподава се Символът на вярата, 10-те заповеди и др.), съчетана с проверка за „*добро минало и че желанието му да приеме християнството не е от някои користни подбуждения*"[21] – т.е. има опит процедурата да се придържа поне донякъде към изискванията на древния ритуал. В някои случаи тя дори включва посещение на желаещия при местния мюфтия, където желанието му е подлагано на допълнително изпитание. Всяко такова кръщаване става след изричен „рапорт" до съответния митрополит и разрешение от него. В повечето случаи в този период става дума за кръщаване като предпоставка за сключване на брак, като грижа за сирачета и т.н.

Съвсем иначе се случват нещата по време на „Кръстилката" 1912/13 г. Ще дадем пример само с известния поп Ной Ангелов, на когото е възложено да покръсти „*в срок от един месец 26 села, всяко с от 100 до 1200 семейства*".[22] Според собственото му признание дори той отначало се възпротивил на подобно „*башибозушко кръщение*", но после решил да се осланя на Божията подкрепа...

Няма нужда да се доказва, че в подобен срок изпълнението на всички предвидени според ритуала стъпки е невъзможно. Очевидно периодът на катехизацията се редуцира (по време на войната това става с изрично разпореждане-разрешение на Св. синод, що се отнася до кръщаването на пленени българи мюсюлмани от новоприсъединените български територии, за които това било условие за освобождаване от плен и връщане по родните им места).[23] Липсата на каквото и да е въвеждане на новопокръстените във вярата се отчита впоследствие като една от сериозните причини за нетрайността на постигнатите резултати. Всъщност ритуалът се свежда до нещо средно между селски празник и болезнена операция, оставяща травматичен спомен, старателно заличен чрез тържествена приповдигнатост и някои материални „компенсации", т.е. има всички характеристики на истински „ритуал на преход". Нека проследим разказа на един от участниците в събитията в селата в Чепинското корито. На 9 март 1913 г.

[21] Кацаров, Боянов (съст.) 2013, 12

[22] Пак там, 26; само за няколко месеца през декември 1912 – май 1913 г. са покръстени около 200 000 души.

[23] Вж по темата в Гарена, П. *Военното духовенство на България*. Т. II. Документално приложение. С., Гутенберг,2007; показателно е, че според изричното указание такава възможност за „спасяване" (и на душата, и на тялото) била отказана на етнически турци, макар някои от тях да подавали съответните молби.

протосингелът на Пловдивската митрополия Иеромонах Павел докладва до Пловдивския митрополит Максим:

> *Кръщаването на помаците във всички чепински села стана под мое лично ръководство и надзор. Направи се всичко възможно, за да се спази точно редът на кръщението, както е изложен той в Требника.[24] Но поради неудобствата на помещенията, големия студ и множеството кръщавани по необходимост трябваше да се направят някои съкращения. Обикновено при кръщението на всяко село се събираха по няколко свещеника, между които се разпределяше работата. Преди всичко се освещаваше в кръщалния купел водата с елея по последованието на кръщението. След това се привеждаха от възприемниците[25] оглашените на групи от 30-40 души в притвора на църквата или на входа на джамията (гдето няма църква, като в Костандово, Дорково и Корово), гдето един свещеник ги отричаше от диавола и Мохамеда и изслушваше обещанието и изповеданието на вярата им в Христа.[26] След това пристъпваха към св. купел гдето един или двама свещеници ги кръщаваха в името на Отца и Сина и Светаго Духа чрез трикратно поливане на главата с осветената вода, а други свещеници (един или двама) ги миропомазваха на челото, гърдите и двете ръце. След като по такъв начин се всички кръстиха и миропомазаха, прочитаха се общо Апостол и Евангелие, ектения за възприемниците и новопросветените и се правеше отпуст. Главното отстъпление от каноническия ред на кръщението беше това, че кръщението се извършваше не чрез потапяне, а чрез поливане с осветена вода. Но друг начин на кръщението беше немислим при големия студ, при липсата на какви да е приспособления и при хилядното множество, което трябваше да се кръсти в няколко часа...[27]*

Описаният ритуал очевидно е осъзнаван като непълноценен още от самите му извършители, които намират за нужно да се оправдаят с липсата на условия и големия студ. И ако според тях (и според оценките на Св. синод по-късно) големият проблем се състои в „поръсването" със светена вода (вместо в „потапянето", както е според православния канон)[28], то от гледна точка на реално случващата се трансформация в религиозната идентичност на помаците проблемът е както липсата на ясна мотивация, така и липсата на осмисляне на

[24] Изглежда се има предвид обичайният чин на кръщение в Требника, а не специфичният „за приемане на сарацини", може би с добавяне на съответни елементи в отричането?

[25] Възприемниците (т.е. кръстниците) в случая били християни от близките села, които с радост и гордост предложили услугите си за това почетно „сродяване"; показателна е една забележка, че „при огласяване на Ракитовци много Батачани дойдоха с жените си да си вербуват кръщелници и да завържат роднински връзки с помаците" (Кацаров, Боянов (съст.), 2013, 101); трудно можем да си представим по-ясен жест на опрощение от страна на потомците на баташките мъченици. И за съжаление е невъзможно да си представим подобен жест днес.

[26] Изглежда това изповедание ще да е ставало чрез „възприемниците", защото новопокръстените не са били преминали през необходимата предварителна катехизация.

[27] Пак там, 158-159.

[28] Според битуващи и днес фолклорни тълкувания неуспехът на покръстването се дължи именно на това нарушение на канона.

ритуала. Заемайки в продължение на векове „двойно маргинализирана" позиция (както от страна на българите християни, така и от страна на турците мюсюлмани), те са принудени (за пореден път) да приемат (и отново – в противоречие с догматичните принципи) нова религия, без да са въведени в нейните основни принципи и без да разбират защо досегашната им вяра ги прави нежелани в родината им.

От гледна точка на ритуала ще добавим още един интересен момент, свързан с **телесното изразяване на променената идентичност**. Основната външна промяна, която съпровожда налагането на християнството, е смяната на чалмите с шапки за мъжете и на яшмаците с шамии за жените. Сякаш смяната на една кърпа за глава с друга се оказва по-важна от всички думи на свещеното тайнство и действително едва след „смяната на гъжвите с калпаци" новопокръстените мъже *„по нищо не се различават от нашия селянин".* Нека цитираме поверителното „Изложение за покръстването на българо-мохамеданите „помаци" от Чепинските села..." от 5 февруари 1913 г.[29] Написано от участник в гражданския инициативен комитет на Кръстилката, това изложение на места има качествата на истинско антропологично описание, макар и от вече изминали епохи:

> *Всички мъже, жени и деца, около 1300 души, са на водосвета. Някои жени са надянали пеленачето в цедилката на гърба си, други две-три се държат за фереджето ѝ и само плачат. Майките ги лъгали, че българите ще ги колят... Мнозина от нас и кръстниците скоро схванаха това, обсипват децата с подаръци: гривнички, обички, пари, най-много бомбони. Оплашените, сополивите, кирливите и пришкави деца веднага изменяват политиката... Хиляди ръце вече се простират към вас, в това число и майките и бащите... за бомбони. Сцена, която наумява раздаването разни маниста и играчки от колумбовите моряци на американските диваци... ... Донесли сме няколко сандъка с кастронени шапки за мъжете и децата и стотици нови шамии за жените. Свещеник Коев проповядва християнството, Мумджиев говори за социално-политическите изгоди от възприемане християнството, а Ушев разкрива историята на потурчването. Последва покана, който обича да замени гъжвата с български калпак, а жените да запратят своя яшмак по дяволите, за да ги грейне божието слънце. Малцина се решават да бъдат първи; тогава доближават избраните кръстници и в няколко минути чалмите са заменени с шапки, а яшмаците с нови шамии. Гледката след това е чудна и мила!... Мъжете помаци по нищо не се различават от нашия селянин, а жените със своите фереджета, по накита, наполовина са българки – наполовина туркини.*

Разбира се, имаме всички основания да се съмняваме, че смяната на вярата се е случила толкова безболезнено; дори извършителите, пълни с патриотична гордост и добри намерения, признават, че основни „аргументи" в процеса били гладът и недоимъкът в тежката военна зима (на приелите кръщение било от-

[29] Кацаров, Боянов (съст.) 2013, 97-104.

пускано зърно за посев), а също нерядко – намесата на организираните от ВМРО чети, следящи за систематичното протичане на процеса.[30]

Тук оставяме настрана въпросите за причините, политическата логика и последици на извършеното покръстване.[31] Няма да проследим и по-нататъшната съдба на тази злополучна акция. Ще добавим само, че опитите за „възвръщане" на българите помаци към християнството продължават с променлив успех в междувоенните години, за да стигнат до кулминацията си в дейността на дружба „Родина" в периода 1937–1947 година. След налагането на атеизма като официална държавна доктрина темата задълго остава неактуална, а стремежът за интегриране на помаците продължава със средства, различни от проповядването на вярата. При насилствената смяна на имената на помаците през 1972–1973 година се обсъжда евентуалната възможност те да бъдат привлечени към доброволно включване в процеса чрез покръстване, но унизената и лишена от кадрови потенциал Българска църква се оказва неподготвена да поеме подобна мисия – независимо от масовото присъствие на функционери на секретните служби в редиците ѝ. Според непроверени сведения по време на големия Възродителен процес в периода 1984–1989 година чинът за приемане на мюсюлмани в православната вяра е размножен в секретно циклостилно издание и разпространен „по места", за да се използва в случай на нужда от подобно „интегриране" на българските мюсюлмани. Дали обаче в сложната и болезнена ситуация, съпровождаща смяната на имената, е имало случаи на доброволно преминаване към християнството, засега е слабо проучено.

Истински актуална става темата за християнизирането на помаците след настъпилата през 1989 година промяна на политическата ситуация и появяването на възможност за безпрепятствена мисионерска дейност от страна на БПЦ. След първоначалния медиен ентусиазъм, съпровождащ първите подобни опити в района на Кърджали през 1993–1994 година, процесът на разпространение на православието сред българите мюсюлмани днес е конфронтиран с много по-активното им сунифициране от страна на ислямски мисионери. И все пак случаите на приемане на православно християнство от мюсюлмани в наши дни съвсем не са изключение. Става дума предимно за смесени бракове, при които един от съпрузите (мюсюлманин) предпочита да приеме и се идентифицира с вярата на другия (християнин), като това, разбира се, засяга и следващите поколения. Феноменът се наблюдава по-често в градска среда и е сигурен знак за търсе-

[30] Бозов, С. Страници от една неписана история. (Духовният геноцид над родопските мюсюлмани през годините около Балканската война). – в. *Права и свободи*, 1995, бр. 7-14; настоятелно повтарящият се в етноложките материали мотив за задължителното вкусване на свинско месо като част от ритуала на покръстването е в ясен разрез с православния канон и всъщност не намира потвърждение в изворовите данни; на теория се смята, че след като се е отрекъл от предишните си заблуди, новопокръстеният няма нужда от допълнителни „аргументи" и доказателства за извършения преход. От друга страна, очевиден е смисълът на такова ритуално приемане на „храната на другия" като знак за придобитата нова идентичност (срв. неучастието на ранните християни в ритуалните жертвоприношения и трапези на късния Рим, което било аргумент за официални обвинения срещу тях в липса на политическа лоялност).

[31] По темата в последните години се натрупаха много и контроверсни мнения – както (не винаги докрай убедителни) опити за научен анализ (Иванова, 2011), (Иванова, 2014), така и мемоари на участниците в по-късните етапи от процеса (както „палачи", така и „жертви"); въпросът за моралните и политическите измерения на покръстителните акции остава извън рамките на настоящото изследване.

нето на устойчив модел на социална интеграция с (религиозното) мнозинство, особено в ситуация на изострящи се антиислямски настроения в национален и глобален мащаб.

Един от слабо осветените аспекти на този процес всъщност се оказва именно религиозната специфика на помаците, която според мен (би трябвало да) играе значителна роля в отношението им към мисионерските инициативи на Християнската църква. Доколкото традиционно принадлежат към хетеродоксни религиозни групи и заемат позиция извън „стандартния" сунитски ислям (за разлика от значителната част на етническите турци), техният религиозен преход допреди грубата и травмираща намеса на държавата би имал допълнително основание. Една от последиците на последната „възродителна" акция обаче се оказва интензивно протичащият днес процес на сунифициране на тези хетеродоксни групи, което ги поставя в ситуация на „двойна заплаха" за загуба на традиционната им идентичност – както от страна на проповедниците на „чистия" ислям, така и (но в много по-малка степен) от страна на проповедниците на християнството...

Що се отнася до ритуала, по който се извършват кръщенията на мюсюлмани, той като правило е **обикновеният ритуал за кръщаване на езичник**; чинът за приемане на мюсюлмани във вярата и днес не е включен в състава на обикновения требник, а дори когато е достъпен, малцина биха се осмелили да подложат желаещите да се кръстят на продължителните и тягостни изпитания, описани в древния ритуал. Един от моите консултанти – свещеник в Родопите, ми разказа как покръстил снаха си (произхождаща от алианско село помакиня), преди да я венчае със сина си. Въпреки богатата си литургична култура той пренебрегнал канона и предпочел да благослови брака на младите, без да изисква от булката още в началото да се отрича и плюе върху свещената книга на дедите си... Може би този пастирски избор, макар и отклоняващ се от строгата норма, изразява едно мъдро осъзнато разбиране. Преходът от една идентичност към друга във всички времена и култури изисква съответно жертвоприношение – това е цената, която „се заплаща" за придобитото ново знание/име/обществен статус. Предвид сложните и многопосочни фактори, които го обуславят, за хората, живеещи тук и сега, самото решение за смяна на вярата е достатъчно трудно (т.е. представлява достатъчно висока „цена"); затова традиционните „телесни" знаци на промяната все повече могат да бъдат редуцирани...

Макс Шелер (1874–1928) е немски философ и социолог, родоначалник на философската антропология. Той тълкува същността на човека като следваща от развитието на органичния и психичния живот (в което той открива четири степени или слоя) и дейността на духа, който се гледа като принцип, неследващ от жизнената еволюция. Затова човекът може да се дистанцира от света, да рефлектира и да го обективира, но не е способен да обективира персоналността си. Сред основните му публикации са *Формализмът в етиката и материалната етика на ценностите* (1913–1916), *Нов опит за основополагането на един етически персонализъм* (1921), *За вечното в човека* (1921), *Проблеми на религията. Към религиозното обновление* (1921), *Положението на човека в космоса* (1928), *Философски светоглед* (1929).
Преводът е направен по изданието: Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Vom Umsturz der Werte. Francke Verlag, Bern, 1955, SS. 13-31.

Макс Шелер

КЪМ РЕАБИЛИТАЦИЯТА НА ДОБРОДЕТЕЛТА

Заради патетичните и сълзливи апострофи, които са отправяли към нея бюргерите на 18-о столетие в ролята на поети, философи и проповедници, думата добродетел е станала тъй неприятна, че ние едва ли ще можем да сдържим усмивката си, щом я чуем или прочетем. На нашата епоха на работа и успеваемост ѝ е достатъчно да говори за „кадърност". Освен това добродетелите на нашето време са тъй отявлено грозни, така откъснати от човека, станали са дотам правила на самостойно живящото страшилище, наричано „сделка" или „предприятие", че хората с вкус се грижат най-вече безмълвно за добродетелта, ревностно замислени как най-малко да допуснат нещо такова да се появи на бял свят. Фалшивият патос, чрез който се фамилиарничи с нещо, не го оставя за дълго неомърсено.

Защо добродетелта да прави изключение? И все пак тази дърта, дърлеща се, беззъба мома е била в други времена, например в разцвета на Средновековието и при елините и римляните преди императорската епоха, едно във висша степен миловидно, съблазнително и шармантно същество. Докато днес в тази дума се мисли за мъчително напрежение на силите в поведението спрямо нещо, което не съществува за другите хора, в онези времена с охота се говорело за „блясъка" на добродетелта, за „украшението", което тя била, и се сравнявала с най-скъпоструващ драгоценен камък. Християнският символ на аурата показва как тя лъчи спонтанно от дълбините на личност-

та и прави видима идеята, че благостта и красотата на добродетелта не почиват върху деянието за другите, ами на първо място върху високия сан битие и същина на самата душа; докато за другите тя би имала най-многото мимоходом значението на пример, който те могат да „вземат", не на такъв, който се „дава". Добродетелта е станала тъй непоносима за нас преди всичко затова, че ние вече не я разбираме като постоянно живо, блажено *съзнание за способност* и *мощ* към волеене и деяние на някого в самия себе си и същевременно като единствено правилното и благото *за нашата* индивидуалност, като едно съзнание за мощ, което избликва *свободно от самото ни битие, а* просто като тъмна и нетърпима „диспозиция" и нагласа да се действа според някакви предписани правила.[1] И тя е станала така непривлекателна, защото не само сдобиването с нея, ами и самата тя е за нас тежест, докато дори само липсата на добродетел или порокът правят доброто тежко и потно; но нейното притежание придава на всяко добро действие вид на свободно изпърпорващото появление на мило птиче. Тя е станала такава, понеже с продължителното *вършене* на задълженията си ние сме я сметнали за нещо, с което се свиква, докато тя все пак е най-голямата противоположност тъкмо на всяка привичка и едва мярката на нейното, на вътрешноприсъщото нейно *благородство* е това, което изобщо може да „задължава" и което от само себе си определя йерархията, качеството и пълнотата на възможния за нас дълг. Днес за добродетелта се говори така, като че за самия добродетелен тя няма никакво значение и съществува само за множеството на другите, които правят с това понятие една бърза и крайна сметка как всъщност оня, у когото те я признават или оспорват, е най-вероятно да се държи със самите тях. За разлика от кадърността и вещината – които винаги са кадърност и вещина „за нещо", т.е. те са едно вече дефинирано постижение – все още не нелицеприятната добродетел е едно *качество на самата личност,* което не е налично „за" предварително определени действия и творения, нито за облагодетелстване от други, а е свободна украса на своя носител, нещо като перата върху шапката; и съвсем неизмерима с онези всичките актове на волята и на действията, които по вътрешна необходимост са се отървали от нея, в които тя е преливала. Дори да бихме приели, че преди това, което следва да се върши, „Боговете са поставили потта", за да може с всяка крачка все по-леко и по-бързо да се разпалва тая светлина в съкровеността, то все пак добродетелта надали би била това, което трябва да бъде „искано" и „постигано"; тя самата е важала по-скоро като несъзнателно желания *„surplus",* като свободния дар на благодатта, като всички усилия и напъни на волята са били нужни само за да създадат необходимата готовност за възприемане на празничното му получаване. От ония, които остават без дъх да тичат подире ѝ, добродетелта се крие още по-бързобежно и по-ловко от известната си посестрима, щастието. Ако гърците са намирали добродетелта така приемлива,

[1] Схоластиците затова причисляват добродетелта към това, което те наричат *habitus [= qualitas difficile mobilis secundum quam res bene vei male se habet in ordine ad suam naturam* (Тома)] [трудно подвижно качество, според което вещта се отнася добре или зле в реда спрямо собствената си природа, б. пр.], и рязко различават *„habitus"* от *„dispositio".*

че с думи като εὖ ζήν[2], εὐγενές[3], καλοκαγαθία[4] и пр. са я свързали така тясно с необвързаната *красота,* то това се е основавало на обстоятелството, че те не са свеждали добродетелта до чисто действие на съобразна с дълга воля или до диспозицията за такава воля – сякаш *тя* някога може да облагороди човека с добродетел – както са го правили философите на модерната буржоазна епоха, например Кант. Напротив, за тях още не са били празни приказки, че вътрешноприсъщото *благородство на добродетелта* е било това, което „задължава" преди всичко друго. Тя определя разпространението и пълнотата на отговорността за възможни действия; но за нейното притежаване или непритежаване никой не носи отговорност. Нейната вътрешна пълнота напира за все по-широко разпространение на отговорността, така че онзи, у когото тя е нараствала съобразно мярката на светостта, тихомълком се е чувствал съотговорен за всичко, което се е случвало в света. И за специфична липса на добродетел се е смятало да се отхвърли при възможност отговорността, да бъде тя ограничена само върху собственото извършителство и вътре в самото него до един колкото е възможен по-тесен кръг на това, което „не може да се разкрие като повелено". Това обаче не означава, че на нея се е гледало като на вродена, подобно на природна заложба, както са я окачествили чистите реакционери на всички времена, които Сократ е оборвал. Онези „заложби" са заложби само за определени видове кадърност, те са семейни, родови, народностни: добродетелта като живо *съзнание за могъщество спрямо доброто* е, напротив, съвсем *личностна* и *индивидуална.* Самото това преживяно могъщество се смяташе за по-добро от онова, „за което" то беше могъщество, и за динамически по-голямо, отколкото сумата на усилията за извършване на всяка отделна добрина. С нарастването на добродетелта онези усилия стават все по-малки и тъкмо с това загубват грозотата на всяко усилие. Доброто става красиво, когато става лесно. Така нареченият нравствен закон и дългът са, напротив, само безличностни сурогати за липсващи добродетели, задълженията могат да се прехвърлят другиму, добродетелите не. Затова ние трябва да си представяме Божията благодат като напълно аномична и да си мислим всичко с Неговия абсолютно непогрешим нравствен такт, който отсъжда без правила и само според случая.

Ще дойде време да спрем да се държим само като опоненти на онези плоски буржоа от XVIII век и да правим заради това смехотворна добродетелта. Който обследва, той и следва. В крайна сметка една вътрешнобуржоазна възможност е това, че едната част на буржоата е сторила от добродетелта стара мома, че после да се прехласва по нея, както и това, че другата част е показала по-добър вкус. Какво ни е грижа нас за буржоата и техните частни мнения, с които те за кратко спряха хода на световната история? Нека отново потърсим за добродетелта световноисторическия хоризонт!

---

[2] Стгр. – надарено с най-голяма пълнота на живота, с най-действително битие. Б. пр.

[3] Стгр. – благороден, от благороден произход, знатен. Б. пр.

[4] Стгр. – нравствено съвършенство, добродетелност, честност; вж. κάλλος – красота; украшение, отличие. Б. пр.

Смирението

От новите характеристики на душевността, които появата на Христа породи и облече с блясъка на Божията слава, *смирението* е онова, което – правилно видяно и разбрано – олицетворява най-дълбоката парадоксология и най-силната антитеза както спрямо Античността, така и спрямо модерния начин на поведение. Смирението е най-нежната, най-скритата и най-хубавата от християнските добродетели.

Смирението *(humilitas)* е едно постоянно вътрешно пулсиране на духовна службоготовност в недрата на нашата екзистенция, на службоготовност спрямо всички неща, добри или лоши, красиви или грозни, живи или мъртви. То е вътрешното душевно означение за *едно* велико движение на Христово-Божественото, в което то доброволно се отрича от своята възвишеност и величавост, идва при човека, за да остане всекиму и на всяка креатура свободен и блажен слуга. Когато ние ведно с него извършим това движение и освобождавайки се от цялата наша самост, цялата ѝ възможна ценност и почитаемост и достойнство, които гордият държи здраво у себе си, и наистина „загубим" себе си, „предадем се" – без страх какво ще стане с нас, но смътно вярвайки, че присъединяването към онова Божествено движение като „Божествено" би могло да послужи и на нас само за добро – ние сме „смирени". Става дума, значи, тъкмо за същинското „освобождаване" от нашата самост и нейната ценност, за риска да се втурнем сериозно в *страшната пустош,* която зейва отвъд всички Азни отношения, съзнателни или безсъзнателни – тъкмо за това става дума! Дръзнете да се удивите благодарни на това, че не сте небиващи, че изобщо съществува Нещо – а не по-скоро Нищо! Осмелете се да се откажете от всички ваши вътрешни мними „права", от вашите „достойнства", от „заслугите" си, от почитта на всички хора – но най-вече от „самоуважението" – от всякаква претенция да сте по някакъв начин „достойни" за щастие, а от друга страна, да го смятате само за подарено: едва така вие сте смирени!

Най-голямата си антитеза „смирението" има в гордото с разума и нравите поведение на римския стоик, в метода да се действа така, че да се запази самоуважението, да не се изгуби „суверенитетът" и „достойнството" на самия себе си. А също и в моралистите на XVIII век, които отново приемат, и то не без тънък усет за конгениалност и конкомунитет, жизненото поведение на късноримската гражданска философия – и особено в Кантовата „автономия на дълга". „Нека, драги ми Луцилий, да предпочетем и пред самото щастие това, да притежаваме достойнство", казва „стоикът" на Адисон. Същото предава и една от основните тези на Кантовата етика. Тъкмо това положение спрямо християнското усещане не е нито полувярно, нито погрешно – то е сатанинско. Всяко щастие, та даже и най-дребното, най-нищожното удоволствие, което докосва нервите ти, както и най-дълбокото блаженство, което, изпълвайки те, те отвежда и теб самия, и всички неща към светлината на Бога, приеми с *благодарност* и гледай никога да не ти хрумне да „си заслужиш" дори и най-малкия дял, гласи повелята на смирението. Нима има по-чиста любов от тая, *да отдадеш* някому блаженството на любовта, та и на нещата, които само случайно ни ид-

ват отредени, *да придадеш* привидността на една *доброта* – дори и там, където светът статуира една така наречена „претенция за справедливост" за службата, която онзи е носил за нас от любов или която нещата случайно изпълняват, както столът, който е тук, когато искаме да седнем, или слънчевият лъч, когато нямаме чадър? И не си ли струва благодарността това, че *в* света има някой праведен, когато той случайно е „справедлив" към нас? Не е вярно, че християнският етос прокълвал всяка гордост, всеки стремеж към уважение, към заслуга, към достойнство. Съвсем естествено е да си горд със своето богатство и имане. Естествено е да си горд с хубостта си, с хубостта и сполуката по отношение на жена си и децата си. Естествено е да си горд с името и произхода си. Тъкмо тия видове гордост, които прокълва стоицизмът, са смислени и разумни. Тези блага са достатъчно земни, за да се понася гордостта от тях. Има *една* само гордост, която е сатининска: това е гордостта от собствената морална стойност като най-висока стойност, нравствената гордост или товарът на ангела, който паднал – и на който фарисеите вечно ще подражават. Гордостта от първия вид, която стоиците осъдиха аскетично като чисто нищожествена суета, самата е изградена въз основа на един вид *любов* към нещата, „с" които се гордеем. В гордостта тук се поглежда към тия простиращи се земи, към тия предварителни засвидетелствания на поздрав и доволство от страна на всеки срещнат, към тая униформа, която се слага сякаш върху неща, които и извън нашето гордеене с *тях* имат още и своя собствена стойност. Гордостта от втория вид, която стоиците така самонадеяно разиграват пред гордостта от първия вид – според християнското усещане единствено тя представлява супербията и произхода на сатаната. Когато тя непоправимо обеднее и затъмни за нас света и самите нас; когато кара гордия със себе си субект да надскача отново и отново всички неща и ценности, додето с пълната си „суверенност" *сведе* поглед към *всичко* – та чак към своята тъкмо сега постигната пълна празнота и нищожност; когато тя сукцесивно ни отделя от всички блага и ценности, които все още се покоят и съществуват в първата „гордост", и накара да усетим още в същия миг това, „с което" ние сме били все още горди, като „ограничено" условие за абсолютната гордост, гордостта с нашето голо изпразнено Аз – нейното движение бележи същата посока, която ни отвежда в това, което християните с право са наричали „ад". Същинският ад е непритежаването на любов. И към този вакуум на любовта се движи тази гордост, обгръщаща все по-плътно и по-плътно Аза, привързваща съзнанието за ценността все по-силно и по-силно към чистата точка на Аза. От чист стремеж към „самоуважение" и „независимост" вътрешният *образ,* който гордият има за самия себе си и чието съдържание само той и цени, защото *той* е този, който го има и го цени, става все по-мрачен медиум, който накрая го изолира надълго от знанието за самия себе си и познанието на самия себе си; „независимостта" става прерязване на всички нишки на живота, които свързват този, значи, горд човек с Бога, универсума и човека. „Така говореше гордостта на моята памет: Ти не може да си сторил това и паметта ми отстъпи; значи не съм го сторил" (Ницше). Гордостта прави човека все по-самотен и той все повече заприличва на това, което Лайбниц нарича атом; един *deserteur du monde*[5].

[5] **Фр. – дезертьор от света. Б. пр.**

Не прилича ли тоя горд от нрава и от самия себе си на човек, който сам бавно задушава себе си в някой пущинак?

Гордият самият е премного горд за това да придава някаква стойност на образа, който другите имат за него, на своята фигура и роля в социалното. Той е прекалено горд, за да бъде суетен. Но суетата е само смешна, тя не е сатанинска. Тя е смешна, защото суетният същевременно несъзнателно се подлага на преценка от страна на тия, които се стреми да надмине посредством излаганите си на показ предимства. Така суетният несъзнателно става жертва на една тайна симпатия към човечеството, като съзнателно се опитва да се издигне чрез нея и да обърне тяхното внимание към себе си. И радостният смях се предизвиква от това, че той не забелязва, че слугува там, където се мъчи да господства; той изпада във властта на общото там, където има претенцията да бъде необикновен. Суетният е само повърхностен и срамът му не е достатъчно голям, за да спре влечението, което има към удоволствието от своето отражение. Но съдържащата се в суетата симпатия – колкото и объркана да е тя – ѝ придава още и очарованието на един вид заблудена любов. Това ѝ липсва на гордостта, която има бездънна дълбина за всичкото зло на света. Ако срамът от влечението към излагането на показ излезе на бял свят при тайното осиновяване на чужди ценностни мащаби, които гордият презира априорно – срамът, който гледа само как да скрие видяното преимущество – то ние наричаме това *„скромност".* Тая добродетел е също така плоска, колкото е плоско и тежнението, което тя отрича. Защото това е само надбягване между суетата и срама, в което побеждава срамът. Така тя се движи изцяло в сферата на социалното и дори още затова не бива да се смесва със смирението, което цели *света.*

Гордият: това е човек, който заради дългото „гледане отвисоко" си внушава, че е стъпил на кула. Всяко фактическо потъване на личността си той наваксва с поглед към една по-дълбока низина – така че му се вижда, че се извисява, докато той фактически потъва. Той не забелязва, че новата дълбочина, която отново вижда с очите си, тъкмо затова и така бавно въвлича в себе си, защото той постоянно гледа към нея – за да си се мисли голям. Та значи ангелът „пада" бавно – повлечен от собствения си поглед. Тая посока, в която той гледа, е правилна, доколкото става въпрос само за ценности и блага, за служби и почести, които могат да се притежават, и доколкото поведението се движи в социалното сравнение. Тогава поведението е *високомерие,* което не изключва смирение на *битието.* Така типичните господари и рицари в Ранното средновековие, а и великите духовници са в най-висша степен високомерни и смирени. Тази смесица е особено очарование на същината на добродетелта от ония времена. Само едно нещо изключва смирението: гордостта *на битието,* която цели субстанцията на собствената ценност! Тъкмо тя и само тя е дяволското, което води към ада. Смирението обаче е добродетелта, която отвежда право в небето, като оставя смирения да потъва все по-дълбоко и подълбоко в себе си – заради самия себе си – и преминавайки през цялата самост заради *всички* неща. Защото смирението не е нищо друго освен обобщаващия поглед към линиите на самата ни присъщност, които, изглежда, насочват към

идеалното на нейното индивидуално същество и чиято пресечна точка е в невидимото – в Бог. То е трайното виждане на самия себе си „в Бог" и „с очите" на Бог, едно истинско „преображение под взора на Господа". Великите дами от Прованс, които били водещи фигури в състава на съда за любовта, имали сред максимите си и израза: „образът на любимия е винаги пред мен". Над него няма какво да „размишляваш", няма защо и да си го „спомняш". Напротив, изкусно трябва да поглеждаш *встрани,* за да може присъстващото и очароващото малко да се потъмни. Така обаче за истински смирения трайно присъства и „образът", който той усеща постигналото в него целта си движение на Божията любов да рисува във всеки един миг за неговата собствена индивидуалност и който сякаш че носи пред себе си. Как иначе би могъл да знае той себе си, освен съвсем тъмен и дребен във всеки един от моментите на емпирическия си живот пред блясъка и величието на тоя образ? Когато той потъне все по-дълбоко и по-дълбоко в сферата на съзнанието си, в навлизането в тоя Божествен образ, и *види* себе си принизен, тогава красивата картина фактически го издига до Бог и той тихомълком се изкачва в субстанцията на своята същност нагоре в небето.

Смирението е модус на любовта, която като слънце разбива и най-коравия лед, който изобилната на болка гордост опасва около все по-празното Аз. Няма нищо по-пленително от това любовта тихомълком да омагьосва горди сърца и да вкара в тях смирението и да стори така, че сърцето да се отвори и да се устреми към нея! И най-гордият мъж и най-гордата жена стават поне малко смирени и службоготовни във всичко, когато обичат. Тъкмо като най-уханен цвят на християнската любов смирението е християнската добродетел *katexochen*[6] и в най-чистата ѝ форма тя е само нежнобледа сянка, която движението на святата богуотдадена любов хвърля върху душата. И това е само любовта към света и Бог и към нещата извън Бог и „любовта в Бог" *(„amare Deum et mundum in Deo")* (на схоластиците), това хубаво самопринизяване, което маха вроденото перде от очите на нашия дух и прави така, че в нас да се влее цялата светлина на всички възможни ценности.

Гордият, чийто взор се държи – като вързан – за неговата ценност, живее по необходимост в нощ и тъмнина. Светът на неговите ценности помръква от минута на минута; защото всяка съзряна ценност за него е като кражба и грабеж от собствената му самоценност. Той, значи, става дявол и отрицател! Затворили го в затвора на гордостта му, стените, които го отделят от дневния светлик на света, растат ли, растат. Виждате ли жадното за азното, ревнивото око, когато той свъси вежди? А смирението, напротив, *отваря* очите на духа за всички ценности на света. Едва то, което изхожда от това, че не е заслужило *нищо, а всичко* му е дар и е чудо, прави така, че да бъде спечелено *всичко.* То прави още по-осезаемо колко е прелестно пространството, в което телата могат да се разполагат както си искат и без при това да се разпаднат; колко чудно и достойно за благодарност е това, че има пространство, време, светлина, въздух, море и цветя; та даже – и то

[6] Стгр. – по определение, по природа, по произход. Б. пр.

винаги радостно ги преоткрива – нозе и ръце, и очи като всички онези неща, чиято ценност ние гледаме само да сме способни да възприемаме, когато те са нещо рядко и другите ги нямат! Бъди смирен и веднага ще станеш богат и могъщ! Когато ти вече не „заслужаваш" нищо, всичко ти се подарява! Защото смирението е добродетелта на богатия, както гордостта – тази на бедния. *Всяка* гордост е „просешка гордост"! Фактически навсякъде по света има за усета следа от благодатта и за разсъдъка следа от чудото – как би могъл гордият, който не „иска нищо да му идва даром", та даже и познавайки, да не възприеме, да усети и разбере *смисъла* на света? Как би могъл той, който иска да пусне в себе си само това, което плаща данък на неговите 12 категории на разсъдъка – или по-добре 12 приумици на рода и на общопринудителни идеи, да знае нещо съществено за света? Или пък да знае нещо за света едно същество, което си въобразява, че неговият „разсъдък ще предпише законите на природата" и няма да има никакъв „съдия" над себе си освен самото себе си?

Смирението е онова дълбоко изкуство на душата, в което тя се разпростира дори извън онази мярка, която съществува дори в това да оставиш живота да си тече и да те носи. Има два пътя за културата на душата и за преодоляването на нейната естествена ограниченост и тъпота. Единият е пътят на *усилие на* духа и на волята, на концентрацията, на самосъзнателното възприемане на нещата и на самия себе си. В тази насока се развива всеки „рационализъм" и всеки морал на „самоосвобождението", на „самонасочването", на „самоусъвършенстването". Другият път е пътят на *освобождаването* на духа и волята от *напрежение,* на експанзия и на постепенно разкъсване на нишките, които дори в една отпусната, безделна нагласа привързват автоматично света, Бог, хората и другите живи същества към собствения организъм и собственото Аз – пътят на съединяването с нещата и Бога. Който върви по първия от тези пътища, той се бои от втория. Той не вярва в смисъла и хода на света, не вярва в смисъла и хода на собствената си душа, а се доверява *само* на самия себе си и своята воля. Неговият идеал за съвършенство е да „вземе в ръце" самия себе си и света. Който върви по втория път, той не по-малко се страхува от първия. Той, който започва с безостатъчно *доверие* в битието и в корените, от които произлизат всички неща, възприема като безумие това да искаш да „подреждаш" един проблематичен свят. Усещайки себе си дълбоко като част от света и изпълнен с патриотизъм към тоя свят, той може да гледа само като на абсурд на мисълта, че частта трябвало да направи нещо по-добро от цялото, отколкото самото това цяло – което все пак обхваща и съдържа и *нея.* Но това не значи, че той вижда и усеща по-малко това, което се нарича „злината", „слабостта", „злото" и „безсилието" на света. Напротив: само любящият истински страда от злината и слабостта на любимото. Другият по-скоро се радва на злините, понеже те му дават усещането колко по-добър е самият той и защото те му осигуряват „нещо за вършене". Но корените на тая злина той не търси в битието, в същината и корена на света. Той ги търси в своята фалшива заинтересованост, в припряността на подтиците си и в тонуса на телесните и духовни мускули, т.е. в своята обедняваща откъм света „внимателност".

Той ги търси най-напред в своето, след това и в чуждото прекомерно *усилие за живот.* За него въпросът е да отстрани това усилие, тая сякаш естествена „гордост", естественото центриране на света и на ценностите около неговото Аз, неговата организация, та и около организация от всякакъв вид и подвид и всяка партикуларна общност, та посредством това да се добере до самия *свят* и неговите корени – в които той знае, че е стаено съвършенството. За него въпросът е да премахне пречките, които скриват от него пълното и цялото *битие* и *светлина* на нещата. Когато той смело скъсва с всичко – когато прерязва, прерязва съвсем въжето на котвата, която светът е хвърлил в неговото Аз – той не се страхува както другите да не би да стане плячка на бушуващите вълни, а с новия живот от корените на нещата да е самата игра на силите на морето, и ненараним *живее* заедно с това, на което се предава. Този път: в пълното *загубване* на самия себе си отново *„да спечелиш в Бога"* – това в нравственото е смирението, а в интелектуалното – чистата „интуиция". Такова освобождаване е най-голям риск и е все едно превърнало се в битие на самата душа движение на смелостта. То е онова радикално отказване от собствената сила и собствената стойност, онова чисто „поръчителство пред себе си за Бога" и „заставане под крилата на квачката Христова" (Лутер), което в по-ново време Уилям Джеймс описва така превъзходно. В раздела на книгата *си Многообразието на религиозния опит,* наречен от него „Покръстване", той обръща внимание на два религиозни типа на покръстването: „според волята" и типа на „себеотдаването". С изобилие от примери той показва колко по-голямо значение има вторият пред първия тип. Дори при съвсем елементарни цели, като припомнянето на дадено име, често не усилието, а отпускането донася обикновено желания резултат. Човек си казва: „Не се насилвай и мисли за нещо друго". Тъкмо тогава като от само себе си желаното идва. Общо взето, към същия тип се отнасят случаите, в които боричкането, всяко залавяне с „добри намерения", с които, както пословицата дълбокомислено казва, „е застлан пътят към ада", бива оставено настрана и на всичко бива настоятелно препоръчано едно бавно нарастващо могъщество в съкровеност, която, играейки си, дава от само себе си това, което преди така ревностно сме търсили.[7] Франк Булен, чиято автобиография *С Христос по езерото* цитира У. Джеймс, по време на силна буря скочил при прибиране на външния кливер яздешката на върлината на шпирбоя, за да я закрепи. „Платното отклони пръстите ми и аз паднах, увиснах с главата надолу над врящия водовъртеж на бялата пяна, на една стъпка под носа на кораба; но преживях само висшия екстаз на увереността си във вечния живот. Така провисях само пет секунди, но това преживяване бе равно на цяла вечност блаженство. Как съм закрепил мачтата, не си спомням." Това извършващо се в съкровеността чудо на вечно новото прераждане и сдобиване със сили за „закрепване на мачтата" от един резервоар на сили при безостатъчното отказване от „собствената сила" и онова най-нищожно достойнство е целта, към която смиреният се стреми, без даже да знае.

---

[7] Смисълът на понятието „благодат" очевидно има основата си в подобни преживявания. Този смисъл получава правото си, когато каузалното изтълкуване на това преживяване на едно „действие от Бога" е лишено от всякакво право.

Но в своето последно произведение *Плуралистичният универсум* Уилям Джеймс казва:

> *Лутер бе първият моралист[8], който на дело разчупи кората на цялата тая натуралистична самодостатъчност (чети: на античния морал), при която той прие (и в това той навярно имаше право), че още Павел го е сторил. Религиозният опит на Лутеровия тип води към банкрута на всички наши натуралистични принципи и мерки: той показва, че човек е силен само когато е слаб. Не може да се живее само от гордост или от самодостатъчност. Има живот, в светлината на който всички природно обосновани и общоприети нравствени движения, отличности и самозащитата на нашия характер се явяват като нещо изключително детинско. Да се откажеш честно от своята самомнителна гордост и да се отречеш от надеждата да можеш да си добър със свои сили, това е единствената врата към дълбоките селения на Космоса. … Въпросният феномен се състои в това, че след моментите на най-голямо отчаяние животът ни се открива в нов вътрешен порядък. Има извори на помощ в нас, за които натурализмът с неговите робски следвани морални предписания и неговия легализъм никога не се грижи, възможности, които спират дъха ни, един нов вид съкровено щастие и съкровено могъщество, които се основават на това, че ние се отричаме от своята воля и се оставяме на въздействието на нещо по-висше. Тези нови жизнени сили откриват сякаш свят, който е по-просторен и по-обхватен, отколкото могат да си представят физиката и обичайната филистерска етика. Това е свят, в който всичко друго е въпреки определени форми на смъртта, даже вследствие на определени форми на смъртта – вследствие на смъртта на надеждата и на силата, на смъртта на „отговорността", на страха и дребнавите грижи, на личната заслуга и ценност, накратко, смъртта на всичко това, на което езичеството, натурализмът и легализмът са основавали своята вяра и доверие. Разумът, който обработва останалия наш опит, дори и психологическия, никога не би могъл да съди за този специфично религиозен опит преди неговата действителна проява. Той не би могъл да предполага за съществуването му, защото този опит е разрив с „естествения" опит, от който онзи следва и чиито стойности преобръща. Но в степента, в която този религиозен опит се проявява на дело, в същата степен творението се разстила пред погледите на онези, които го преживяват. Той показва, че нашият естествен опит, нашият строго моралистичен и разсъдъчен опит е само един отломък от съвкупния човешки опит. Той дава на природата по-меки, по-неопределени очертания и разтваря на духа извънредни възможности и перспективи.*

[8] От гледна точка на историята това твърдение не отговаря на фактите. Цитирам по струващия си благодарностите превод на Голдщайн. 8. Vorlesung, Leipzig, Alfred Kroner, 1914.

Най-глупавото и смехотворно объркване, в което християнското смирение се е оказало у някои съвременни бюргери, е онова, което се проявява като един вид добродетел на възвишена, посветена Богу „сервилност", като „добродетел" на бедния, слабия, дребния. Това, че оня *habitus,* който се нарича „бюргерска гордост пред царския трон", и това, че като „дълг" на всички подрастващи се приемало, че преди всичко те не „бива да се оставят да им бъде подарено нещо", т.е. фактът, че онова априорно положено пълно усещане за *небитие,* което за всеки не морално глух се изказва така ясно в единственото утвърждаване на ценността на „постигнатото със собствени сили", на „станалото от само себе си", трябва да доведе до такова разочарование – *това* в действителност е саморазбираемо. Какво знае „бюргерът", който трябва „да стане нещо", който тайничко се лишава дори от своите господари и крале, като възроптава „гордо" срещу им – какво може да знае той за *доброволното* самопринизяване, за сладкия напор на вливането на собственото аз на тия, които *са* нещо (на ἐσθλοί[9]) и които тъкмо затова не знаят за висинето, защото те, разбира се, са на висинето? Смирение: това е тъкмо движението на самопринизяването, движението на дохождането свише, на идването от висинето, на спущането от Бога при хората, на светеца при грешните – това свободно, смело, неустрашимо движение на духа, чиято саморазбираща се пълнота прави неразбираемо за самия него понятието за самопрахосничеството; който не може да се „предаде", защото самият *е* само извираща дан. Нима сервилният *иска* да дава и да служи? Сервилният „иска" да господства и само липсата на сила и богатство го кара да превива гръб пред господаря си и да му служи с ръцете си. С привикването към многото поклони той става услужлив и сервилен. Смирението, напротив, е преди всичко добродетел на родените господари и се състои в недопускането на саморазбиращите се за тях земни ценности, на честта, славата, хвалебствията на служителите им да стигнат до ядрото на душата, в постоянното прегъване на собственото незримо чело пред невидимото посред и през време на господството над зримото. Смиреният извършва също така всеки акт на господството си в една дълбоко потайна службоготовност спрямо това, над което той властва. Това, което за сервилния е *център,* за него е само *поведение: волята за власт!* И това, което за сервилния *е поведение,* за него е *център:* службоготовността.

Страхопочитанието

Богът, на който се молят християните, е *deus absconditus.* Той е „скрит" и тъкмо тая му скритост, това вечно негово изтечение *извън* зрителното поле на благоговението дори на най-святия и благочестивия, тази усещана безкрайна далечина на Божието разпростиране извън хоризонта на нашето благоговение и на нашата молитва, самата е феномен, който прошумолява тайнствено с обърнатото си към нас лице. Това често се забравя както от рационалистите, така и от мистиците. Те без разлика премного бързо почват да интимничат с Бога, едните с понятията, в които го анатомизират, другите с усещането, в което

[9] Стгр. – знатните, благородните. Б. пр.

им се струва, че Бог отваря широко пазвата си за тях. На тях без разлика им липсва страхопочитанието, т.е. онова поведение, в което самата скритост на Бога може да се *възприеме.* Защото страхопочитанието не е придатък на усещането за готовите, възприетите неща, а само ли чиста дистанция, която поставя усещането между нас и нещата (техния „филигран", както хубаво го е казал Ницше): то, напротив, е *поведението, в което се възприема нещо в добава, което нестрахопочтителният не вижда и за което е направо сляп: тайната на нещата и ценностната дълбина на тяхната екзистенция.* Винаги когато преминаваме от нестрахопочтителното, напр. сравнително научно обясняващото поведение, към страхопочтителното поведение спрямо нещата, ние виждаме как към тях се притуря нещо, което не са притежавали преди това; как в тях почва да се вижда и усеща нещо, което е липсвало преди това: тъкмо това „нещо" е тяхната тайна, дълбочината на тяхната ценност. Това са нежните нишки, по които всяко нещо се разпростира в царството на невидимото. Да разкъсаш тези нишки, било като се опиташ да развиеш сферата, където стига краят им в ясни понятия, и да развиеш една строга онтология и догматика за тях, било като насочиш човека към сетивно досежното в нещата – това е в еднаква степен убиване на духовния живот и подправяне на пълнокръвната действителност. По първия път е вървяла в историята цялата рационална метафизика и теология; по втория – целият позитивизъм и агностицизъм. Те без разлика са нестрахопочтителни! Страхопочитанието обаче е единственото и необходимо поведение на сърцето, в което тези *„нишки в не-зримото"* достигат до духовна видимост. Там, където то е изключено изкуствено или където не е налично, там светът на ценностите добива характера на нещо плоскостно и характера на нещо изцяло затворено, което те изпразват и в същото време унищожават всеки *подтик* към продължение на живота и към проникване в света на ценностите, всеки подтик към по-нататъшно развитие на нашата екзистенция в дълбокото проникване в света. Ние можем да „живеем" истински само когато усещаме видимо-осезаемо-досежното на окръжаващия ни свят, обгърнато от една потъмняваща се през хиляди степени сфера от брегове, които очароват и мамят да ги открием. Феноменът на „хоризонта" и на „перспективата" не е затворен само в областта на чисто оптическото. Той се преоткрива в царството на нашите представи, на понятията ни, интересите ни, любовта и омразата ни, та даже на най-чистите ни идеи. „Хоризонтът" и „перспективата" не са – както знаем от твърде точните констатации на психологията – само следствие на геометрико-физикалните въздействия на светлината и на анатомията и физиологията на оптичния ни апарат, а обхватен закон за нашия и всеки краен дух. В региона на ценностите обаче тъкмо „страхопочитанието" поддържа този естествен хоризонт и перспективизма на нашата духовна природа и свят. Светът става един прост аритметичен експеримент веднага щом изключим духовния орган на страхопочитанието. Единствено то ни дава съзнанието за *дълбочината и пълнотата* на света и на нашето аз и ни откровява, че светът и съществото ни носят в себе си едно неизчерпаемо богатство на ценности; това, че всяка крачка *може* да извади на бял свят за нас нещо винаги ново и младенческо, нечувано и невиждано. Един творец като Готфрид Келер ни дава – почти единствено по рода си – впечатление за неизчерпаемостта на света, та даже на всяко едно от обрисуваните

неща, не само посредством това, че кара нещата да говорят пак и пак за себе си и да разгръщат все нови и нови черти от себе си в едно голямо *ombarras de richesse,* а най-вече посредством това, че прави осезаемо как дори нещата *щяха да могат* да кажат всичко за себе си, ако биха били разпитвани от така чисто сърце, както той ги пита. И това се съгласува с отговора, който в *Загубеният смях* героят дава на въпроса за религията си, отговор, който съдържа най-хубавото описание на нагласата към страхопочитание: той знаел само, „че не бил способен да прояви нахалство спрямо света".

Не само Бог и светът, но дори в още по-голяма степен от последния нашето собствено Аз и това на себеподобните ни се явява в своята *дълбинна димензия* едва в страхопочитанието. Един човек, който възнамерява да прозре и да разбере самия себе си, *не* показва да знае за себе си повече от страхопочитителния, за когото извън *самия него* „погребаното злато блещука като изпод поток", той показва само, че не иска да върви по пътя към това, да стори видима за себе си собствената си битийна дълбина. Защото тоя път е страхопочитанието пред самия себе си. Единствено то ни дава тайнственото съзнание за богатство и пълнота там, където нашите ясни, ограничени мисли и съдържателни чувства ни дават само празнота и оскъдица; то ни дава чувството за все още неотнета и *неотнимаема* през целия ни живот ценност на нашата екзистенция и нашите сили. То тихо ни подвежда към едно пространство за игрите на нашите истински сили, което е по-голямо и по-възвишено от нашата времева екзистенция. То ни запазва от заключителните позитивни или негативни съждения за нашата собствена стойност, които само ни фиксират и трасират, и разстила все нови и нови пътеки и пътеуказатели пред нас, по които се впускаме към самите себе си, понякога се и загубваме, но успяваме накрая да намерим себе си.

Нека думата „страхопочитание" не ни заблуждава да го смятаме за смесица от страх и боязливо обичащо почитание. То е само просто и елементарно движение на чувства и само *думата,* а не това, което тя означава, е нещо съставно. По-скоро би трябвало да го наречем нещо сродно на *свяна.* По това, което то ни явява от нещата, ние възприемаме винаги тихия повик на света: „око да не види, ухо да не чуе това, което Бог е приготвил за тия, що го любят", една фраза от Евангелието, в която не се крие нищо от премного точното познаване на разпоредбите небесни, които се мъчат да ни явят нашите теолози. Сърцевинното на свяна е откровение на красотата в жеста на нейното себеприкриване.[10] „Свянът" е едно красиво прикриване на красивото. Нима дори очевидно грозната жена, като се свени, не обръща вниманието върху това, че би трябвало да има и скрити прелести, които само че *сега* ние не виждаме? И нима с това тя *не става* „красива"? Грозното просто се „крие"; само красивото се „таи", като свенливо се спотаява. Но страхопочитанието е свян, станал един вид дух. С него ние вникваме по един съвсем непосредствен начин в недостатъчността на нашите разсъдъчни категории спрямо света и спрямо ду-

[10] Относно казаното сравни моята книга *Върху смисъла на свяна*, която ще излезе скоро при M. Niemeyer, Halle.

шата ни и с това и в прекалено голямата *тесногръдост* и *партикуларност* на организацията ни за едно съобразено със света познание на света. Но когато вникнем в това, ние веднага непосредствено узнаваме себе си като приобщени към *участие* в едно божествено духовно битие и живот, който – да беше само *по-свободен* от тази случайна теснота на помещаването си вътре в него – би забързал по протежението на ония фини, видими все още нишки, водещи в незримата дълбина на нещата, и би снел и донесъл нам всички скрити още за нас богатства. Но свянът също е внезапно вникване и проникване на *крайната* страна на нашето същество в духовните актове, в които смятаме да осъществим всичките Божии закони, които нямат нищо общо с крайността и оскъдицата на *изходната точка* на тия именно актове – а към която ние сега изведнъж *връщаме* погледа си. Едва след като с греха напускат блаженото общение с Бога и оная изчезнала във всеки от двамата любов, за Адам и Ева се казва: „и видяха, че бяха голи". Така свян и страхопочитание имат един и същи корен и двете са непосредствено вникване вътре в пролуките, през които един лъч на безкрайния дух се пречупва в една тясна оскъдна видова организация на живота и ни осветява с „важното" за тая само организация. Затова не е чудно, че научният рационализъм на модерната буржоазия хвърля едни и същи упреци срещу страхопочитанието и свяна: че тия чувства биха забавили „научния прогрес". Чувството за страхопочитание, което античният и средновековният човек са изпитвали към звездното небе като събор на „зрими богове", което изскача наяве в теориите на сравнително трезвия Аристотел, например в учението му, че „светът над луната" се състоял от други, „по-фини" от земните материи и има друга форма на движение[11], изглежда е спряло само математико-механистичното *пресмятане* на небето. По аналогичен начин страхопочитанието и боязънта от човешкия труп е задържало столетия наред разсичането му и с това и всички произтичащи от него успехи на анатомията. Пръв Везалий се осмелил да забоде нож в него. И нима свянът не е имал за следствие безброй отлагания на своевременно разкриване на болести и душевни затормозявания, които, разпознати по-рано, биха могли да бъдат излекувани и отстранени? Не възпрепятства ли той в частност особено психологията в нейното развитие? Науката – смята Ницше – при жените влизала в противоречие със свяна; при това той цитира малкото момиче, което било така ужасено, като чуло, че Бог бил всезнаещ и „виждал винаги всичко".

Но колкото и безспорни да са приведените факти от историята – и хиляди подобни – те показват само, че страхопочитание и свян бавно и постепенно търсят в хода на историята извечно съобразния на самите тях обект и че винаги даден кръг от неща става „свободен" за научното изследване едва когато едно по-задълбочено и одухотворено страхопочитание към нещата вече е проникнало до един слой от тяхното налично съществуване, по-близък до незримите извори на зримия свят. Тогава слоят, по-далечен на онези извори и по-пригоден за нашите сетива, сякаш „изстива" и застава пред очите като обект, който може да се изследва и разчлени. Ако изследваме по-отблизо многоликите епохи на напредъка, например на

[11] Кръговата форма на движение в противовес на „земната" форма на движение по права линия.

астрономията, в изворите им винаги ще съзираме едно ново и по-дълбоко страхопочитание към незримото. Така например ще открием, че отделянето на усещанията за страхопочитание пред зримото от нощното небе е предхождано от едно ново и по-дълбоко страхопочитание, в чиято нагласа идеята за „небето" е изпитала едно религиозно очистване и одухотворяване. Та значи не премногото, а прекалено малкото същинско страхопочитание към Божественото и света е спирало „прогреса на астрономията". И аналогично на това е имало прекалено малко свян и чувство за незримата дълбина на човешката личност, което е карало да балсамират трупа и да го предпазват, така да се каже, съвсем произволно от разпадане и по-късно неговото разкъсване на парчета да изглежда най-малкото неблагопристойно. Вътрешните закони на нашия дух отговарят за това да не са ни нужни никакви напомняния било за, било против страхопочитанието. Те правят така, че в изследването на науката „свободно" и „студено" може да става именно само това, в което живото, стремящо се напред движение на духа към универсума, в Аза, в Бога, е останало вече като една мъртва утайка. Не живите традиции, а едва умиращите могат да бъдат например разложени и разбити от историческата наука; и не живите религиозни първосвидетелства, а само тия, които са загубили тайнствения език на религиозното оздравяване и назидателната си сила и така са станали неми за нашата душа, защото страхопочитанието и благоговението са проникнали в Бога по-дълбоко, отколкото онези „мъртви" сега писания. „Науката" няма силата да убива. Напротив, това, над което тя добива власт, трябва да е вече умъртвено.

Там, където науката е стигнала върховите си точки, тъкмо там нейните носители са споили в едно единство духовния орган за незримото, към което принадлежи и страхопочитанието, с движещия се в тях логос. Исак Нютон се дивял като „дете, което си играе с мидички на морския бряг", когато открил принципа на гравитацията и механиката на небето и във всяка линия на своето „абсолютно пространство" виждал линия на взора на всепроникващото „Божие око" (sensorium Dei). Строг закон на всеки интелектуален напредък е, че проблематиката на света нараства с всяко решение на определени проблеми. Всяка новооткрита „връзка" насочва към нови, още непознати. В по-новата физика „константите" нарастват по-силно, отколкото преди това други, приети за константни факти са се разтваряли в законови отношения. Природата става все по-малко „проста" (А. Поанкаре). Да си представим завършен процеса на познанието: не ще ли бъде тогава всичко пак чудо? Не науката на изследователите, а оная на рационалистичните, жадните за системност школски майстори изпада в противоречие със страхопочитанието. Този, който не „излага" и не „доказва" за пред своите ученици, а „търси" и „изследва", той всяка секунда трябва да се бори с феномена, че неговият наглед прелива извън границите на разума и че усетът му издава факти и отношения, за които той още не може да си „направи" понятие.

Това, което наричаме „наука", дължи исторически началото си на едно постепенно съприкосновение на удивяващия се, страхопочтителния, метафизичния

дух със стремежа към полезни правила за господство над материята: съприкосновение, което се представя още и в бавното споява не едно съсловие на свободните с това на управляващите занаята си. Само двете заедно са могли да създадат специфичния продукт на „науката". Без първия фактор тя никога не би се издигнала над сбора от емпирични правила на ръкоделието; без втория тя никога не би стигнала до приемане на така плодотворния механистичен принцип, който ограничава интереса на познанието до движещи се и насочващи се точки на универсума.[12] Едва в най-ново време тя, изглежда, обича да си спомня повече само за своя частичен произход „отдолу", а забравя своето благородническо потекло.

Тогава, значи, е време да ѝ се напомни, че без страхопочтителната нагласа към нещата тутакси би се прерязала пъпната връв на жизнения чар на нейния собствен напредък; и време е тя да бъде предупредена, че не ще стигне твърде скоро духовното отношение пред универсума на ония, които Шопенхауер не съвсем без право обяви за „verecundia"[13] и каза заедно с тях: „Светът ли? Изкусна творба".

Превод от немски: *Владимир Теохаров*

[12] За по-строго доказателство на това положение бих препратил към книгата си *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (под печат).

[13] Лат. – в зависимост от контекста означава свян, сдържаност, почтително отношение, благоговейно почитание; тук думата обозначава онези, които олицетворяват смирената и страхопочтителна нагласа към света. Б. пр.

Проф. дфн Владимир Градев преподава теория на религията в специалност „Културология" на Софийския университет „Св. Климент Охридски" и философия на религията в НБУ. От 2001 до 2006 г. е посланик на България при Светия престол и Малтийския орден. Автор е на книгите *Прекъсването на пътя* (2000), *Политика и спасение* (2005), *Между абсолютното тайнство и нищото* (2007), *Това не е религия* (2013), *Излизания* (2015).

Владимир Градев

ФОРМА НА ЖИВЕЕНЕ

Философски етос и духовни упражнения

The way through the world

is more difficult to find that the way beyond it.

Wallace Stevens, *Reply to Papini*

В *Човекът без качества* австрийският писател Роберт Музил размишлява над своето странно начинание и напрегнато търси да определи формата, която му дава. Ето как формулира той своя въпрос: „Човек, който търси истината, става учен, който иска да даде воля на своята субективност, става вероятно писател, но какво прави човек, който търси нещо средно между двете?"[1]. Неговият отговор е: упражнява се, „есеизира".

Монтен въвежда в европейската култура думата есе (*essay)*. Тя е съществително от френския глагол *essayer*, който идва от *exagere* (лат. роя се – пчели, мисли и пр.) и означава също „изпробвам", „проверявам", „преценявам": *essayeur* бил проверяващият стойността на монетата, а пък *essay de bled* било „изпробването на житото" за установяване на неговото качество. „Поверявам на смъртта изпробването (*essay*) на плода от моите занимания."[2] Изпробва, преценява нещата от света, а чрез тях и себе си самия.

Que sçay-je? „Какво знам?" е въпросът, който е издълбал Монтен на гредата на своята библиотека. Не преподава в университет, не казва само онова, което знае, опитва се да пише и за онова, което не знае. Не търси непременно да

[1] Роберт Музил, *Човекът без качества*, София, Атлантис, 2009, с. 306.

[2] Michel de Montaigne, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1967, p. 47.

постигне истината и основанието на всяко нещо, приема несигурността, заема различни гледни точки, съпоставя най-разнородни неща, приближава далечното, отдалечава близкото. Не налага своя възглед, не търси ред и последователност, преплита различни перспективи, не се бои да си противоречи. Скептичен е към всичко и всички, най-вече към твърденията на онези, които никога в нищо не се съмняват. Чувствителен барометър за най-леките промени в атмосферата и нюансите на действителността и душата, мисълта му не следва една-единствена постоянна линия, а се оставя да бъде изненадана от всичко, каквото минава през главата му, за да го изложи тъй както идва, „без ред и метод". Отваря винаги не една, а множество врати.

С Монтен субективността влиза в модерната култура. Обръщането към собствения аз не идва от необходимост от пречистване и покаяние, от осъзнаване на собствената греховност, както е при свети Августин. Личността му е напълно светска и той се приема такъв, какъвто е. Подвижна и променлива, неговата субективност се обляга единствено на собствения опит и същевременно е напълно наясно с неизбежно тесните му граници. Затова пътят към собствения аз се осъществява основно чрез приближаването към опитите на другите хора в цялата тяхна „многообразност и странност". „Бъбривостта", „роенето" на истории, е основният начин, по който той говори за себе си, стремейки се да изненада собствената си неуловима същност във всяка ситуация. Светът за Монтен е сцена, на която всеки играе някаква роля, ала истината не е там, на сцената, а в отношението на всеки към играта, която играе. Сваля *sine ira et studio* маските, за да види и разбере лицата, като ясно си дава при това сметка, че не може да проникне докрай в чуждите умове и сърца.

Монтен не търси с „писането на себе си" да стане образец за мислене и поведение. Подозрителен към всяка монолитна идентичност, той не желае да изгради завършен образ и на собствения аз. Единственото, към което се стреми, е да постигне онази житейска мъдрост, която дава външен и вътрешен мир, спокойствие и наслада на тази земя.

Какво знам? Знам ли как да живея и как да умра? Последното всъщност интересува най-много Монтен, защото „всеки, който знае как да умре, знае как да живее"[3]. В отношението към смъртта обикновено го сравняват със стоиците, ала му е чужд всеки патос, всяко идеализиране и героизиране на собственото *его* пред лицето на смъртта. Разглежда съвсем реалистично и детайлно самото умиране, не открива нищо възвишено във всички съпътстващи го болести и несрети. Нарича своя подход: „ласкаене на смъртта" (*flatter la mort*). Взема своя аз като боязлив кон и без да го пришпорва пред плашещо го препятствие, само леко и нежно, но постоянно го притиска с бедрата. Не се бои от нищо освен от самия страх. Пише, че когато е бил здрав, се е страхувал от болестта, после, когато е дошла, открива, че не е тъй страшна, така е готов без страх и без надежда, без тъга и без радост да посрещне и смъртта с „обикновено лице".

[3] Ibid., p. 50.

Думата *essay* означава и „вкусване", забавление, писане за удоволствие, което идва от свободното размишление. Монтен притежава най-странното и навярно най-висшето човешко качество: да се интересува истински от онова, което не му служи за нищо. На 38 години се отказва без никаква конкретна причина от кариерата на висш магистрат и се оттегля в своето имение край Бордо. Не преживява духовна криза. Не обръща отшелнически гръб на света. Стига му това, което има и прави. Не желае нищо повече, защото е разбрал, че „не притежанието, а удоволствието ни прави щастливи"[4]. Самотата за него не е религиозна повеля, а жизнена потребност, плува в нея като риба във вода. Не се затваря в килия, а се прибира в своята *arrière boutique*[5], за да живее просто и спокойно в *otium cum litteris*. Какво прави там? Чете, *размишлява,* пише своята „безполезна книга, създадена в библиотеката, най-безполезното място на дома"[6].

Вибрацията между тези две значения – проверяване и вкусване, съждение и забавление – рои мислите, създава есето: свободно лично размишление над независимо каква тема, което не зависи от авторитет, не се подчинява на правила, за да изходи от собствения опит, който търси да разшири и обогати. Есето не е просто жанр, къса форма с размишляващ аз в своя център, а е израз на буден и отворен ум, за когото всичко, на което се спира вниманието му, е любопитно, интересно и забавно. Но есето е и способност за съмнение, за отстранение, за трезв, скептичен поглед не само към света, но и към самия себе си, към собствените уверености, вкусове, нагласи.

Какво е есето за Музил? „То не е временен или съпътстващ израз на някакво убеждение, което при по-добър случай може да се изведе в истина, но което също така би могло да се окаже и погрешно… не, есето е онази уникална и ненарушима форма, която мисъл с решаващо значение дава на вътрешния живот на човека… неговото поле се разполага между религията и знанието, между теорията и практика, между *amor intellectualis* и поезията"[7]. Не е просто форма на писане и мислене, а самото съществуване. *Essayismus* е състояние на духа. Есеистично живеещите са „хора на възможното" (*Möglichkeitsmenschen*): те са без амбиции и проекти, напълно чуждо им е желанието за себеутвърждаване и самодоказване. Срещат всичко на този свят внимателно и добронамерено, същевременно отстранено и спокойно, но през призмата на собствения си опит, съждение, вкус. Оставят мислите, емоциите, телесните реакции свободно да преминават една в друга, като те самите, виртуози на хипотетичното, разиграват това, което не е. Тяхното меко и гъвкаво мислене е в допусканията, приближаванията, отклоненията, излизанията. Знаят не как се стига до сигурността, а как се остава в несигурността, която прави духа буден, подвижен, плодотворен. „Любознателността може да се смята за изходна точка на гения му", отбелязва Бодлер за своя художник на съвременния живот, друг есеистично живеещ човек, който търси „да разбере света и тайнствените причини за различните нрави

[4] Ibid. , p. 120.

[5] Ibid., p. 112.

[6] Ibid., p. 336

[7] Музил, цит. съч., с. 308.

и обичаи”[8]. Есеизмът като начин на живот е израз преди всичко на интереса към собствения опит, към непрестанното експериментиране със самия себе си. Той, разбира се, рискува да се окаже празен егоцентризъм, а любознателността само *vana curiositas*. При това азът и светът постоянно се колебаят в несигурността на *Stimmung*, на душевното състояние. Навсякъде естетът, отбелязва Лукач, бичувайки характерната за периоди на упадък и *fin de siècle* „естетическа култура”, среща единствено собствената си импресия, нищо не е наистина „нещо” за него, нищо няма собствено съществуване и живот.

Всъщност своеобразното „размишляващо любопитство” е ядрото на съществуването на „есеистичния” човек. Той търси във всичко новото и странното, но не приема нищо буквално като Бувар и Пекюше, героите на Флобер, а постоянно рефлектира върху своите неуморни и безцелни търсения. Основното в есеизма е неговата медитативна сила. Желанието и способността за рефлексия го отличава от егоцентризма. Без медитация есеизмът неизбежно се превръща в еготизъм. Ала есеистично живеещият човек не просто има някакъв краткотраен опит, който изоставя, за да мине бързо към друг, а отделя преживяното, прибира го в своята „задна стаичка”, за да може неговият волно бродещ, реещ се и развличащ се ум да се върне после към него, да го подхване и разгледа в нова светлина. Така безцелно скитащият, безучастен наблюдател „остава последен там, където още блести светлина… навред, където човекът разкрива странната си красота”, и когато се прибере в своята „задна стаичка”, където намира „спокойствие в тиха самота”, цялото му щастие, ако перифразирам Паскал, се дължи само на едно – на способността му да остане спокойно в стаята си. Тогава, поел тайните и чудатостите на света, „видяното се ражда отново, още по-естествено, още по-хубаво, необикновено, одухотворено като душата на своя създател”[9].

Музил достатъчно точно описва и духовното поле, в което се разполага и начинанието на Пиер Адо[10]. Това, което австрийският писател нарича „есе”, френският философ назовава „духовно упражнение” и изследва неговата традиция от Витгенщайн и Гьоте, през Монтен и Лойола, назад към стоиците и Сократ.

Философията, припомня Адо, е изкуство на живота. Тя не е просто логическо-техническо знание, а желание да се узнаят човешките и божествените неща, грижа за себе си и другите, възпитание на страстите, упражняване в добродетелен живот: накратко, всичко, което една хилядолетна традиция свързва (и в не малко случаи свързва още) с тази почитаща „любовта към мъдростта” дума. Философията, с една дума, търси да формира, а не да информира.

Философът се отказва от светските амбиции и наслади, за да води спокоен и осъзнат живот, който показва на другите като път към истинското щастие.

---

[8] Бодлер, „Художник на съвременния живот” в *Естетически и критически съчинения*, София, Наука и изкуство, 1976, с. 515-516.

[9] Пак там, с. 529.

[10] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

Той не преподава абстрактни принципи на безтелесни умове, а се стреми да обхване и преобрази цялото съществуване.

Сократ схваща философията не като абстрактно знание, а като лечение, което изцелява раните на съществуването, като отваряне на нови хоризонти и прокарване на път към тях, като същевременно дава ред и форма на местата, през които преминава. След него за цялата антична традиция – от Платон през Аристотел и перипатетиците, епикурейците и стоиците до Плотин и неоплатониците – философията е не просто начин на мислене, а начин на живот: теоретичното научаване и разбиране е недостатъчно, ако не въздейства върху индивида, ако не го преобразява из дълбочина. За всички антични философи разумът е в крайна сметка единственият авторитет за това как трябва да живее човек и за тях най-добрият възможен живот е този, в който философското размишление води и мотивира поведението.

Постоянно практикуване и упражняване на философското дирене се случва в школата. Всяка философска школа има свое учение, свой метод и своеобразие, ала същественото е, че всички те търсят да дадат форма и норма на праксиса на обикновения живот. Школата не е университет, не е пространство за професионално осъществяване и кариерно израстване, а е конкретно място, реално съществуваща хетеротопия: близко, но отделено от града пространство, в което „изкуството на съществуването" се усвоява не чрез натрупване на определени знания и интелектуални спекулации, а се изгражда чрез неуморно разсъждаване за същественото и несъществеността в живота и чрез ясното осъзнаване на собствените импулси и мотивации във всеки един миг, като цел на постигнатото разбиране е постоянната грижа за себе си и другите.

Епиктет съветва един от своите ученици, преди да започне да учи силогизмите, да излекува най-напред своите рани и да успокои мисълта си.[11] Философските проблеми не искат човек да ги реши, а да ги живее. Дисциплината на духовния живот е привилегия, път само за неколцина и решението да се живее философски, е резултат на „екзистенциален избор". Волята да се живее единствено на основата на разума е тази, която отличава философа от всички останали. Какво точно ще рече това? *Λόγος*, думата за разум на гръцки, от гл. *λέγειν*, означава „събирам", „свързвам", „меря" и тогава „казвам". Философът, значи, е способният да събере различни неща, като намери техния общ елемент, принцип, мяра, пропорция. Рационално съждение е налице, когато има действие, както на събиране и установяване на връзки, така и на тяхното разплитане, на разделянето на множественото. Това за философа е единственият, по същество, метод за постигане на истината. При това всички древни философи (с изключение на епикурейците и скептиците) са убедени, че разумът поради своя божествен произход и връзка с божественото е достойна за следване сила. Философското съществуване се явява най-добрият начин на живот, защото е в хармония с ритъма на космоса, чиято мяра именно е логосът. Същественото е, че разумът не просто обосновава този начин на живот, а го води, в смисъл че учи посвете-

[11] Епиктет, *Диатриби*, София, Издателство на НБУ, 2015, II, 21.

ните на него да действат осъзнато, на основата на цялостно и самостоятелно схванати философски разсъждения. Те следователно са в състояние да обяснят и да защитят мотивите за своите действия, защото те произтичат от тяхното собствено аргументирано разсъждение, а не са приети на вяра, нито пък следват пътя на традицията или зададен им от някой друг модел.

Платон пише прочуто, че философията не е дисциплина, която се преподава като другите. Само след дълго практикуване и живеене с нея, тя се явява в душата като светлина, която внезапно се запалва от огнена искра, за да се храни после сама.[12] Тази искра обаче не е искрата на мистичното озарение. Тя не претендира за изключителни форми на познание: откровения, видения, които с един само поглед да обхванат реалността в цялата ѝ сложност и дълбочина. Тя е просто реторика, изкуство на убеждаването за проповедници, адвокати, политици, софисти, които знаят как да превърнат по-слабия в по-силен аргумент.

Несъмнено, философският начин на живот е твърде различен от религиозния начин на живот. Основан на разума, той не се позовава на откровения за земния и небесния живот, не се отнася към някаква сфера на битието отвъд този свят, а търси да постигне смисъла и щастието тук и сега, в самия този живот, като го свърже по верния и добрия начин с истинското благо. Действително, философското съществуване се стреми да наподоби божественото, т.е. най-доброто съществуване, тъй като за гърците съвършенството е отличителната черта на божественото. Това ,с други думи, ще рече, че хората естествено (а не свръхестествено) са способни да живеят съвършено и щастливо и тъкмо към това се стреми философията. Тя е убедена, че може да го постигне, като развива рационалността и овладява с нея телесните инстинкти и външните въздействия. Воден от разума, този живот е божествен и съвършен, защото освобождава душата от смущенията на страстите и натиска на обстоятелства, като точно подрежда, съгласува, употребява възприятията и психичните ресурси. Философското съществуване, накратко, е постоянен стремеж към рационално разбиране на собственото благо и неговото осъществяване тук и сега, то не е насочено към отвъдния живот, а се съсредоточава в грижата за душата, в стремежа за нейното оздравяване и усъвършенстване още в този живот.

Религиозният начин на живот се основава на Божественото откровение, тъй както то е дадено в Свещеното писание и предание. Той се характеризира с интензивно лично чувство, със строго следване на предписанията и насоченост към вечния, истинския живот. Божественият разум е непроницаем и непознаваем за човека. Би било греховна гордост той да мисли, че Божият ум е достъпен за човешкия разум, който има достъп само до онова, което Всевишният му открива по своята воля.

Философията днес не е начин на живот, а предмет на теоретично изучаване и академично изследване. Пиер Адо показва, че нейната трансформация започва още в края на Античността с победата на християнството. Тогава новата ре-

[12] Ви Платон, *VII писмо*, 341 c-d.

лигия взема за себе си, за да се наложи интелектуално, и званието философия. Тя възвестява, че е единствената и истинска, реално грижеща се за душата философия, и то именно като начин на живот. Ала той е основаван на авторитета на писанието и Църквата, а не на собствения разум. Макар християнството да твърди, че е истинската философия, неговата форма на мислене и живот определено не е философска, защото не се основава на разума (анализиращ, аргументиращ и всичко дебатиращ), а на вярата и следващото евангелските предписания и съвети благочестие.

Същевременно самият философски начин на живот на неоплатониците започва да добива религиозни очертания. Задачата на философията става изследването и откриването на истинското битие, което е отвъд този свят. Благодарение на това познание философът осъзнава, че човек е призован за друг, по-висш, отвъден живот. Философското съществуване се посвещава на „завръщането" към началото, към истината, която се открива в пълна степен едва след смъртта. Познаването на тукашната реалност трябва да откъсне съзнанието от насочеността му към този свят, за да го обърне към „реалната реалност" на идеите. Единственото удовлетворение в този живот го дава гледането отвъд него, разбирането и познаването на висшата истина, дистанцирането от всичко светско и телесно. Ценността и задачата на философския начин на живот не е вече в укрепването, задълбочаването, обогатяването на съществуването на този свят, а в откъсването на човека от него. Издигането на душата и нейното завръщане в истинската ѝ родина може да бъде постигнато единствено чрез напълно изчистеното и усъвършенствано теоретично мислене и съзерцание.

Така философията и религията взаимно се заразяват. И християнството, и неоплатонизмът и гностицизмът, всички те споделят вярата в един Бог, в единението с Когото затворената в тялото на този свят душа намира своето спасение. Философията става все по-малко различима от религията, езическа или християнска, като форма на съществуване. Късният неоплатонизъм добива със своите теургични практики облика на религиозно движение, като единствената разлика е, че си остава достъпен за малцина поради високото си интелектуално съдържание. Естествено, когато дадена форма сама престане да се различава от друга такава, тя престава да бъде нейна алтернатива. И „превърналият се в голяма загадка за самия себе си"[13] Августин намери нейното разрешаване не в школата, а в Църквата. Настъпва краят на философията като основана единствено на разума форма на мислене и съществуване и тя изчезва като независима сила в живота на Късната античност. При все това, през 526 г. и философските школи са затворени от император Юстиниан, защото християнството тогава не търпи, тъй като ги счита за неверни и даже вредни за спасението на душите, никакви други религии и учения.

Междувременно християнските мислители използват философията, за да изработят своята теология. Ролята, която ѝ отреждат, е строго подчинена: философията им служи единствено за изясняването и утвърждаването на възвесте-

[13] Виж свети Августин, *Изповеди*, 4, IV, 9, София, Изток-Запад, 2006.

ните от Писанието и Църквата истини на вярата. Така възниква новото, чисто теоретично схващане за философията като набор от аргументи. Това по-късно позволява тя да бъде включена в средновековното университетско образование като „слугиня на теологията". Задачата ѝ е да подкрепя и изяснява религията, която единствена дава насоката и формата на мисленето и живота. Така философията е сведена до чиста теория, която няма претенцията да дава форма на съществуването, да води и да преобразува живота. И днес, с нотка на меланхолия отбелязва Адо, философията като цяло няма пряка връзка с начина на живот. Само малцина философи, като Бруно и Спиноза, или, по-близо до нас, Симон Вейл и Ян Паточка, търсят и успяват да удържат докрай единството между своето философско дирене и своето съществуване. Повечето обаче превръщат философията в знание, което няма друга цел освен увеличаването на самото знание и осигуряването на собственото благосъстояние.

Най-важният урок, който можем да научим от тази история, е, че философският, основан единствено на разума начин на живот като пълноценна и удовлетворителна форма на човешкото съществуване е нещо крехко, което трудно се държа, лесно се разрушава и бързо се изгубва. Френският философ не съветва да се върнем към старите философски школи, знае, че това е невъзможно, а и няма особен смисъл да се подражава на древното философстване. Нека оставим тези напъни на разните представящи се за философи амбулантни търговци на всекидневно щастие за три гроша, бързо и ловко заели видно място в голямата каста психолози, съветници, гуру и какви ли не лечители и треньори на нашите души, за да направят нашия живот, ако не блажен, то със сигурност зависим от самите тях.

При все това осъзнаването, че философията през Античността е начин на живот, би могло да ни помогне по друг начин да видим нейната задача. Днес живеем нашия живот почти автоматично, той е до голяма степен невидим и непрозрачен за нас. А философията, схваната като форма на живот, го прави видим, изисква още постоянно усилие за удържането и преобразуването на тази форма, тъй като е нещо, което не просто се мисли и говори, а се прави: действията са също толкова значими, колкото текстовете и идеите. Лошото поведение, както лошото разсъждение, проваля философа. Ако Сократ бе избягал от затвора или бе поискал да го помилват, щеше несъмнено да компрометира своята философия. Философите не са повече опасни. Преди с тях се борят, преследват ги, отлъчват ги, затварят ги, убиват ги, защото разместват, изместват, смущават, докато днес философите изучават и преподават главно история на философията и аналитична теория. Философията не изчезва, напротив, произвежданата от нея продукция неуморно се множи, но изглежда житейски слаба, твърде уморена.

Философията днес е носеща препитание работа, а не изкуство да се живее и заниманието с нея свършва с излизането от аудиторията и кабинета. Самата тя се схваща като систематична теоретична дисциплина, търсеща да изследва и решава определени абстрактни въпроси, които разумът под една или друга форма поставя. Ученият, чийто проблем са логическите категории или фундирането на знанието, изглежда не страда от никаква болест на душата, че да

се нуждае от философско лечение. Доброто усвояване на езика на логиката или на граматиката на трансцендентално мислене е напълно достатъчно, за да заслужи и той своите *titres de noblesse*. Отношението между идеи и дела е философски нерелевантно и то не е от днес или от вчера. Та кое е по-същественото за нас: това, че Русо бил изпратил собствените си деца в сиропиталище, или убедителният начин, по който възпитава всички други деца в човеколюбие и автентичност. Нима прегръщането от Лукач и Бадиу на каузите на сталинизма и маоизма възпрепятства да се черпят идеи от техните творби? Или техният случай с особена сила подчертава разлома между философия и живот. Ала щом един философ вижда в най-отвратителния тоталитаризъм „идването на новото", как би могло да се очаква нещо „ново" от неговото мислене? Отношението разум – власт, теория – практика, мислене – живот е един от тези вечни проблеми, които философията очевидно не решава, но позволява да бъдат осмислено живени. Философията е застрашена от общите условия на нашия глобален, течен свят, ала най-вече от това, че изчезват нейните критични способности.

Философът трябва да разбере всичко сам, той следва дадено твърдение или предписание единствено защото сам, чрез аргументирано разсъждение, се е убедил в неговата истина. Философската форма на живеене изисква пълно посвещаване и лично усилие, което цели не просто максимално възможното разбиране, а използването на това разбиране като основа на всяко действие. Умът може да е убеден във философските принципи, но трябва да е в състояние да ги прилага, за което е нужно постоянно интелектуално и морално усилие. Философът, за да живее действително философски, трябва не просто да участва в интелектуалния дебат, академичния процес или в теоретичното дирене, а постоянно да извършва определени действия върху себе си, поредица упражнения, внимателно разделени по часове, дни, седмици и месеци, които трябва да внесат ред в душата.

Сам бивш свещеник, Пиер Адо взема понятието духовно упражнение от свети Игнатий Лойола, но разширява неговия обхват, за да го върне към началното му значение, защото Игнатиевите *Exercitia spiritualia са за него само* „християнската версия на гръко-римската традиция"[14] на философските практики за духовно израстване през Античността. Духовните упражнения през Античността не се правят за спасение на душата, каквато роля имат при Лойола, а за развитие чрез разума и волята на собствените възможности, за ново раждане на самите себе си посредством действия на постоянно себепреобразуване. Добрият живот, към който се стреми философът, изисква постоянна дисциплина и самоизследване, изисква систематично упражняване (*ἄσκησις*). Атлетиката и физическите упражнения дават на гръцките философи най-очевидната аналогия за изработването на техния начин на живот, посветен на укрепването и усъвършенстването на душата.

Духовните упражнения са популярен философски жанр през Античността. Такива са например записките на Марк Аврелий в *Към себе си*, „протоколи" на духовните

[14] **Hadot, op. cit., p. 82.**

упражнения, които води. Тези паметни бележки му помагат по-добре да усвои и прилага основните принципи, които иска да го ръководят в неговото всекидневно поведение. Марк Аврелий сравнява философските принципи с медицинските инструменти, които трябва винаги да са на разположение, подръка, за да могат да бъдат използвани във всеки случай на живота.[15] Основно правило, което е постоянно пред очите му: всяка мисъл, всяко действие, всяка дума дори трябва да бъдат мое дело, да свидетелстват за волята ми да бъда именно този човек.

Императорът философ е в постоянен диалог със себе си. В своя философски бревиарий той с лапидарни и синтетични, на пръв поглед прости, но логически добре аргументирани изрази отбелязва упражненията, които прави, за да вижда по-ясно кой и какъв е той самият и дали живее в съответствие с това, което мисли. Развива своите интелектуални способности: съсредоточеност, внимание, памет, въображение, саморефлексия. Учи се да разпръсва, без да ги изтласква и избягва, грижите и тревогите на съществуването, като осъзнава, овладява и подрежда с разума своите чувства и страсти. Размишлява за злините на съществуването: бедността, болестта, смъртта, които могат всеки миг да го връхлетят. Държи те да са постоянно пред него, за да живее отсега с тях и да е в състояние, когато го порази злочестината, да я посрещне, без да трепне. Стреми се да гледа винаги с отстранение, винаги „отгоре" това, което сам върши. От тази дистанция осъзнава, че човешкото съществуване, дори това на императора, е подобно на мравка на голямата сцена на света. Това му помага да се освободи от бремето на арогантността и себевъзхваляването. Грижливо отбелязва изминатите етапи, внимателно анализира своите действия, оценява постигнатото, подчертава срещнатите пречки и трудности, отчита грешките и провалите да живее така, както мисли, често в края на деня си казва: „знаеше какво е важно вчера, ала не живя според него днес"[16], но това не го отчайва: „свикни и с това, в което не успяваш"[17]. На сутринта отново се насърчава във вътрешната борба със самия себе си, увещава се да продължи по пътя към мъдростта, която за него, стоика, е да бъде в мир със себе си и със света.

Епиктет пък сравнява философа с бдителен страж, който изисква от всяка представа, емоция, желание да му покаже своя пропуск. Упражнява се постоянно да наблюдава, да разглежда внимателно и отблизо своите влечения, спомени, фантазии, тревоги, да търси техния произход, стреми се да ги контролира и насочва в съответствие със своите философски принципи. Упражнява се да направи или понесе нещо наум, за да е готов за него, когато то реално се случи. Тренира, за да не бъде никога изненадван и да може във всяка ситуация спокойно да си каже: „очаквах тъкмо това", без да допусне нищо да навреди на неговото вътрешно равновесие и мир. Постоянната бдителност и съсредоточеност, отсъствието на себеснизхождение, усилието за себеовладяване превръщат философа в крепост, която е непревземаема за тласъците на нагоните и чуждата воля, правят

[15] Марк Аврелий, *Към себе си*, София, Народна култура,1986, III, 13.

[16] Виж Марк Аврелий, цит. съч. II, 4.

[17] Пак там, 131.

го невъзмутим като „скала, в която непрестанно се разбиват вълните"[18] на бурния и мътен поток на живота. Това е всъщност философията – не абстрактно разсъждение, а упражнение за обръщане и преобръщане на собствения начин на мислене и живот. Мъдростта, разкрива тя, не е човек просто да познае себе си, а да е способен сам, с обмисляне и избор да промени мисленето и живота си.

Какво е духовно упражнение? То е, най-просто казано, вид умствено упражнение. Не предполага пречистване, пост, аскеза, не изисква специални телесни пози, не развива особени дихателни техники. Във всичко това философът вижда по-скоро бягство, независимо дали в телесното или от него, своеобразно „истерично" обръщане на душевното, както биха казали днес психоаналитиците. Духовното упражнение не е физическо, ала то не е и теоретическо занятие, не е абстрактно разсъждение на въртяща се около себе си „глава без свят", нито пък използва „работата на мисълта" за препитание. То е научаване и практикуване на изкуството на съществуването, което се основава на идеята, че „живот без изследване не заслужава да се живее"[19].

Духовните упражнения са „доброволни лични практики, които трябва да спомогнат за преобразяването на индивида, за преобразяването на аза"[20]. Те са рутинните практики на античната παιδεία, която учи чрез формирането на мисленето и поведението на „изкуството на съществуването" и „грижата за себе си". Включват медитирането, самоувещаването, усвояването на важни философски текстове и съвети, усъвършенстването на аргументирането, но и обръщането навътре, съсредоточаването, пречистването, укрепването на ума и волята. Те изискват размишление и себеосъзнаване, развиват специфични способности като внимание и памет, въображение и самоконтрол. Те не са набор от строги правила, а са принципи, които трябва да се превърнат в прозрения, осъзнавания, интензивни преживявания. Те формират издълбоко упражняващия се, като го учат как да се освобождава от външните грижи и да влиза в своя вътрешен свят, как да мисли и разговаря със себе си, как да се отнася към съществуващите ценности и как да отваря нови перспективи. Учат го, с една дума, как да живее и как да посрещне смъртта. Духовните упражнения са *essais*, опити, които се правят и живеят, целта им не е да дадат готови понятия и теории, а така да формират мисленето, че то не само да даде форма на постоянно изплъзващото се съществуване, но и да го преобрази.

Защо са „духовни" тези упражнения. За Мишел Фуко, следвайки Адо, „духовността" е систематичната работа по себепреобразуването, която изисква съчетаното действие на мисълта и волята: „духовността постулира необходимостта субектът да се промени, да се преобрази, да стане до известна степен различен от самия себе си, за да има право на достъп до истината"[21]. Още Сенека изразява природата на тази „духовност", когато пише на Луцилий за своето

[18] Пак там, IV, 49.

[19] Платон, *Апология*, 38а, в Платон, *Диалози*, т. 1, София, Наука и изкуство, 1979.

[20] Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 82.

[21] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Etudes/Gallimard/ Seuil, 2001, p. 17.

преобразуване, за промяната, която въвлича цялото му същество без остатък: „Разбирам, Луцилий, че не само се поправям, но се и променям"[22].

Думата „духовни" показва, значи, че тези упражнения не са просто интелектуално занимание, дело единствено на мисълта, а че те въвличат и формират цялата личност. Те преодоляват алтернативата между теория и практика, между деен и съзерцателен живот, като учат упражняващия се да съзерцава, без да престава да действа, и да действа, без да губи съзерцателната перспектива. Така духовните упражнения решават голямото предизвикателство пред философията, а именно интегрирането в едно свързано цяло *vita activa* и *vita contemplativa*.

Упражненията са част от необходимия за философския начин на живот интелектуален *training*, но те са и нещо повече. Те са духовни, упражняващият се търси да постигне по-висша форма на мислене и живот, като влезе в досег с дълбоката и истинска част на душата, която всеки носи в себе си. Духовността включва измерението, което ѝ дава Фуко, но тя несъмнено е нещо повече: в европейската култура тя най-общо се схваща като порива на душата, в нейния най-добър дял, към трансцендентното[23], каквото и име да носи то. Търсенето, практиката, опитът на духовността изисква осъществяването на „необходимите преобразувания в самото битие на субекта"[24], ала целта е да се издигне той до живота на духа.

В западната култура духовното упражнение е най-ефикасният метод за себеизграждане, който изхожда от възгледа, че не си струва да се живее неосъзнато. Онзи, който иска действително да се погрижи за себе си, трябва, както гласи делфийският императив, да се познава: „Ако познаваме себе си, навярно ще ни стане известна и грижата, която трябва да положим за себе си. Но ако не познаваме себе си, би било невъзможно"[25].

Духовните упражнения са съставна част от „изкуството да се живее" като грижа за себе си, което е в сърцевината, както великолепно показва Пиер Адо на античната, а и на всяка истинска философия. Каквито и други функции да има днес философията, като анализ на мисленето и езика, критика, общ светоглед, тя остава най-ефикасният модел в западната култура за съзнателно себеизграждане, за изобретяване и преизобретяване на собствения аз.

Проследяването на историята на духовните упражнения позволява да се видят по друг начин пътищата и формите на европейската култура: от писмата на Епикур и Сенека през изповедите на Августин или Русо, в които пишещият излага своята личност и живот на съда на Бог и обществото, до есето, в което, след Монтен, мнозина подлагат на изпитание собствените знания и убеждения. Не само, дори университетската *lectio*, в която бавно се чете и внимателно се

[22] Сенека, *Нравствени писма*, I, 6, 1, София, Рива, 2001.

[23] Виж още Платон, *Федър*, 247c-248a, в Платон, *Диалози*, цит. съч. т. 2.

[24] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 18.

[25] Платон, *Алкивиад*, 129a, виж и 231.

коментира значим текст и просто и ясно се излагат понятията и проблемите, също може и трябва да бъде духовно упражнение, защото дълбокомислието със своето тъмно слово никога не осветлява живота, само ясната мисъл прониква по-дълбоко в него.

Откривам тази ясна мисъл в лекциите и *Философските изследвания* на Витгенщайн, които са не друго, а духовни упражнения. Писани в личен, почти изповеден тон, често като диалог с въображаем събеседник, той търси с тях „да стане по-добър човек, да има по-добър ум – двете неща са свързани, да ми помага Бог"[26]. Витгенщайн дава с тях на нашето време ново терапевтично схващане за философията. Неговото философско изследване или упражнение не е методично, систематично вървене право напред към истината, а е лечение на объркването на модерното мислене, което има склонност да замества автентичното съществуване с думи и догми, с мнения и учения: заболяване, на което всички по някакъв начин, осланяйки се на науката, философията, идеологията, религията, сме жертва. Оттук и постоянната борба на Витгенщайн срещу „омагьосването на ума от езика" и в нея именно той се упражнява, за да лекува болестите на духа и ума със средствата на езика. Всяка езикова игра е духовно упражнение, в което съществеността е да се разкрие какво всъщност се случва всеки път, когато говорим, по какъв начин езикът се преплита с най-различните наши дейности.[27] Езиковите игри изясняват начините, по които се изгражда езикът, процесите, в които думите могат да бъдат употребявани според определени правила. Всяка игра има свои правила на функциониране. Следването на правилото е като изпълнение на заповед, обучават ни да го правим, докато ни стане навик. Ала тези правила не са априорни норми, а практически модуси. Тяхното научаване не е теоретическо, а практическо. Самото знание е *know how* или как да правим с думите неща, както ще се пита Остин. За да играем играта, не е достатъчно да знаем правилата, много по-важно е как ги прилагаме.

С езиковите игри Витгенщайн взема под внимание сложното и пъстро многообразие на действителната употреба на езика: има различни светове на езиково поведение, препращащи към различни форми на живот. Дори най-простата езикова игра, съставена само от да и не, от най-елементарна информация или недвусмислена заповед, препраща към някаква особена форма на живот. Както езикът не е абстрактен, всеобемащ код, така и формата на живеене не е единен екзистенциален опит, цялостно поведение в общуването. Изказването получава своя смисъл само по отношение на употребата му в конкретна ситуация. Значението на езика е неговата употреба и тази употреба е винаги фактическа – езиковата игра я има само когато е играна.

Можем да отидем, разбира се, и отвъд философията и да видим, че упражненията по композиране на Бетовен или по стил на Реймон Кьоно, научните занимания на Гьоте, дадаистките експерименти на Дюшан дори също са духовни упражнения. Листата е, разбира се, отворена и всеки може сам да я допълни.

---

[26] Wittgenstein – Engelmann, *Briefe, Begegnungen, Erinnerungen*, Innsbruck, Haymon, 2006, S. 75.

[27] Лудвиг Витгенщайн, *Философски изследвания*, § 7 във Витгенщайн, *Избрани съчинения*, София, Наука и изкуство, 1988.

ДЯДО НАЗАРИЙ ПРИЗЕМИ ГОРДИЯ МИ УМ

Разказва един свещеник

Откъс от предстоящото издание Срещи със стареца Назарий *на православна библиотека „Тавор”*

Намирах се в една дръзка и самонадеяна възраст. Обичах много да чета, но тази ми страст беше твърде нездрава, защото заедно с това обичах и да споря. Просто така, безпринципно, заради спора. Чудесен начин да покажеш какъв многознайко, колко „интелигентен” и начетен си. Умеех да прескачам като фокусник от тема на тема и така завъртах главата на събеседника, че му беше трудно, а на моменти дори и невъзможно да се ориентира в мислите ми. Изстрелвах аргументите си светкавично и чаках с иронична усмивка реакцията. А когато се забавеше, изпитвах услаждащо задоволство, което умело прикривах зад „разбиращо снизхождение”. В арсенала ми имаше всичко: философия, психология, културология, езотерика, изкуства, научно-техническа информация и какво ли не… За християнството обаче нямах ни най-малка правилна представа. Знаех за него от достъпните ни в тези години енциклопедии и преводни, предимно католически и философски източници. Вероятно толкова съм знаел и за останалите области от познанието, с които си служех, защото информираността съвсем не е знание, а още по-малко познание в истинския му смисъл. Това не ми пречеше да имам „категорични” мнения по всички въпроси, както и „хербарий” от квалификации за всички заобикалящи ме.

Духовникът, Човекът, който с лекота и сърдечно благоразположение успя да ме накара да погледна на себе си отстрани, беше дядо Назарий. Той успя да приземи гордия ми ум, без ни най-малко да ме унижи, и на дело ми показа, че ако няма любов, „буквата е мъртва”, а и законът, какъвто и да е, не струва нищо, защото винаги може да бъде подчинен на нездрави мотиви! Разказвам всичко това заради „интелектуалната гордост”, която е изключително разпространена сред по-образованите, до такава степен, че някои от тях се самозабравят. А това е едно много тъжно явление на фона на нарастващата бездуховност, защото именно от тях се очаква да не се самоизтъкват с „оригиналните” си разсъждения и позиции, а да гледат трезво в бъдещето. Дядото много добре усещаше тази тенденция и разпознаваше безпогрешно такива характери. Знаеше, че плодовете от техните „трудове” ще бъдат спорове, разногласия и липса на любов. Опитваше се да ги вразуми така, както постъпи и с мене, но търпеше и поражения и затова ги отдалечаваше от себе си за вразумление. Някои от тях така и не се връщаха. Гордостта и амбициите им се оказаха най-незаменимата им храна!

Не бях кръстен и с цялото си високоумие си мислех, че моят живот си е моя работа и ако някога предприема такава крачка, то това ще е, защото аз съм го решил, защото за мен ще има полза или каквото произтича от това. Не осъзнавах Църквата като общество от вярващи, а като съвкупност от ритуали. За Божията благодат пък абсолютно нищо не знаех. Или ако някак си това понятие докосваше разсъдъка ми, веднага го наричах енергия, била тя космическа или вселенска. Все безлични понятия. А станеше ли въпрос за Божий промисъл, винаги питах: „Че каква е разликата със съдбата?".

С течение на времето причинно-следствените връзки от безсмислените ми спорове и произтичащото от това поведение ме доведоха до състоянието да се оплета в собствените си мрежи от противоречия. Осъзнах, че губя почвата под краката си, защото бях в състояние да защитя както една теза, така и абсолютно противоположната с абсолютно еднакъв успех. Кой бях, къде се намирах, какво всъщност вършех и защо? Усещах, че се разпадам в хаоса, който сам бях предизвикал.

Тогава ме заведоха при дядо Назарий.

Старецът ни посрещна на портата. По онова време там имаше едно пиринчено звънче, с което го известяваха, че някой е дошъл. Чувствах се ужасно неловко, защото не знаех как да се държа. Повтарях като маймунка постъпките на спътника ми, което ме сковаваше допълнително. Не бях свикнал така. Трябваше веднага да преодолея всяка бариера, за да покажа кой и какъв съм. Но тук нямаше такова нещо. Представиха ме и дядото ме изгледа изпитателно за няколко секунди, след което сякаш ме забрави. Започна непринуден разговор със спътника ми за близките му, за училище, за разни хора, които не познавах. Покани ни на известната маса под асмичката, която тогава беше съвсем мъничка. Сложи пред нас по една чашка и наля по малко ракия. Аз се почувствах още по-неудобно. Той усети това. Погледна ме и каза: „Е, не е задължително". След това продължи разговора си със спътника ми и като че пак ме забрави напълно. Започнах да се въртя и да се оглеждам. Исках да бъда забелязан, за да се освободя от напрежението, но разговорът протичаше така, че нямаше как да се намеся. Обикновени житейски неща, случки, събития и хора, които не бяха мой проблем. Започнах да си мисля, че съм дошъл напразно, когато изведнъж той се обърна към мен и започна разговор. Веднага осъзнах, че през цялото време е внимавал над поведението ми. Семеен ли си? Да, казах, имаме три момчета. Хубаво, каза, семейството е добро нещо. Който не става калугер, е по-добре рано да се жени! За да не дава поводи на „онзи". Така наричаше лукавия. А какво работиш? Ами в театъра. А и това е хубаво! Трудна професия, да се вживяваш в живота на другите е много трудно. Ама аз не съм артист, казах, технически персонал съм. И това е хубаво. Важно е да ти харесва. Е, не ми харесваше много. Имах по-високи претенции и най-вероятно без покритие. Замълчах си. А кръстен ли си? Сякаш изстреля този въпрос. Ами не съм. За това съм и дошъл. Да поговорим. И защо си се бавил толкова? Започнах да се оправдавам. С родителите си, с атеистичното време, с какво ли не… Добре е, че все пак си се решил, каза накрая на тирадата ми дядото и ме стрелна бързо с присвитото си око. Ама аз, казах,

още се двоумя в коя църква да се кръстя. Мисля да е в Католическата. Хубаво, хубаво, и там има добри хора. Важното е да не ходиш без Господа. А защо точно там? Сега вече дойдохме на моята територия. И като се отприщих. Ами защото там има повече книги, повече информация; и телевизора да пуснеш, за тях се говори повече. Развиват социална дейност. Начетени са и не отказват да общуват с хората. Трябва да си призная, че бях ходил вече в Униатската църква и имах представа. Но най-вече книгите. Има какво да се чете. А в Православната църква няма никакви книги. Старецът мълчеше през цялото време, но не сваляше погледа си от мен. Накрая се усмихна и каза: Ох, милият! Че преди да се раздели Църквата, кой е писал? Изведнъж осъзнах, че има неща, които не зная, и е по-добре да замълча. Наведох поглед след патетичния си изблик, но странно, не останах с обичайното в такива случаи пораженческо чувство. Дядото излъчваше такава добронамереност, че около него не можеха да се породят негативни чувства. Почувствах се дете, но не беззащитно, а обичано. Цялото ми желание за спор се изпари. Разделихме се с обещанието, че ще взема решение и ще се кръстя час по-скоро. За него обаче останах „човекът с книжките". Не го казваше в мое присъствие и никога осъдително или с пренебрежение, но продължи да ме нарича така дори и тогава, когато направих едно от първите православни богословски издателства. Към мен се обръщаше с умалителното име, с което ме наричаха родителите ми, а аз се дразнех от това, защото ме караше да се чувствам инфантилен. Той, разбира се, не влагаше ни най-малко подобен смисъл в това обръщение. Сега съм му много благодарен, защото така ми помогна да осъзная своята незрялост и да променя коренно разбиранията и поведението си.

Наскоро след това приех свето Кръщение във Владайския манастир „Св. Петка". Почувствах се така, сякаш планина падна от гърба ми. Но „оня", както казваше дядото, не ме оставяше на мира. Всячески искаше да ми отнеме свободата на новото начало и ме преследваше с последиците от предходния ми живот. Съпротивлявах се много упорито, но след време осъзнах, че нямам нравствените сили да се справя сам. Дойде време и за първата ми изповед. Никога няма да забравя този ден. Пътеката до манастира ми се стори безкрайна. В главата ми се бореха всевъзможни мисли и съпротивата ми да ги споделя, а още повече да си призная, че не само съм ги допуснал и преживял, а съм ги и материализирал. Виждах и последствията от тях. Осъзнавах не само на колко хора съм навредил, а и невинността на тези, които дори не са осъзнали какво съм им причинил с волнодумството си. Спирах често и се задъхвах от чувствата си. На два пъти дори размислях дали да не се върна обратно. И досега наричам пътеката към манастира Виа Долороса. Качваш се нагоре като към Голгота, носейки тежкия кръст на греховете си, и изпитваш болката от тях с надеждата, че Бог все пак ще те приеме.

Дядото ме посрещна на портата по обичайния начин. Опитвах се да го погледна в очите, но се чувствах толкова нечист, че погледът ми бягаше встрани. Той обаче започна толкова радушен разговор, че за малко да забравя за какво съм дошъл. Първо през храма, първо през храма, каза и след като се поклонихме, седнахме на масата под асмичката. Поговорихме кратко на общи теми и накрая казах, че съм дошъл за изповед. Хубаво, хубаво, каза дядото, да идем в храма, там е благодатта! Пред вратата спряхме. Той ме погледна с характерния си

премрежен, но изпитателен поглед и каза: Торбата с книгите ще я оставиш тук. Вътре ще си говорим за простички неща. Идеше ми да се разплача. Толкова ми се искаше да си говорим за простички неща! Говорех като водопад през сълзите си, а дядото повтаряше. Тъй, тъй, Бог прощава, Бог прощава! Седнахме пак под асмичката, въпреки че ми се искаше да побягна. Никога не съм бил толкова откровен. А и срамът ми ме задушаваше. Дядото заговори. Човек рядко се кае истински. Два-три пъти в живота си. Когато дойде истинското покайно чувство, не бива да се пропуска. По-добре е рядко, но истински да се покае. Това Господ го вижда и има полза. По-късно, когато станах свещеник, разбрах думите му. След това продължи разговора ни така, сякаш не съм бил на изповед. И това разбрах по-късно: не изповедникът, а Бог прощава чрез него, но и той трябва да си е на мястото.

По пътеката надолу сякаш летях. Чувствах се така, както след кръщението си. Душата ми пееше.

Бяха годините на голямата криза – купоните, режимът на тока, неспирните митинги и пр. За нас, светските хора, това беше една голяма каша, в която и да не искаме, се налагаше да участваме. Беше ни много трудно с три малки деца. Редовно бях недоспал и уморен, а и несигурността ни караше да живеем ден за ден. В манастира обаче нищо не се променяше. Оставаше като един оазис сред всеобщия хаос. Всичко бе все така простичко и истинско, а дядото все така усмихнат и добронамерен. Това обаче съвсем не означава, че не се интересуваше какво става в света. Следеше събитията и се вълнуваше. Особено го тревожеше църковният разкол, но най-вече се възмущаваше от хора, които се стремяха да използват ситуацията и да изпъкнат с амбициите си. Голяма фасада, а отзад – нищо, казваше. Каква демокрация – демонокрация?!

В този хаос празнината от липсата на истинско богословско познание ме измъчваше, защото животът ми се преобърна, а нямах на какво да стъпя. Дядото хранеше душата ми, но разумът ми си оставаше гладен. А и все още си оставах „книжен човек". С негово благословение записах Богословския факултет. Със задълбочаването ми в тази материя и най-вече на фона на това, което се случваше около нас, а в частност и в Църквата, у мен назряваше желанието да приема свещенство. Споделих това с дядо Назарий. Защо? – попита ме той. Ами, дядо, толкова неща виждам, че ми е трудно да ги нося без Бога. Всичко друго, а и сегашната ми работа ми се струват безсмислени. А знаеш ли колко повече ще виждаш, ако станеш свещеник? Погледна ме изпитателно и в гласа му прозвуча загриженост. Не бързай! Бог си избира хората. Ако е рекъл, ще станеш!

Минаха няколко години и тогава се случи нещо, което и досега има за мен чудесен характер, независимо от това какво всъщност го е предизвикало. Беше в нощта срещу 25.09., Свети Сергий Радонежки. Сънувах, че се разхождам из една огряна от слънцето планина и търся място, където да се подслоня на сянка. И изведнъж, долу, в една падина, сред брезова горичка виждам храм и чешма. Запътих се натам, но преди да стигна, се събудих. Сън като сън. Нищо особено. Единственото необичайно беше, че не ми излизаше от главата. Сещах се за

него непрестанно. Беше толкова автентично, с миризми и звуци, че всяко едно сетиво ме подсещаше. Започнах да се притеснявам и щях да го споделя с дядото, ако не знаех отношението му към сънищата. Не ги одобряваше и държеше да не ги тълкуваме или приемаме за предсказания. Не отричаше, че има и промислителни сънища, но за тях казваше, че са голяма рядкост.

Измина почти година и сякаш забравих това изживяване. Бях излязъл на разходка в планината. Припичаше ужасно. Попаднах до една изоставена масивна каменна сграда. Започнах да я обикалям, за да намеря откъде да вляза, за да поседя малко на сянка. Тогава долу, в ниското, чух човешка глъчка. Приближих се до края на хълма и погледнах. И досега настръхвам, като си спомня за това. Там беше храмът от съня ми! Единствената разлика беше, че не се намираше в брезова горичка. Това ми дойде в повече. Не можех вече да мълча и след една безсънна нощ направо се затичах към манастира.

Дядото усети, че съм много развълнуван, и противно на обичая, седнахме веднага под асмичката. Какво се е случило? Ами то всъщност се случи отдавна, ама аз сега… Бях толкова развълнуван, че говорех несвързано. По-спокойно, по-спокойно, прекъсваше ме дядо. Няма нужда да драматизираш! Разказах му всичко. Той ме изслуша много внимателно, като от време на време поглеждаше надолу и намествaше с цяла длан на челото скуфията си, която винаги беше нахлупена досами вежди́те му. Личеше си, че преживява разказваното. Завърших разказа си с това, че се бях запознал с местните хора и те ми бяха казали, че храмът не се стопанисва, а свещеник идва два-три пъти в годината. И какво, каза дядо, гледайки ме сериозно в очите, искаш да отидеш там ли? Ами не знам, казах, мисля, че да! Добре, иди. Помагай на хората, пък каквото Бог реши! Впоследствие се оказа, че дядо Назарий много добре познава това място, но тогава не каза нищо.

Започнах да ходя там в малкото си свободно време и да помагам с каквото мога. Скоро около мен се събра и малък кръг от съмишленици. Сновях непрестанно между селото и Митрополията и се опитвах да реша поне най-належащите проблеми. За съжаление правомощията ми като мирянин не бяха достатъчни за подобно начинание. Това окончателно затвърди в мен решението ми да приема свещенство. Дядо Назарий беше в течение на всичко, което вършех, и когато му казах, той изобщо не се изненада. Добре, иди при владиката и кажи, че аз благославям. Той знае. Прекръсти ме, обърна се и тръгна към портата. А стажа си ще изкараш тук, подвикна през рамо. Ако е воля Божия! За мое съжаление случиха се непредвидени събития и нещата се проточиха. Ръкоположиха ме за свещеник там след цели 10 години, но „Слава на Бога за всичко”! През това време създадох гореупоменатото издателство и продължих да съм „човекът с книжките”. След ръкоположението ми обаче дядо Назарий коренно промени отношението си към мен в тази насока. Престана да ме нарича с умалителното ми име и вече не бях „човекът с книжките”. Разговорите ни преминаха на съвсем друго ниво, в което той беше много по-открит. Разказваше за себе си и споделяше личен опит съобразно проблемите ми в енорията. Винаги беше, а и продължава да бъде до мене. Споменавам го при всяко богослужение и нямам никакви съмнения, че паметта му ще остане вечна.

Д-р Антоанета Дончева е доцент в Пловдивския университет „Паисий Хилендарски". Има водени курсове в СУ „Св. Климент Охридски" и Нов български университет. Била е Erasmus-лектор в Кьолнския университет (2013 г.) Специализирала е в Италия. Основните ѝ изследователски интереси са в сферата на семиотиката и философията на изкуствата. Автор е на монографиите *Маската – свобода и затвор. Проблемът за идентичността в творчеството на Луиджи Пирандело* (София, Изток-Запад, 2007) и *Азът и Другият в западноевропейската култура на XX в.* (София, Изток-Запад, 2014), както и на статии, публикувани в България, Австрия, САЩ, Италия и Китай. Член е на редакционния съвет на електронното списание philosophia.bg. Член е на Семиотичното общество на Америка (Semiotic Society of America) и на Югоизточноевропейския център за семиотични изследвания.

Антоанета Дончева

UBI NIHIL VALES. ГРОТЕСКНОТО ТЯЛО – САМЮЪЛ БЕКЕТ, ФРЕНСИС БЕЙКЪН

На презрителите на плътта искам да кажа своята дума. Не искам от тях нито отново да се учат, нито да ги поучавам, а само да кажат „сбогом" на собственото си тяло – и тъй да занемеят.

„Тяло съм аз и душа" – тъй говори детето. А защо да не говори човек като децата?

Но пробуденият, знаещият казва: „Тяло съм аз изцяло и нищо повече от това, а душа е само слово за нещо от тялото".

Ф. Ницше, *Тъй рече Заратустра*

1. В тиренцето между Бога и дявола, между Жюстин и Жулиета

Настоящата статия е посветена на „света на тялото" в творчеството на Самюъл Бекет и Франсис Бейкън, на света на „мрака", в който „нямаше нито

елементи, нито състояния, нищо освен форми, които се раждаха и разпадаха на фрагменти, за да се възродят – без любов, без омраза, без какъвто и да било ясен принцип в преходите, „на света на тялото – разглобен на парчета като играчки"[1].

Кървавата, разпадаща се, наранена плът на образността на фигурите на Бейкън и импотентното, инвалидно и изчезващо тяло на героите на Бекет ще бъдат разгледани в сравнителен дискурс, подчинен на общата идея за генезиса и търсените философски и естетически послания на сведеното до НЕчовешко човешко тяло. На тялото като граница и медиатор, на нещото, „тънко като острие"[2], което „разделя света на две, от едната страна навън, от другата навътре"[3], където Аз-ът е по „средата… като тъпанче, от едната страна е черепът, от другата – светът"[4].

Формално към проблема ще се подхожда от философските категории, въведени от Хусерл: Körper – като пространствено присъстващо материално и физическо тяло res extensa, което се възприема от субекта като тяло-обект, вещ, външна по отношение на Аз-а и понятието Leib, посредством което се възприема тялото (Körper) като плът, моята плът на моето тяло, и се преживява от субекта като част от Аз-а, представено на другите, въвлечено в действие, видимо за мене и Другия. Тази жива материя, която ми принадлежи, но остава извън сферите на моя контрол и влияние, има свой собствен живот и динамика – старее, отпада, боледува, гние и умира.

Недъгавото, грозното, импотентното, болното, разпадащото се човешко тяло е запазен знак на световноизвестните ирландски автори – съвременници и съграждани – писателя Самюъл Бекет и художника Френсис Бейкън. Афинитетът към бъдещата отвращение човешка плът и при двамата е идеологически обоснован. Тя е израз на „нечовешкото" и абсурда в битието на човека: на остаряването и смъртта, немощта и болката, на линеенето на плътта – на персонажи, въвлечени във вечното противопоставяне душа-тяло, търсейки себе си. Творчеството на едни от най-изявените творци на XX в. изглежда като отрицание на твърдението на Кант, че отвратителното и грозното не биха могли да бъдат репрезентирани без да разрушат всяко естетическо удоволствие и че отвратителното като силно и тъмно усещане така категорично извежда на показ нещо „реално", което от своя страна изопачава и деформира разликата между реалност и въображаемо, а оттам и на естетическата илюзия (вж. И. Кант, *Критика на способността за съждение*).

Изкуството на Бекет и Бейкън е отчуждение, себеотчуждение, което причинява себезабравяне и самоунищожение. То е тайнствено и обезпокоително в смисъла на чудовищно – не съвсем или вече не-човешко... „Изкуството вероятно плаща цена за това, че отива – казва Целан – отвъд това, което приемаме за човешко, стъпвайки в сфера, която се обръща срещу човешкото."[5]

---

1 С. Бекет, *Мърфи*, София, 1995, с. 79.

2 С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото*, София, 2007, с. 457.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Cf. G. L. Burns, *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy* (в главата A Poetics of nonidentity), Johns Hopkins University Press, 1997.

Тялото е топос на взаимопроникването между света и субекта, между Аз-а и Другия, между езика и речта, тялото и като Körper, и като Leib е граница. Правейки аналогия между автор и герой и Аз-а и Другия, Бахтин разглежда преживяването на тази граница, която отделя моето тяло/плът, което е в основата на моето самоосъзнаване, от света и Другия като смисловоконструираща (*Автор и герой в естетическата деятелност*).

В творчеството на Бекет и Бейкън тази граничност е усещането за „някакво раздробяване, внезапно рухване на всичко онова, което ме защитава от всичко друго, което бях осъден да понасям в съществуването си".[6] Техният modus vivendi „се намира в тиренцето между Бога и дявола, между Жюстин и Жулиета"[7], както изповядва героят му Белаква (*Мечта за красива жена*). То е „ мрачно и плътно, хрущящо и каменно твърдо, ту сякаш втечняващо се усещане", което се появява на прага, където бекетовият персонаж и фигурите от платната на Бейкън се срещат със света, себе си и Другия. То е метафизичен опит, придобит в течение на процеса на създаването на тази проксемна зона от частите, които са се взаимно повлияли. По време на този процес слепите, тъмни сили, които циркулират на ръба, се експлицират в творческия процес от името на всяко едно тяло. Бекет заема този топос за себе си и го дефинира като „зона на изчезване". Този термин той „открадва" от един цитат на Пруст от романа му *По следите на изгубеното време* и използва още в първата си новела *Мечта за красива жена*. Тази така наречена „зона на изчезване", в която обитават персонажите, е схизмата, която съществува между думите и нещата, духа и тялото, автора и читателя, илюзията и реалността и би могла да послужи за лого на цялото му творчество. В тази неутрална точка човекът е жив труп: „За мен единственото реално нещо се намира в мълчанието между очите ми, между мен и теб… в пространството между крилете на гърба ми. Приемам само балансирането на ръба на постулатите – Мазох-Сад, Аз-Ти, Аз-Не-Аз...на върха на тези вълнуващи връзки аз живея мъртъв за себе си... в не-съществуване и не-сам, недокоснат от пулса на самотата".[8] Сведен единствено до глас в „Не аз" (Not I), Бекетовият герой е мъртвороден, невъзможен, изчезващ. Той е нищо, безтелесност, но както забелязва Бекет, „нищо не е по-реално от нищото" (*Неназовимото*) и авторът тръгва на кръстоносен поход срещу тялото като далечен последовател на Платон, за да може да намери покой и мълчание, „без глупавата ми плът да знае", защото се „чувстваш най-добре безкостен… ням, неведом и вял".[9]

В настоящото изследване ще се фокусирам върху функцията на гротеската в картините на Бейкън и прозата на Бекет и как тя превръща човешкото тяло в нечовешко и корумпира архетипните ни представи за субект. Художникът постига целта си, като редуцира тялото до деформирана плът (която той често нарича дори месо), а писателят отчуждава Аз-а на героите от собственото

[6] С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото*, София, 2007, с. 180-181.

[7] S. Beckett, *Dream of Fair to Middling Women*, Dublin, 1992, p. 167-168.

[8] Ibid.

[9] С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото,* София, 2007, с. 225.

им тяло до степен на непозната другост, т.е. те превръщат тялото в обект, неразпознаваем и несанкциониран от Аз-а и Другия. В отчужден свят.

„В спокойното и бавно разлагане си спомням дългата обърканa чувствителност на живота си и я съдя, както е казано, че Бог ще ни съди, със същата безочливост. Разложението също е живот, знам, знам, така че не ме уморявайте, но в него невинаги си цял."[10]

С тези думи Бекет сякаш казва всичко. За себе си, за героите си, за света, за Бога, за човека. И изразява с пълна сила творческото кредо на Бейкън.

2. Carne-vale![11]

Биографите на Бекет твърдят: с безкрайно усилие, мъчително родени са Малоун, Молой, Безименният, Клов и Хам, Владимир и Естрагон, Уот, Мърфи, Крап, Уини. Всички герои на Бекет влачат телата си като скъсани дрипи, пълзят с разранена плът през кал и тъмни гори, без крайници, неми, слепи, затворени в кутии, в кофи за боклук, разчленени, парализирани, зарити до шия в земята, глухи, слепи и импотентни… с времето все по-изчезващи, „разпадат се на части", „нито живи, нито мъртви, нито пък са нещо, което да се доближава до това състояние" – както се самоописва Мади във *Всичко, което изтлява* (*All That Fall*), или „само устни, език, зъби – сякаш тялото изчезна" – мълви Устата от *Не аз* (*Not I*). Дори мъртъв, мъжът в *Играта* (*Play*) все още неумолимо държи на лепкавите следи от съществуваща някога плът.

Творчеството на Бекет наистина трябва да бъде приемано като обмислено и интензивно усилие за извеждане на „тялото" на светло с цялото внимание, важност и мащабност, каквито този проблем заслужава.[12] Това изказване на Пиер Шабер важи с пълна сила и за творчеството на Бейкън. Двамата дъблинчани сътворяват в пространството на телесността една колоритна и напрегната игра между опозицията душа-тяло (и плът), отдалечавайки се от дуализма на Декарт, флиртувайки с Платон, сякаш изцяло под влиянието на Мерло-Понти и неговия радикален корпореализъм, която извежда във фокуса на вниманието това, което Хусерл определя като Leib – плът, която „не е материя, нито съзнание, нито субстанция, а е нещо общо – по средата между времево-пространствената индивидуалност и идеята, нещо като въплътен принцип, и че тя придава съществуване дори там, където има фрагменти от съществуващо"[13].

Бекет заставя тялото да замълчи, сгърчва го като шагренова кожа, затваря го в кофи и трапове, разкрива го в немощ и грозота, за да намери покой и мълчание. Бейкън достига до същото състояние, но по коренно различен път. Човешката

[10] Ibid., с. 29.

[11] Carne vale – от латински – освобождаване на плътта или сбогуване с месото, защото след карнавала настъпват постите.

[12] P. Chabert, „The Body in Beckett's Theatre", *Journal of Beckett Studies*, 8 (Autumn 1982), p. 24.

[13] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, New York, 1962, p. 139.

плът крещи, кърви и вие в неговите картини, всичко е поругано и обезобразено, сведено обикновено до купчина безформена кървящи маса – човека и Бога, любовта и Разпятието, живота и смъртта. Под всяка негова картина може да се постави цитат от Бекет, но размишленията на героя или по-скоро на разказвача (който в най-голяма степен представя философията на Бекет) от романа му *Неназовимото* (*Unnamable*), като избрания по-долу, изразяват с най-голяма сила общото между двамата творци.

„Но, драги, ето кой сте вие… вижте тази снимка, как, нищо ли не виждате, вярно е, няма значение… ето досието, оскърбление на длъжностно лице, на добрите нрави, на религията… на висшестоящите, на нисшестоящите, на разума... ето санитарен доклад… многобройни разпадания, разнородни склерози, безчувствен при удари, отслабващо зрение, да бъде хранен внимателно, с екскременти, слухът също се влошава… ето я главата, ах не… в другия край е… това е най-доброто, на вашата възраст да останеш безформен… при тези условия е дреболия да прекараш известно време на земята”.[14]

Така дори последната битка е отказана на субекта. За него няма тяло, няма живот, няма смърт, няма изкупление, няма покой. Той виси в това погранично пространство, на ръба между битието и не-битието – безформен, разчленен, където „останките крещят и буйстват” в „неведение относно себе си”[15]. За Бекет тялото е като езика, като Другия, като Аз-а – отсъствие, но отсъствие, постигнато чрез стъпкване и отмахване на частите от цялото, подмолно и в мълчание, докато при Бейкън е постигнато чрез изкрещяване, насилие и трансгресия.

2. Пътища на осъществяване – гротескното тяло

В труда си *Гротеската в изкуството и литературата*[16] В. Кайзер я определя като структура, чиято природа може да бъде изказана с две думи – *отчужден свят.* Изненадата и внезапността са есенциални за този отчужден свят, който е странен и застрашителен. Гротескният образ предизвиква страх и тревога у човека, защото го въвлича в гранична ситуация и провокира много повече страх от живота, отколкото страх от смъртта. Граничната ситуация превръща категориите, които са заложени в света, който обитаваме, във вече неприложими към него: за нея се характерни загубата на идентичност, дифузията на сфери, които сме свикнали да възприемаме като отделни, агресивното разпадане на „природните” форми в изкуството, в историята, размиването на субектно-обектните връзки.

Гротеската е антидогматична, въплъщение на противоположностите, изменчивостта, разколебаването на смисъла и хармонията. В психологически план загубата на смисъл или абсурдът винаги се преживява като липса и ущърбеност на битието, като праг, граница между реда и хаоса. Известно е, че гротеската е

[14] С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото*, София, 2007, с. 451.

[15] Ibid.

[16] Wolfgang Kayser, *The Grotesque in Art and Literature*, New York, 1957.

царството, където се ражда двусмислието, че гротескното тяло не е чисто, затворено и дефинирано, оразличено, не се поддава на ясни дефиниции и няма очертани граници. То маркира границата между живота и смъртта, субекта и обекта, единичното и множественото.

Гротеската винаги е израз на нещо, което подрива, обръща и разколебава социалните или природните закони. Тя е огледалното отражение на едно лишено от смисъл мъчително персонално битие, в което индивидът е най-обикновена марионетка: тя е инструмент, разкриващ загубата на контрол, независимо дали се отнася до език, идеология, видимостта на нещата или околния свят. Нещо повече – тя има и морална санкция: добро и зло, човешко и нечовешко са нейни неизменни демаркационни граници. Тя е винаги профаниираща статуквото, здравия смисъл, тя е навлизане на Другостта.

Гротескните образи се раждат в момента на разпад, на загуба на минал опит, на изличената граница между реда и хаоса, реалното и фантастичното, познато и непознато, Аз-а и Не-Аз-а, живото и мъртвото, възможното и невъзможното, интериорното и екстериорното, природното и неприродното. Те са плод на демоничните подсъзнателни сили в човека, които влизат в антагонистични отношения както с Божиите, така и с човешките дела. Те са в опозиция с Аз-а и пораждат чувства на отчуждение в субекта от реалността и от самия себе си.

В творчеството на Бейкън и Бекет гротескното тяло функционира на границата между физическия и метафизическия аспект на персоналното битие. В причудливо-чудовищната стилистика на техните естетически послания плътта зрелищно и агресивно „поглъща" метафизиката, болното, немощното и отвратителното – нормалното. В резултат на този процес трагично-драматичната тъкан на персонажите и фигурите се сгърчва до гротескни образи, които са и нелепо комични, но по един особен начин, който дори е повече от трагичен, защото Бекет не дава възможност за преживяването на катарзис, а човешкото тяло при Бейкън е безформена плът, будеща отвращение, страх и отчуждение. Те изваждат на показ някаква ущърбеност и липса, която лесно може да се дефинира в опозиция с трагичното, защото и в двата случая преобладаващи са чувствата на тревога, страх, безизходност и загуба, но в трагедията те са свързани с действията на героите и техните последици (предимно отнасящи се към нарушаване на установения ред и закон – социален или морален), а в гротеската няма пряка връзка с персоналните действия и простъпки. Още повече че трагедията е носител на смисъл, за разлика от гротеската, където той е замъглен и сякаш липсващ.

При Бейкън и Бекет гротескното тяло претърпява развитие: то вече не е контаминация на високо и ниско, то е шокиращо оголена повърхност, привидно и заблуждаващо хомогенна, то е игра с абсурда, която започва невинно, но много често читателят или зрителят е отнесен от нейните разрушителни ветрове – лишен от собствена воля, заобиколен от чудовища и призраци, които сам е създал и извикал от дълбините на съзнанието си.

Бекет и Бейкън отварят кутията на Пандора.

2.1. Шокът, страхът и чудовищата

Левинас, силно повлиян от коментарите на Талмуда и свещените книги, ни убеждава, че тялото е текст, който носи някакво послание от Рая. За Мерло-Понти нашите тела са сътворени от „универсална плът" и възникват от определена „интеркорпореалност". Това дава основание на Давид Клайнберг-Левин да твърди, че човешкото тяло е провиденциално по природа, защото в него е вписано, ако не божественото послание и обещание за Рая, то поне някакво предварително и временно чувство за справедливост заради неизменната смърт на всеки индивид.[17]

Бекет и Бейкън са от малцината творци, които внушително, тенденциозно и философски убедително имплицират в творчеството си обратната идея: те разчитат тялото като текст, носещ послание от Ада, в метафоричния и прекия смисъл на думата. Неслучайно Бекет е бил силно повлиян от *Ад* на Данте и често е разглеждал илюстрациите към него.

Шокът, страхът, насилието, отчуждението и отвращението от човешкото тяло са средствата, с които художникът и писателят изкрещяват разлома на Аз-а, на неговото самоотсъствие и абсурдно битие, покосяващо ни отвън – чрез отмяната на Другия, чрез отвърнатия или недопуснат поглед на Другия, и отвътре – на човека, видял отражението си в огледалото, поставено от творците в най-неподходящите кътчета. Това са моментите, когато ни овладява страхът, който открива нищото и никъдето на света, определян от Хайдегер (*Битие и време*) като изместващ цялото ни съществуване.

Гротескното тяло на Бекет и Бейкън шокира, а шокът е ступор, замръзнала точка във времето, чудовищен удар върху съзнанието, вледеняващ страх – обърквaщ, неназовим, безформен и всеобхватен. Несъзнаваният страх е другото чувство, което ни завладява при срещата с творчеството на Бейкън. При Бекет той е маскиран зад превалиращото отчуждение и даже непоносимо отвращение, които пораждат описанията на телесните характеристики и действия на неговите герои. Несъзнаваният страх се поражда от образа на нищото, който ни се явява за това, което е възможно, но и когато се налага да прекрачим граници, да нарушим табута или да застанем пред вратите на тайна. Бекет и Бейкън добре знаят, че истинският страх се осъзнава рязко екзистенциално и води до прозрения, защото по-често е обусловен физиологично, както твърди Хайдегер (*Битие и нищо*). Той е и последица от гротескно-чудовищната образност, която снема границата между субект и обект. Овещняването на субекта се постига не само чрез соматична дефектност – разчленяване на тялото, свеждането му до плът или месо, наподобяващо животинските трупове в кланица (запазен знак в картините на Бейкън), но и чрез нарушаване на естественото усещане за хронотоп. Изборът на клаустрофобични пространства, в които полагат героите или фигурите, е характерен за тях, а темпоралността в прозата на Бекет може да бъде определена с една дума – безвремие.

[17] David Kleinberg-Levin, *Beckett's Words: The Promise of Happiness in a Time of Mourning*, New York, 2015, p. 189.

Доколкото тялото на субекта е това, което Другият вижда, а Аз-ът не, той е изцяло зависим от погледа му. На базата на тази зависимост тялото се превръща в топос на антагонизъм между Аз-а и Другия, защото без санкциониращата сила на последния то не придобива форма и плътност. Само Другият има възможността да види субекта в перспектива, която му позволява най-първо да види тялото отвън, което е определящо за съществуването му в света, и второ – да го възприеме като част от света. Тази перспектива, твърди Бахтин[18], е едновременно противостояща на субекта, от една страна, а от друга, го допълва. Без погледа на Другия тялото няма нито форма, нито очертания, защото Аз-ът няма никакъв пряк или косвен достъп до него.

Известният изследовател на Бейкън Ернст ван Алфен анализира причините за дългото мълчание в средите на изкуствоведите относно творчеството на Бейкън, както и дълбокото му неразбиране. Според него това се дължи на факта, че зрителят е „отстранен" – отказана му е санкцията да участва като виждащ. Критикът твърди, че отчуждението, граничещо с погнуса, което често възниква при първата среща с картините на Бейкън, се дължи на факта, че художникът поставя наблюдателя в ситуацията на случайно минаващ пешеходец покрай жестока автомобилна катастрофа: той е обзет от внезапен шок, ужас и страх и застива в мълчание, обзет от непреодолима болка, но не предизвикана от съчувствие, а по-скоро от необяснима отчужденост. Първопричината за този ефект Алфен открива във фигурите на Бейкън – в тяхната фрагментарност и дезинтеграция. Той нарича този феномен *чувството за загуба на себе си*. Образната стилистика на Бейкън с натрапващата се кървяща и разпадаща се плът, избодени очи и звероподобни хора, демонстрира такава вътрешна и нереферирана от погледа на гледащия себедостатъчност и себевчувственост, че той моментално усеща своята ненужност и отхвърленост: механизмът на връзката обект-субект е нарушен и профаниран .[19]

При Бекет е отказан санкциониращият поглед на Аз-а към собственото тяло чрез отчуждението на плътта от съзнанието на героя – овещяването ѝ до степен на непозната другост.

„Свършеците на стаята ми, на леглото, дори на тялото ми, са тъй далеч от мен, колкото и тези на областта от времето, по което бях великолепен… Ако погледна ръцете си върху чаршафа, то разбирам, то разбирам, че това не са моите ръце, днес по-малко от всякога са мои, нали аз нямам ни лакти, ни предмишници, а те вървят в чифт с ръцете."[20]

Изобилието от огледалните отражения в картините на Бейкън също изпълнява функцията на отказания поглед, защото не отразяват, а показват чужд и непознат образ – двойник, различен и застрашителен. Обикновено фигурата е отразена в огледалото едноизмерна, насилена, сгърчена в конвулсия в опита си да се освободи, да изтече през някакво отверстие – винаги твърде малко и тясно. По думите на Дельоз:

[18] М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества*, Москва, 1979.

[19] E. van Alphen, *Francis Bacon and the Loss of Self*, London, 1992.

[20] С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото*, София, 2007, с. 79.

уста, анус, гърло, канал на тоалетната или мивка. Особено ярко това е експлицирано в серията автопортрети и триптихите, посветени на любовника му Джон Дайер.

Бейкън постига това изплъзване от погледа на Другия по няколко начина: поставя фигурите встрани от зрителното поле на наблюдаващия, използва размазан и неясен рисунък за ограничаване на тялото, огледалните отражения в платната му са винаги неясни, откъслечни, независими от фигурата, която отразяват. Символният образ на съзнанието на субекта е изцяло деструктиран и отказан. Дельоз нарича този феномен вътрешна или външна „автоскипия" – това вече не е моята глава, но аз се чувствам така, сякаш целият съм вътре в нея, или пък: аз не виждам себе си в огледалото, но се чувствам в тялото, което виждам в огледалото.

Ние преодоляваме фрагментарността на нашето тяло, като се оглеждаме в погледа на Другия, но само в момента, когато той ни приема като цялостен обект, а при Бейкън точно този процес е нарушен: той „разхвърля" тялото върху цялото платно. Фигурите му, както и героите на Бекет – Малоун, Молой, Уот, Крап, Неназовимото, Мърфи – „те всички са изцяло потънали в себе си", себеусещането им е независимо от погледа на другите.

Фигурите на Бейкън могат да бъдат тълкувани първо символично – като затваряне на субекта в границите на собственото си самоусещане и второ – буквално – като очертаващи демаркационната линия между субекта и света – винаги изоставен – самотен и сам в това гранично пространство.[21] Тези думи на Ернст ван Алфен биха могли да бъдат и подходяща анотация на творчеството на Бекет. Отсъстващата връзка Аз-Другия при Бейкън, Аз-Аз при Бекет въздейства върху зрителя с обратна сила и той по същия начин е обладан от отчуждение, защото са гениални майстори в използването на тези деидентификационни или по-скоро свръхидентификационни механизми.

Те въвеждат и фигурата на двойника, който е архетипният огледален образ на Аз-а, неговото Друго, Опако, Противоположно и Антагонистично. Той е символ на неживото, тайнственото и отвъдното. В творчеството на Бекет фигурата на двойника е известен и обикнат похват, а при Бейкън я откриваме в изобилието от автопортрети и огледални отражения, в сенките на фигурите, които го свързват със смъртта. Резултатът е не просто алюзията за животинска глава, но и това чувство за заплаха и ужас, който буквално изтича от картините на Бейкън. Нечовешкото е не само в това, че сянката на човешка фигура може да бъде куче или някакво друго животно, но и че сянката бяга и се съпротивлява от тялото, приема чудовищни форми и е несвързана с него. Така човешкото тяло е превзето от животинския дух и това не е проста комбинация от форми, а израз на философията на Бейкън.

Други художествени средства, които Бекет и Бейкън умело прилагат, за да постигат афекта на тревожност и несигурност, са нарушаване на време-пространствения континуум и лишаването на фигурите и героите от възможност-

[21] Ibid. с. 119.

та за движение, защото „движението на тялото се извършва посредством всички компоненти, които изграждат Аз-а, но при все това те не принадлежат нито на тялото, нито на Аз-а, а отразяват факта на протичането на самото битие на човека и говорят за цялостната природа на неговото съществуване”[22].

При Бекет, както вече се спомена, героите са положени в клаустрофобични пространства, телата им са трудно подвижни, времето е спряло. Бейкън по същия начин рисува обикновено фигурите си в кубове, седнали на столове, обгражда ги с линии, кръгове, стени и всичко, което препятства движението на тялото. Триптихът като форма е израз на темпорално-репрезентативно разгръщане на една история. Бейкън целенасочено я използва, като нарушава естествената последователност на фрагментите и така нарушава пространствено-времевата цялост на картините („Три етюда на Лушън Фройд”, „Триптих” – май-юни 1973, „Три студии на Изабел Роустхорн”, 1967).

2.2. Превръщането в животно

Виждам оскверняване навсякъде.
Бекет, Мърфи

Идеята си за неразличимостта между homo sapiens и animalia Бейкън ясно формулира в последното си интервю, направено от Франсис Джакобети през 1991–1992 г.[23]:

„Плътта и месото са живот! Когато рисувам телата като кървящо месо, го правя, защото мисля, че това е много красиво. Не вярвам някой някога да го е разбрал. Бутове, езици, свинско или говеждо месо, изложени на витрините на месарските магазини – цялата тази умъртвена плът – намирам това за много, много красиво. И всичко е за продан – колко сюрреалистично! Представям си как човешко месо виси на куки в месарницата за продан на хиените, облечени в кожени палта от човешка кожа.”

Контаминирането на животински и човешки черти е запазен знак на изобразителното изкуство на Бейкън, докато при Бекет се проявява в свеждането на присъствието на човешкото тяло единствено до първичните природни инстинкти: „искаш ли да устискаш – основното е да се храниш и отделяш”[24].

Тази характеристика на Бекетовата проза, намекната в първия му роман *Мърфи* по-скоро като мирогледна позиция на героя, се превръща в драмите му в ярък смислов носител и един от конструиращите лостове на естетическото му послание в трилогията – *Молой*, *Малоун умира* и *Неназовимото*. Цялата палитра на тленната плът може да бъде открита в прозата му: екскременти, лоши миризми

[22] В. Н. Никитин, *Онтология телесности: Смыслы, парадоксы, абсурд*, Москва, 2006, с. 126.

[23] F. Bacon: „I painted to be loved” interview by Francis Giacobetti conducted on February 1992, *The Art Newspaper*, no. 137, June 2003.

[24] С. Бекет, *Молой, Малоун умира, Неназовимото*, София, 2007, с. 224.

на телесни течности, повръщане, диария и запек, деформации, гноясали рани, гротескно отблъскващи и импотентни сексуални сцени.

Когато Бейкън прокламира: „Милост за месото!", той изличава амбивалентността на гротескното тяло и кара смисъла да замре, защото месото е несъмнено единственият обект на милост на неговото англо-ирландско чувство за състрадание. То не е мъртва плът, а побира цялото страдание и нюанси на живата плът и излъчва такава конвулсивна болка и ранимост тъкмо защото всеки страдащ човек е просто парче месо.[25]

Един от резултатите на отхвърленото човешко тяло в творчеството на Бекет и Бейкън – несанкционирано от Аз-а и Другия, води до феномена, който Дельоз и Гатари описват като „превръщане в животно". Това е състояние, в което субектът съществува като номад, извън всяка стабилност, в аномалия, която не подлежи на дефиниция. То е движението от тяло към плът, където първото е цялостност и стабилност, а второто е неартикулируема и лишена от стабилна форма материя. Всъщност това не е метаморфозата на човека в животно, а манифестация на невъзможността да бъде постигнат един автентичен Аз. „Превръщането в животно не е свързано с уподобяване, сравнение, аналогия, метафора, персонификация, производство на нова идентичност и т.н, а откриването на проксемна зона – топос между нещата, където нищо вече няма да може да бъде твърдо дефинирано и разграничено по форма от другото – от жена, мъж, животно, молекула."[26]

За Жил Дельоз творчеството на Бейкън е зона, характеризираща се с неразличими и неустановени граници между човешкото и животинското. Безсмислено е да се изброяват имената на картините или многобройните му етюди на борба с бикове, защото тази техника при него е генерална и той достига до такава виртуозност в нейното използване, че дори най-изолираните му фигури изглеждат като двойки – човек и животно, вплетени в латентно бикоборство. Тази обективна зона на неразличимост е цялото тяло, но тялото, доколкото е плът и месо.[27] Негова запазена марка са яркочервените платна, на които кървяща плът или – най-точно казано – месо виси на човешки скелет като на кука в месарски магазин.

Редуцирането на човешкото тяло, на субекта до месо, наподобяващо труповете на убити животни в кланиците в поредицата платна – автопортрети, портрети на негови приятели, по мотиви от старогръцката литература, съвременната англоезична литература или картините на Веласкес, Рембранд, Ван Гог, са недостатъчни за художника като сила и авторитетност. За да внуши идеята си, той профанира папската институция и посяга към най-яркия християнски символ – Разпятието на Христос. Както пише неговият критик и приятел Дейвид Силвестър, художникът „винаги, изглежда, си търси претекст да напомни, че Бог е мъртъв, и да забие няколко пирона в ковчега му"[28].

---

[25] G. Deleuze, *Fransis Bacon. The Logic of Sensation*, Continuum, New York, 2003, p.23.

[26] Ж. Дельоз, Ф. Гатари. *Хиляда плоскости. Капитализъм и шизофрения 2*, София, 2009.

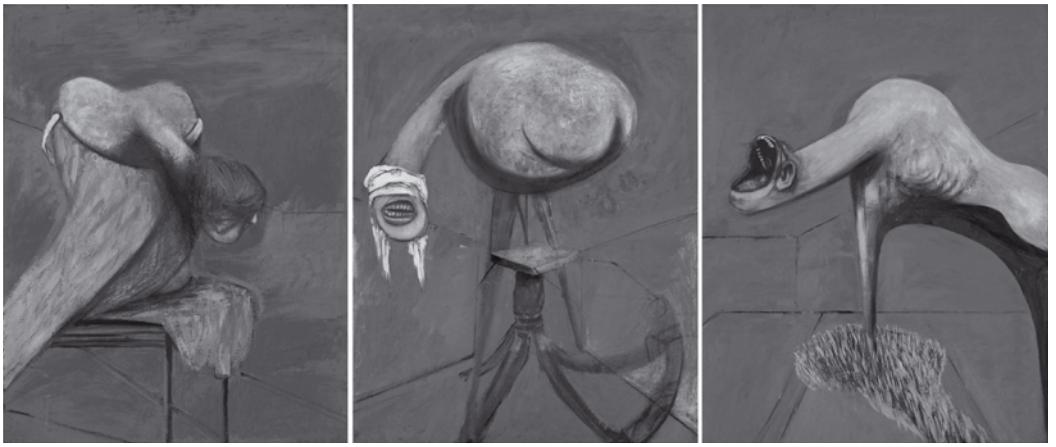
[27] G. Deleuze, *Fransis Bacon. The Logic of Sensation*, New York, 2003.

[28] https://www.theguardian.com/theguardian/2007/sep/13/greatinterviews.

В многобройните му платна, предимно във формата на триптихи, където символът на Разпятието присъства по един или друг начин, Бейкън остава верен на първоначалното си чувство: „Винаги съм се вълнувал, когато съм виждал картини на кланици и месо, защото за мен те са символ на Разпятието."[29]

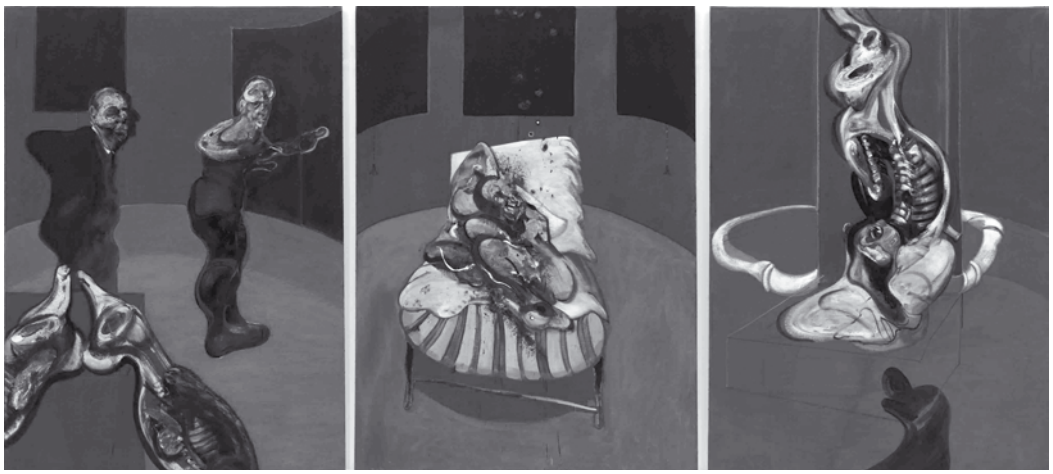
„Разпятие", 1933

Когато Христос е представен като одрано животно, закачено на скелета си, както е в „Разпятие" (1933), или наподобява умъртвено влечуго, чийто анус е на мястото на главата, „Три етюда на Разпятието" (1962), когато художникът изобразява Дева Мария и св. Йоан като чудовищни фурии, както в триптиха „Три етюда на фигури в основата на Разпятието" (1944 г.), той буквално взривява символа на християнската вяра.



„Три студии по фигурите в основата на Разпятието", 1944

[29] **Ibid.**



„Студия по Разпятието", 1962

Телата, по-скоро труповете или частите от тях, фигурите – човешки или получовешки, животински, които Бейкън приковава на Разпятието, сякаш са му внушени от героя на Бекет: „… странна мъка. Пълен разпад. Няма Аз, няма Имам, няма Съм, няма подлог, няма допълнение, няма сказуемо. Няма начин да се продължава… в края на моето дело има само прах: неназовимото"[30].

Отказана е и санкцията на единствения останал Друг в лицето на Бог.

2.3. Раненото тяло

Ще използвам термина „ранено тяло" в смисъла на физически наранена и болна плът. Раната денотира външно насилие върху плътта или някаква интервенция, а телесната болка, причинена от болест, конотативно отпраща към вътрешен процес. Раната е ярък функционален знак. Тя интензифицира връзката на Аз-а с неговото тяло и събужда демоните на страха от болката, насилието и смъртта, като отблъсква всички наложени клишета и привлича към себе си вниманието по неочакван и апелативен начин. Раненото и инвалидното тяло отварят пространства, които са били забравени или затворени, полагат ни на места, където се чувстваме най-уязвими, и така отварят в съзнанието на субекта нови неподозирани пространства.

„Раненото тяло може да събуди цяла космогония – в нейния природен и символичен смисъл."[31]

Терорът и насилието върху тялото и душата са ключов елемент от ритуала на инициация, който е символ на смъртта и прераждането. Той е репрезентативен за прехода, който индивидът трябва да преживее и преодолее. Самият Бейкън споделя в интервю, че изборът му да представя образи на насилие, ранена плът, шокиращи в своята буквална фактичност, експлицира идеята му, която се простира далеч отвъд една елементаризирана скандалност.

---

[30] С. Бекет, *Молой*, *Малоун умира*, *Неназовимото*, София, 2007.

[31] D. P. Slattery, *The Wounded Body: Remembering the Markings of Flesh*, New York, 2000, p. 8.

„Да, казва той. Шокът трябва да присъства и то въплътен в запомняща се форма. Но неговите импликации са много по-дълбоки. Той е нещо, което намира отзвук в нашата психика и душа, той разрушава целия нормален жизнен цикъл на човека, въздействия на атмосферата, в която живее, за разлика от това, което повечето хора определят като изкуство, върху което погледът им само се плъзга – приятно, красиво, мило, но не ги променя."[32]

Бейкън създава образи на насилие и терор, генериран отвън и отвътре: първият се осъществява от твореца върху фигурите на платното, а вторият е плод на въздействието на кървящата плът на поруганите тела върху съзнанието на зрителя като неясен мазохистичен експеримент – метафоричен акт на самонараняване и самоосквернyване. Този екстровертен „канибализъм", взривяването на традиционното чувство за естетичност и рекламирането на грозното и отвратителното, едновременно отчуждава и привлича наблюдателя на неговите картини, като поражда персонални и социални трансформации, предлагайки опасната съблазън да прекрачат границата на това, което се приема за „нормално". Бейкън е наследник на Маркиз дьо Сад в садо-мазохистичното наслаждение да ни провокира.

При Бекет насилието е като подводно течение – невидимо и смъртоносно за незнаещите и невиждащите. Героите му обитават инвалидни тела, като пропукани коруби на костенурки, душата им се свива под тази уязвима защита. Наблюдават как болестта, раните, старостта я разяждат с невъзмутимата отчужденост на шизофрениці и се стремят да я запълнят с думи и образи – детайлно описание на телесни действия, най-често отблъскващи и отвратителни, обагрени от импотентност, немощ и разпад, лишени от вътрешно и външно единство.

Това отчуждение на Аз-а от тялото при Бекет и Бейкън вероятно за пръв път придобива такива заплашително ожесточени размери, отиващи отвъд Батай и дори кубистичната фрагментарност на Пикасо, защото внушават невиждано разделяне не само на Аз-а от тялото, но и на частите на тялото помежду им.

Ранената, деформирана, болна човешка плът при Бекет и Бейкън е пресечна точка на опозициите чувствено-абстрактно, крайно-абсолют, Аз–Не-Аз, но не като взаимно отричащи се, а допълващи се и непрекъснато преливащи една в друга величини, и по някакъв начин включват импулса на себеразкриването, себеунищожението и като крайна цел – себепознанието.

2.3.1. Глава. Уста. Очи

Гротеската се вмества във всички видове стърчащи, излизащи, поникващи от тялото израстъци – всичко, което нарушава неговите граници: лимеса между вътрешното и външното пространство и това, което продължава тялото по причудлив начин или го свързва с извънтелесния свят или други тела. От всич-

[32] M. Peppiatt, *An Interview with Francis Bacon: Provoking Accidents Prompting Chance*, Art International, N 8, 1989.

ки черти на човешкото лице, носът, устата и очите са знаковите носители на гротескната образност. Човешката уста е една от най-силните фиксации и повтарящ се образ и при двамата творци (при Бекет най-силно изразен в пиесата *Не аз – Not I*).

През 1925 г. Бейкън е обсебен от един образ, който ще се мултиплицира в цялото му творчество. Присъствайки на прожекцията на известния филм на С. Айзенщайн „Броненосецът Потьомкин", той е шокиран и силно завладян от митологичната сцена на стълбата, където медицинската сестра е простреляна в главата – цялото ѝ лице е в кръв, а от широко раззинатата от ужас уста излизат нечовешки крясъци. Тази картина ще се мултиплицира в цялото му творчество. Най-силното ѝ въздействие се наблюдава в поредицата портрети на папи. Широко раззинатата уста, както отбелязва Бахтин във *Франсоа Рабле и народната култура на Средновековието и Ренесанса*, е свързана с образа на поглъщането – този древен символ на смъртта и унищожението. Главите на фигурите са получудовищни: разкривени, деформирани или липсващи, с избодени очи (изцъклените или избодени очи са вход, навлизане навътре в телесността – там, където е царството на съзнанието и тайната). Очите са във фокуса на вниманието и при Бекет – много често те са избледнели, мъртвогледащи или като на чайка, безцветни.

„Студия по Веласкес – портрет на папа Инокентий X", 1953

Портретите на папи при Бейкън, заедно с картините по мотиви от Разпятието, са най-ужасяващият образ на света, в който Бог е мъртъв.

Друга характерна черта на гротескното тяло, показателна за изобразителната техника на Бейкън и стилистиката на Бекет, която се вписва в орбитата на ра-

нената плът, е нейната безформеност, липсата на ясна граница между външния и вътрешния свят. Технически Бейкън постига тази аморфност и незавършеност чрез сенките – заплашително огромни и изведени на преден план, често по-големи от самите фигури, те събуждат чувство за надвиснала опасност и прокоба, напомняйки изобразителната техника на Де Кирико. Като двойник на тялото, те обаче са освободени от неговия гърч и деформация и изтичат свободно някъде във фона. Точно така и гласът на героите на Бекет се освобождава от спазъма на тялото и се разпростира до безкрай.

Заключение

Гениалността и силата на внушението на гротескните образи при Бекет и Бейкън е скътана в неуловимо зараждащата се, дори неочаквана и изненадваща, но растяща в течение на срещата с тяхното творчество вълна на освобождение. Освобождение на Аз-а от себе си, от Другия, от тялото, от битийните привързаности. Целта им е да стигнат до смисъла, истината, трансцендентото чрез бруталния удар право в ядрото на физическото съществуване. Той е огледалното отражение на картезианската философия. За Бейкън физическото съществуване, тялото, е много по-важно от всеки културен и социален феномен. Той предпочита формата, която действа пряко на нервната система като анатомия.

Когато творческите усилия са успешни, една бегла усмивка се появява в картините на гротескната изобразителност. И тогава, само тогава, едно друго чувство се надига у нас. В отговор на цялата безпомощност и ужас, предизвикани от тъмните сили, които се крият в нашия свят и дебнат живота ни, които имат силата да разкъсат връзката с Другия и да ни отчуждят от нас самите, ни завладява чувство на освобождение и облекчение (В. Кайзер). Проглеждаме през тъмнината, злото е разкрито, а невидимите сили – предизвикани на борба. И така достигаме до ядрото на гротеската: тя е опит, творчески резултат от две противоположни тенденции – едновременно да се дефинират и извадят на повърхността демоничните сили, ужасът, обречеността на живота и заедно с това да се подчинят, профанират и по този начин – укротят и обезсилят. И нещо много по-важно, валидно за Бекет и Бейкън: чрез детайлно анализиране, показване, обследване на най-тленното – човешкото тяло, сведено до плът, само до плът – ранена, кървяща, разпадаща се, чудовищна – да се иде отвъд нея, чрез загубата, слабостта, смъртта – да се роди смисълът. През ужаса на нечовешкото – към човешкото.

Доц. д-р Рени Йотова е преподавател по френскоезична литература в СУ „Св. Климент Охридски". На френски език е публикувала монографиите: *Jeux de construction: poétique de la géométrie dans le Nouveau Roman*, Harmattan, 2006; *Écrire le viol*, Non Lieu, 2007; *La Trilogie des jumeaux*, In Folio, 2011, *Trois pièces d'Agota Kristof*, In Folio, 2016. Преводач от френски на художествена литература и философски есета (Жерар дьо Нервал, Албер Камю, Жак Елюл и др.). Автор на многобройни статии, посветени на съвременната френскоезична литература по теми за пространството, границата, междуезичието, насилието.

Рени Йотова

НИХИЛИСТИЧНИЯТ СВЯТ БЕЗ БОГ НА АГОТА КРИСТОФ

Библията ни служи за четене на глас,
за диктовки и упражнения по запаметяване.
Учим наизуст цели страници от Библията.
Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*

Две деца, попаднали в безмилостния свят на възрастните по време на война, се ограмотяват сами с единствената книга, с която разполагат – Библията. В този апокалиптичен свят те се сблъскват с постоянно противоречие между написаното в Светото писание и действителността. За да оцелеят, ще трябва да изградят собствен нравствен модел. Религията и вярата са постоянно питане в творчеството на френскоезичната писателка от унгарски произход Агота Кристоф (1935–2011).

Малко се знае за личния живот на Агота Кристоф, а най-много елементи от личната ѝ история се разкриват в кратките автобиографични текстове, събрани в сборника *Неграмотната*[1]. Също както героите си от *Трилогия на близнаците*, тя бива откъсната от семейството – баща ѝ, учител в малкото унгарско градче, в което живеят, е арестуван от комунистическата власт. Именно той е човекът, който я запалва по четенето. Когато го вкарват в затвора, тя е едва на 14 години. Разделена е от брат си и е изпратена в подобно на пансион училище край границата. Родена в унгарското село Сикван, тя напуска родината си през

[1] Agota Kristof, L'Analphabète. Editions Zoé, Carouge, 2004.

1956 г. Кристоф заминава заедно със съпруга си – нейния учител по история, с когото са женени от 1954 година, и четиримесечната им дъщеря. По време на събитията в Унгария през 1956 г. 18 хиляди души са интернирани, 700 от тях са пратени в съветски трудови лагери, 22 хиляди души получават присъда лишаване от свобода, по-голяма част от тях са амнистирани през 1963 г. Екзекутирани са около 400 души, сред тях министър-председателят Наг и министърът на отбраната Малетер. Около четвърт милион души емигрират в чужбина. Агота Кристоф е сред тези четвърт милион емигранти, които напускат Унгария през 1956 година. След бежанските лагери в Австрия двамата се преместват в Нюшател в Швейцария. Докато съпругът ѝ следва като стипендиант в Швейцария, Кристоф работи във фабрика за производство на часовници и бавно научава френски език. За нея това е потискащ период, изпълнен с непреодолима носталгия по изоставената собствена страна. В едно интервю споделя, че би било по-добре мъжът ѝ да е излежал две години в затвора, отколкото тя да е работила 5 години във фабриката[2] . Първоначално започва да пише кратки текстове на френски, записва всекидневни разговори, а след това – кратки пиеси. Някои от тях са писани като радиопиеси, които се излъчват по радиото[3]. Подписва ги с псевдонима Заик – фамилното име на баба ѝ, която е била от чешки произход. Пиеси на Кристоф са представяни на френски в бистро в Ньошател, Швейцария, но големият пробив идва именно с първия ѝ роман *Голямата тетрадка*, който излиза през 1987 г. и се радва на голям успех, доказателство за което е получената награда Livre Européen, с която е обявен за европейска книга на годината. Романът беше филмиран през 2013 година от унгарския режисьор Янош Сас и представен пред българска публика на 8 март 2014 година. Преведен е на над 30 езика.

Нейната лична история се преплита с историческите събития от периода, за да се появят *Голямата тетрадка*, *Доказателството* и *Третата лъжа* – три романа, събрани в *Трилогия на близнаците* („Колибри", 2000, в превод на Росица Ташева). Книгите проследяват историята на близнаците Лукас и Клаус на фона на събитията, които предопределят съдбата на Унгария след Втората световна война. Езикът е опростен, разказът – безпристрастен, хладен, от-странен, за да разкаже по въздействащ начин за загубата на човешкото по време на война. Разказът се води в първо лице множествено число. Въпреки че няма посочени дати и места, на които се развива действието, от бележките на Кристоф, запазени в националната библиотека на Швейцария, се потвърждава, че действието в първия роман се развива по време на окупацията от 1944 до 1948 година.[4]

В *Голямата тетрадка* една майка оставя двамата си сина – близнаците Лукас и Клаус, в дома на баба им в селище близо до границата. Причината е започналата война, която опустошава всичко, а в селото шансовете им за оцеляване са по-големи. Държавата, чието име остава неназовано, е окупирана от нацистите. Децата остават при жестоката си баба, която всички наричат Вещицата.

---

[2] Агота Кристоф, *Театър х 3* (София, Панорама + Плюс, 2011), с. 7.

[3] http://www.hlo.hu/news/agota.

[4] Annjeanette Wiese, *Narrative Understanding: The Staging of Form and Theory in Contemporary Fiction* (Unknown, 2008), с. 225.

Те бързо успяват да изградят свой модел на поведение в един свят, в който властват жестокост, смърт и извращения. В този свят моралните устои на цивилизованото общество нямат стойност. Напътствията от Библията са упражнения по писане, а не норма на поведение. Когато властва войната, е необходим друг нравствен модел, на чийто връх стои оцеляването. Написана безпристрастно и без емоция, книгата потапя в този свят на преобърнат морал.

Двамата близнаци са заобиколени от насилие, болка, разрушение, а в света на възрастните могат да бъдат открити всички смъртни грехове. Докато Църквата проповядва „не кради" и „не убивай", свещеникът блудства със съседката на близнаците – Заешка устна. Близнаците са готови да крадат, да убиват, да изнудват. Те обаче правят всичко това само ако обстоятелствата го налагат – действията им са лишени от емоции, емпатия и съответно – от угризения. Упражненията, с които се учат, нямат общо с онези, чрез които се възпитават децата в училище. Близнаците учат за света чрез Библията и една енциклопедия, а уроците им са свързани с оцеляването – глад, просия, кражба, жестокост. В Голямата тетрадка записват съчиненията си, които отразяват техните уроци, като думите, изразяващи чувства, се избягват, защото са „твърде неясни". Записва се това, което е истинно – описания на предмети, на човешки същества, придържат се към „вярното описание на фактите"[5].

В *Голямата тетрадка* християнската етика непрекъснато влиза в сблъсък с реалността, в която нравствените норми са пожелания, а не принципи. Затова и възрастните не могат да бъдат мерило за добро и зло или показатели за морал. Възрастните са тези, които възпитават и изграждат характера на децата – в традиционното общество те дават житейски пример с думите и делата си. В *Голямата тетрадка* това не се случва, защото възрастните не могат да бъдат модел за подражание. Войната изличава човешките им качества и преобръща ценностните им ориентири. Моралните девиации на ключовите герои, които заобикалят близнаците, са потресаващи и объркващи за тях. Баба им е жестока, хората в селото я наричат Вещицата, защото всички знаят, че тя е отровила съпруга си. Дъщерята на съседката – Заешка устна, се отдава на зоофилия с уличното куче, похотлива е, не работи, краде и проси. В книгата е описана като кривогледа, с течащ нос и зачервени, гурелясали очи. За майка ѝ всички твърдят, че е луда, Заешка устна казва, че тя е сляпа и глуха. Всъщност просто е мързелива – отдадена на своята леност, тя предпочита да живее в бедност, издържана от просещата си дъщеря, отколкото да работи. Чуждестранният офицер е хомосексуален мъж, който изпитва сексуално удоволствие от общуването с близнаците, като ги кара да уринират върху него и да го бият, за да изпита сексуална възбуда. Приятелят му е ревнив и гневен. Свещеникът, който трябва да бъде гарант на моралната норма, блудства със Заешка устна, лъже за действията си, поддава се на шантаж, като облича действията си с маската на милосърдието. Слугинята му е красива и горда, презира хората, които приема за по-нисши от себе си („Човешкото стадо", съставено от депортирани евреи), и също се отдава на блудства с близнаците.

[5] **Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 20.**

Има две своеобразни двойки герои в книгата, които се различават от останалите възрастни. Първата двойка са образите на Майката и Бащата. От една страна, те са семейството, отказът от добрите думи на майката е един от трудните уроци, които близнаците учат. Същевременно и двамата родители изоставят децата си – Майката, когато се връща за тях едва след като е създала друго семейство, а Бащата – когато се появява отново в живота им, но си тръгва, разбирайки за смъртта на съпругата си. Има и два образа в света на възрастните, които се различават – този на Ординареца и този на обущаря. Ординарецът се държи добре с Лукас и Клаус и се опитва да ги предпази. Действията му нямат користна мотивация. Обущарят им помага от милосърдие, без да иска нищо в замяна.

Стратегия на оцеляване по време на война

Нравственият модел, който близнаците изграждат, преобръща християнските норми и ги преподрежда в собствен модел, пригоден към оцеляването по време на война. Двамата познават добре нравствените норми на християнството, затова и успяват да ги преформулират така, че да бъдат полезни за оцеляването им. В книгата двете деца изграждат свой собствен нравствен модел, защото в ситуацията на война общоприетите обществени норми и религиозен морал се оказват неефективни. В Библията пише „Не убивай", но всички убиват, казват близнаците в книгата. Според тяхната нравствена система може да се убива, когато другият го поиска или ситуацията го налага; може да се открадне, когато е необходимо. Всичко, което двамата правят, е защото е необходимо, а не защото го искат. Техният модел съдържа издръжливост към болката и обидите, слепота и глухота, раздяла, кражба, обучение по жестокост и просия.

Войната, насилието, промяната на ценностите, загубата на дома, превръщането на чужда държава в собствен дом, смяната на езика – всичко това са събития, които самата Кристоф е изживяла. Това са и събитията, които преживяват нейните герои в *Трилогия на близнаците*. Сринати са религиозните основи в общността, като през септември 1949 година е премахнато изучаването на задължителното вероучение и обстановката в страната не насърчава родителите да изпращат децата си в свободно избираемите часове по религия.

Близнаците задават свой собствен код на поведение, паралелен на обществено приетия. Те записват всичко в „голямата тетрадка", за да развиват ума си. А тялото и духа развиват посредством поредица от жестоки упражнения, които да ги калят и да ги научат как да се справят в ситуация на глад и насилие. Един окупатор се заменя с друг по време на войната, но гладът и насилието не спират – просто отговорните за това се сменят. Близнаците се учат на всички уроци по оцеляване, последният от които е раздялата. Техният нравствен модел е строг, но преобръща изцяло идеята за добро и зло, Десетте божи заповеди и идеята за Бог. В основата на разглеждания нравствен модел стои начинът, по който обществото разбира идеята за религия, в контекста на добро и зло, а не на строго библейски сюжети.

В своя анализ на книгата словенският философ Славой Жижек говори за „студена и жестока страст", която измества сантименталността. Всъщност обаче в поведението на близнаците подобни усещания отсъстват. Това, което изразяват близнаците, е хладен и чист разум. Според Славой Жижек близнаците Лукас и Клаус са пример за едновременно наивно и хладно жестоко отношение към етиката. Той определя всеки от тях като „етично чудовище без емпатия"[6]. Двамата са дистанцирани от чувствата си, за да правят това, което ситуацията изисква, независимо дали то е добро или зло. Действията им са свързани с известна рефлективност – те се държат като странични наблюдатели на това, което правят. Така, както в съчиненията си в Голямата тетрадка се стремят към описване само на фактите, изчистени от чувства, двамата действат според изискванията на ситуацията, а не според моралната или емоционална оценка на ситуацията.

Те решават да калят плътта си в отговор на непрекъснатите удари и болка, на които са подложени. „Баба често ни удря с кокалестите си ръце, с метлата или с мокрия парцал. Дърпа ни ушите, скубе ни косата. И други хора ни удрят шамари или ни ритат, дори не знаем защо. От ударите ни боли и плачем. Страдаме също, когато паднем, когато се порежем, когато се одраскаме, страдаме от работата, от студа, от жегата. Решаваме да закалим телата си, за да понасяме болката, без да плачем."[7]

Отхвърлянето на болката е първият урок, който двамата решават да научат, и той е следствие от ударите и болката – от заобикалящата ги реалност двамата извеждат опасностите и предизвикателствата, срещу които да се изправят. Както отхвърлят болката и обидите, така отхвърлят и добрите думи – „От много повтаряне думите постепенно губят смисъл и стаената в тях болка утихва"[8]. По-късно това тяхно умение се оказва ключово за оцеляването им – когато са задържани в полицията и са подложени на жесток побой и обиди, двамата издържат, без от тях да бъде изтръгнато признание за престъпление.

Когато се запознават със Заешка устна, тя им казва, че проси, и просията се превръща в урок, на който двамата решават да се научат. Сляпата и глуха майка на Заешка уста ги „вдъхновява" да се научат да се преструват на слепи и глухи – умение, благодарение на което успяват да избегнат ходенето на училище. Когато двамата срещат гладуващ дезертьор, те се учат да гладуват – умение, с което калят духа си (и тялото) да издържа и на това изпитание, за да избегнат гладна смърт. Когато питат баба си дали е убила дядо им, започват да се учат на жестокост – умение, което използват за самозащита, наказание и за да предпазят някой друг. След това вече са способни и да крадат и изнудват – отново неща, които правят не за удоволствие, а по необходимост.

---

6 https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/12/agota-kristof-the-notebook-slavoj-zizek (интернет; достъп: 21.11.2016).

7 Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 12.

8 Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 15.

Всяко едно събитие и среща ги насочва към изграждането на собствен морален код. Те познават реалността, познават и Библията, чрез която се упражняват в четене на глас, диктовка и упражнения за запаметяване. Когато баба им ги удря, те подлагат и другата си буза, „както пише в Библията"[9].

Когато свещеникът ги пита дали спазват Десетте божи заповеди, те отговарят:

„Не, господине, не ги спазваме. Никой не ги спазва. Там пише: „Не убивай", а всички убиват"[10].

Парадоксално, те не вярват в Бог и са готови да нарушат Божите заповеди, но вместо на смъртни грехове те са носители на добродетели – парадокс, който самите те обясняват в главата „Учим":

„... По същия начин, ако напишем „Ординарецът е добър човек", това няма да е истина, защото ординарецът е способен и на лоши неща, за които не знаем нищо"[11].

Те са наясно с двойствеността на човешкия характер, затова тяхната морална скала не се ограничава в категориите „добро" и „зло". Във върха на техния нравствен модел е „необходимостта" – всичко, което правят, е, защото се налага. А това, което има значение, са фактите, истинността, защото чувствата са неясни, лишени от обективност. Същевременно, докато възрастните са носители на поне един от смъртните грехове, то близнаците не са носители на нито един, а точно обратното – те са трудолюбиви, милосърдни и помагат безкористно. Способни са да живеят, без да се хранят (пост). Не изпитват похот – те по-скоро са жертва на чуждо желание, биват въвлечени в сексуален акт, а не търсят сами сексуално удоволствие. Противопоставянето между тяхната морална скала и тази на заобикалящия ги свят си проличава най-ярко при взаимодействието им със свещеника. Те отиват при него, за да го изнудват за пари от името на гладуващите през зимата Заешка устна и майка ѝ, защото свещеникът е блудствал със Заешка устна. Близнаците го правят от необходимост – налага се да го изнудят, защото няма как по друг начин да съхранят живота на Заешка устна и майка ѝ. Никой не изисква от тях да се погрижат за двете жени, но грижата е нещо, което правят естествено. Дори на свещеника казват, че са „принудени" да го направят, защото „Заешка устна и майка ѝ имат абсолютна необходимост от пари"[12]. Те проявяват милосърдие, без да го наричат по такъв начин, докато свещеникът, който бива изнуден, твърди, че го прави „от милосърдие", а не вследствие на шантаж. Свещеникът като духовно лице би трябвало да въплъщава и разпространява християнските ценности, същевременно именно той се отдава на похот и прикрива това с лъжа, а маскира като

[9] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 13.

[10] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 19.

[11] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 19.

[12] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 42.

милосърдие последвалите си действия. В контраст с неговите действия, близнаците действат напълно безкористно – те помагат на Заешка устна и майка ѝ, като дори ги учат да работят, за да не изпаднат отново в подобна безизходица. Това е една от ситуациите, които демонстрират моралната стойност на действията на близнаците – милосърдието и безкористността, грижата за другия са неща, които християнската етика проповядва. В техния нравствен модел тези качества не са отречени, просто са приемани като естествени, като необходимост.

По същия начин виждат и убийството – когато е оправдано, то не носи морални последици. Затова и се учат да убиват чрез упражненията по жестокост – защото, ако някой ден им се наложи да убият, трябва да бъдат подготвени за това. Когато баба им ги пита дали им харесва да убиват, те отговарят: „Не, бабо, точно защото не ни харесва. Затова трябва да свикнем[13]". Това умение им е полезно – те убиват слугинята на свещеника като наказание за бездушното ѝ отношение към „човешкото стадо". За слугинята различните от нея хора са „просто животни". Затова за близнаците убийството ѝ е оправдано (действията им отразяват отчасти старозаветния принцип „око за око, зъб за зъб"). Следващите им две убийства също имат оправдание – те са пожелани. Както майката на Заешка уста, останала сама, предпочита да умре, така и получилата за втори път удар баба ги моли да я убият. Две действия, които близнаците извършват безстрастно – без удоволствие, а защото се налага.

Вероятно най-тежкият урок за близнаците е свързан с петата Божа заповед: „*Почитай баща си* и *майка* си, за да ти бъде добре и за да живееш дълго на земята" (Изх. 20:12). Лукас и Клаус виждат как и двамата им родители умират, разкъсани от взрив. Докато смъртта на майка им е случайна, неочаквана, то тази на баща им е нещо предварително обмислено. В книгата единствено заглавието на последната глава – „Раздялата", загатва за това, което предстои. Заминаването на бащата може да се приеме като очакваната раздяла. Напрежението, което се натрупва в целия роман, се освобождава в последните 12 реда на финалната глава от книгата. След като са обещали на баща си да го преведат от другия край на границата след края на войната, когато в страната им вече е настъпил новият режим, те го изпращат до границата с две дъски, чрез които да премине, като предварително го предупреждават, че полето е минирано. Финалът на книгата е силен, напрегнат, тежък. „Експлозия. Тичаме към бодливата тел с другите две дъски и плетеното чувалче. Баща ни лежи ничком, близо до втората бариера. Да, има начин да се премине границата: като някой мине преди теб. С платненото чувалче в ръка, стъпвайки в следите, оставени от Баща ни, после – върху безжизненото тяло, единият от нас отива в другата страна. Останалият се връща в къщата на баба."[14]

След раздялата на близнаците в края на първия роман следващите две части продължават по изненадващ начин тяхната история. „Доказателството" преоб-

[13] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 31.

[14] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 108.

ръща това, което до момента сме научили от *Голямата тетрадка*. Проследяваме историята на Лукас, който е останал в окупираната страна (Унгария). Втората световна война приключва и на нейно място се установява комунистическият режим с други правила и норми на поведение. Читателят се запознава с ролята на държавния апарат през различните места и институции, от които Лукас трябва да премине. Проследявайки неговия живот, читателят е въвлечен в двоумението съществувал ли е изобщо Клаус, или двама души делят едно тяло. В *Третата лъжа* предходните две истории са напълно разколебани и всичко до момента се оказва фикция. Освен желанието на единия брат да намери другия. И съществуването на двамата. В историята на Клаус може да се проследи съдбата на един емигрант, когато Унгария вече е свободна държава. Изоставянето на дома, носталгията и литературата се преплитат в последната част от трилогията.

Чудовищата на тоталитаризма

Агота Кристоф пише първата си пиеса – „Плъхът" през 1972 година. „Плъхът" е може би най-политическата пиеса на авторката, в която критикува тоталитарните утопии и техните поклонници в лицето на Кеб, който твърди уверено: „Хората могат да допускат грешки, но Партията – никога!". Използваният похват на двойната самоличност утвърждава както всеобщата лъжа, така и добре познатата ни техника на двумисленето, брилянтно изложена от Джордж Оруел в романа *1984*, проявяващо се дори по отношение на миналото и спомените, в които човек може сам себе си да манипулира и да забрави за това. „Кеб: Виж сега, ние с Бриг си измислихме миналото. Миналото може да си го съчиниш. Фасулска работа". Персонажите постоянно сменят ролите си и самоличността си, лъжат и си противоречат. Можем ли да разберем кой стои зад двете страни на паравана – къде се пресичат личният и общественият живот и дали затворът не е метафора на поробения разум, готов да изпълни обществената поръчка за задължителна бройка невинни, които трябва да бъдат осъдени на смърт?

КЕБ: Да не би да сте осъден на смърт?
ПЛЪХЪТ: Да, като всички останали.[15]

Тази реплика излъчва дълбокия песимизъм на авторката, нихилизма, породен от загубата на надежда. Никаква надежда за отвъдност, никаква трансцендентност не озаряват едно съществуване на напразно очакване, изпразнено от всякакъв смисъл. За Агота Кристоф загубата на вярата е свързана с драматичен момент от детството. Ето какво споделя писателката: „Бях на 6 години. Бях влюбена в пастора, който идваше често вкъщи. Той ме обожаваше и ми беше обещал да се ожени за мен, когато порасна. Но се ожени за друга. Тогава си казах: дори пасторите лъжат. Ужасно усещане"[16].

[15] Агота Кристоф, Плъхът, Театърх3, Панорама + Плюс, София, 2011, прев. от френски Рени Йотова, с. 28.

[16] „Je m'en fous", disait Agota Kristof", Le Nouvel Observateur du 13.01.2005, http://bibliobs.nouvelobs.com/romans/20110728.OBS7766/je-m-en-fous-disait-agota-kristof.html

Двете момчета в *Голямата тетрадка* много бързо се сблъскват по подобен начин с лъжата, от която е изтъкан светът на възрастните. Библията присъства неотлъчно в света на децата, но е загубила своята стойност. Дори и да е важно и единствено четиво за тях, скоро собствената им творба *Голямата тетрадка* ще я измести като основополагаща книга на новия морал, който децата си изграждат въз основа на личния си опит и преживявания.

– Знаем ги тези разкази. Чели сме Библията. Чели сме Стария и Новия завет.

– Свещеникът повдига черните си вежди.

– Така ли? Чели сте цялата света Библия?

– Да, господине. Дори знаем много пасажи наизуст.

– Кои например?

– От Битие, Изход, Еклисиаст, Апокалипсис и други.[17]

Не можем да не видим връзката между тази размяна на реплики и следния диалог в пиесата на Бекет „В очакване на Годо”:

ВЛАДИМИР. Чел ли си Библията?
ЕСТРАГОН. Библията ли… *(Замисля се.)* Трябва да съм я прелиствал.
ВЛАДИМИР *(учуден)*. В училище без Бог?
ЕСТРАГОН. Не си спомням имаше ли, нямаше ли?[18]

Чрез отхвърлянето на християнската вяра Бекет бележи своя разрив с една цивилизация, допуснала създаването на концентрационни лагери, на лагерите на смъртта на Сталин, както и на всички форми на тоталитаризъм, довели до принизяване на човешкото у човека. В свят на повсеместно насилие героите на Агота Кристоф са разбрали, че този не-Бог проповядва нова заплашителна и разрушителна вяра, на която те трябва да се противопоставят, като си създадат своя стратегия на оцеляване.

Пиесата „Чудовището” въплъщава именно идването на Новата чудовищна Вяра. Действието се развива в измислено първобитно общество, където хората ходят полуголи и закриват лицата си с маски. Огромен звяр се е хванал в капан. Жителите на селото с капана се мъчат да убият чудовището, но след като не успяват, в крайна сметка го обикват. Вонящият в началото звяр вече мирише прекрасно: на гърба му растат цветя, от които се носи омайно ухание. Останал е само един човек, който желае смъртта му. Тоталитарната система, както ни е известно, налага Новата Вяра, след като е обявила религията за „опиум за

[17] Агота Кристоф, *Голямата тетрадка*, София, Колибри, 2000, с. 50.
[18] https://chitanka.info/text/25462/2.

народа". Чеслав Милош описва това явление в „Поробения разум"[19], като подчертава, че Бог бива заменен от фигурата на лидера, Фюрера, Бащата на народа. На пародийно ниво Агота Кристоф припомня идването на власт на тирана в „Чудовището".

Старейшината

Да се помолим!

Всички
(*в хор*)

О, Боже едничък на едничката наша земя,
о, Боже всевечен на всевечната наша земя!
Изгубили сили и на гибелта подвластни,
валяме се ний в прахта и зовем помощта ти.
Боже, протегни ръка към твоите чада!
Мъка в сърцата си таим голяма,
теб зовем за помощ,
о, Боже едничък на едничката наша земя,
о, Боже всевечен на всевечната наша земя![20]

Ако в началото на пиесата народът все още се обръща към Бога, за да го помоли за помощ в борбата срещу Чудовището, постепенно неговите възгласи ще претърпят промяна и ще се фанатизират: „Ще убиваме, за да спасим земята си"[21].

В духа на творчеството на Бекет Агота Кристоф се вписва в естетиката на разрива, като използва театрални похвати, които разрушават илюзията. Театралното пространство се превръща в метафора на затвореното пространство, в което героите дават воля на своето насилие.

***

Минута мълчание: това поискала началната учителка от учениците при вестта за смъртта на Сталин, след което ги накарала да напишат съчинение на тема „Смъртта на Сталин". Петдесет години по-късно в типичния си стил Агота Кристоф поднася този текст на читателите си под формата на разказ-изповед, който започва със смъртта на Сталин и завършва с тази на Томас Бернхард – две съвършено противоположни, но емблематични за авторката личности. Първият е отговорен не само за смъртта на хиляди хора, но и за културното опустошение и заличаването на националната идентичност в окупираните от него страни. Вторият е като „пътеводна светлина" в живота на писателката:

[19] Чеслав Милош, *Поробеният разум*, Варна, Галактика, 1992.

[20] Агота Кристоф, *Чудовището*, Панорама, бр. 2, 2014, с. 155-156.

[21] *Цит. съч.*, с. 174.

„Въпреки всичко, независимо дали го иска или не, Томас Бернхард ще живее вечно, за да бъде пример за всички, които претендират, че са писатели".

През XX в. се появява ново духовно семейство от писатели без корени. Към тази категория можем да причислим както писателите емигранти, бягащи от родината по политически причини, така и „екзистенциалните отшелници", които не се чувстват у дома никъде. Думата изкореняване е биологичен термин и ако пренесем метафората на литературното поле: дървото без корени изсъхва и умира. Изкореняването е чувство, онтологически опит. Свързва се с тотална загуба на отправни точки, с липса на принадлежност. Субектът живее в свят, който не му принадлежи, в една действителност, радикално различна от неговата. С творчеството на Агота Кристоф литературата на изкореняването достига крайна степен на нихилизъм, тя е дълбоко трагична, отрицателен опит: отричане на чуждия език, отричане на чуждата страна. Клаус, който е преживял четиридесет години в изгнание, твърди в *Третата лъжа*: „Казвам му, че животът е напълно безполезен, безсмислица, заблуда, безкрайно страдание, изобретение на един Не-Бог, чиято лошотия надхвърля здравия разум".

Агота Кристоф потапя в тази безбрежна тъга и нихилизъм цялото си творчество, пропито от безнадеждността.

Лил

Къде отиваш, Ноб?

Ноб

Другаде.

Лил

Другаде не съществува.

Ноб

Отивам в друг свят.

Лил

Няма друг свят.[22]

[22] **Агота Кристоф, *Чудовището*, Панорама, бр. 2, 2014, с. 164.**

МЕДИЕН ОБЗОР: 2016, ЮЛИ – СЕПТЕМВРИ

Проблемите на днешна Европа през погледа на църковните метафори, историческите корени на радикалния ислям в Европа и Всеправославният събор в Крит – това са някои от темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

***

Папа Франциск за исляма

Според папа Франциск отъждествяването на исляма с насилие е неправилно, а основните причини за тероризма в днешни дни са социалната несправедливост и „идолопоклонството на парите"[1]. „Това отъждествяване е неправилно и невярно", заявява той в края на петдневното си посещение в Полша по-рано тази година в отговор на въпрос за убийството на католически свещеник във Франция на 26 юли 2016 г. „Смятам, че в почти всички религии има малки фундаменталистки групи – ние също ги имаме. Не обичам да говоря за ислямско насилие, защото всеки ден, когато отварям вестниците, виждам насилие тук, в Италия: някой е убил приятелката си, друг – тъщата или свекървата; става въпрос за кръстени католици. Така че, ако трябва да говоря за ислямско насилие, трябва да говоря и за католическо насилие. Но не всички мюсюлмани са насилници."

„Знам, че е опасно да се говори така, но тероризмът се разраства там, където липсва друг избор, където парите са се превърнали в бог и те, вместо човека, са поставени в центъра на световната икономика. Това е първата форма на тероризма. Това е изначалният тероризъм срещу цялото човечество – нека да говорим за него."

Според Франциск убийството на френския свещеник е доказателство, че светът се намира във война – но тази война не е причинена от религията. Икономическите възможности пред младите хора в Европа също носят вина за тероризма. „Питам се, колко много млади хора ние, европейците, сме оставили без идеали и без работа? В някакъв момент те се обръщат към наркотиците или към алкохола или се записват като доброволци в „Ислямска държава."

[1] „Pope Francis says it is 'not right' to identify Islam with violence", www.guardian.co.uk (01.08.2016).

***

Есента на патриарсите

В първите векове на християнската история, когато основните положения на вярата се изковават от вселенските събори, богословските аргументи се въртят в главата на всекиго.[2] Както някога отбелязва един константинополски хронист: „Попитайте каква е цената на хляба и ще ви бъде казано, че Синът е по-голям от Отца; попитайте за баните и ще ви бъде казано, че Синът е направен от нищо". Тази година, след като 270-ият патриарх на Константинопол – първият между равни в православието – пристига в Крит за свикването на първото събиране на целия православен свят от много векове насам, мнозина се надяват на по-спокойно развитие на нещата. Първоначалното намерение е водачите на четиринадесетте православни църкви, които изграждат глобалния състав на световното православие, да изпратят послание за насърчаване на верните и да изразят загриженост – не само по богословски, но и по светски теми като неравенството и опазването на природния свят.

Преди откриването на събора на 16 юни обаче крехкото съгласие между участниците започва да се разпада. По различни причини патриарсите на България, Грузия и Антиохия оттеглят участието си; Московската патриаршия, която е най-голямата, също заявява, че би се оттеглила, ако България, Грузия и Антиохия не променят решението си. Домакините заявяват, че са „удивени", а в по-либерално настроените кръгове около патриарх Вартоломей се надига страх, че Москва влияе на оттеглилите се страни. Както и да стоят нещата, Москва все пак има сериозни геополитически причини да избягва конфликт с Константинопол: много украинци биха искали Константинопол да подкрепи създаването на автокефална Украинска православна църква, което би било в разрез с плановете на Москва.

След откриването на събора митрополит Калистос Уеър, почетен професор в Оксфордския университет, заявява, че се надява участниците да избегнат затварянето в собствените си вътрешни проблеми и да успеят да „говорят с твърд, пророчески глас на цялото човечество". Митрополит Уеър се надява съборът да се превърне в първото от поредица глобални събирания на православния свят. Един от проблемите обаче е, че собственият речник на православието (в това число и отказът на някои православни църкви да използват термина „църква" за общности извън своята собствена) може да се окаже чудат в днешни дни, когато темата за отношенията между лицата в Троицата вече не е предмет на ежедневни разговори. Външните наблюдатели често намират духа на православната култура за нещо изключително, но когато православните започнат да се изразяват в проза, дори добронамерените слушатели понякога трудно разбират за какво става въпрос.

[2] „The autumn of the patriarchs", www.economist.com (18.06.2016).

***

Европа: драма между свещеник, грешник и неверник

Мнозина използват християнски образи, за да обяснят поредицата от кризи, които преживява Европейският съюз и неговата монетарна система.[3] Според Еманюел Макрон, бивш френски министър на икономиката и възможен кандидат-президент, католическото и православното приемане на тайнството на опрощението тласка европейския юг към по-свободна работа с държавните дългове, което протестантският север не приема. А британският лейбърист Стюарт Холанд намира за особено показателен факта, че немската дума *Schuld* означава „дълг", но и „вина" – в морален и в богословски смисъл.

Гръцки учен, който е и сред водещите академични изследователи на европейска проблематика, предлага една далеч по-игрива картина. Става въпрос за Лукас Цукалис – бивш професор в Лондонското училище по икономика и лектор в Оксфордския университет, понастоящем ръководител на *ELIAMEP* – гръцка неправителствена организация, която се занимава с въпроси на външната политика. В своята *Защита на Европа* (Оксфорд, 2016) Цукалис включва глава със заглавие „Свещеникът, грешникът и неверникът"; свещеникът е Германия, грешникът – Гърция, а свободомислещият неверник – Великобритания. (Разбира се, доколкото отпечатването на тома е извършено преди британския референдум през юни, образът на неверника би следвало да се коригира към днешна дата – до превръщането му от обикновен скептик в завършен апостат.)

И така, колко полезна е употребата на религиозен език за разбиране на морално и исторически натоварените отношения между тевтонци и елини? Или, казано по-просто, за разбиране на постоянното противопоставяне между например финансовия министър Волфганг Шойбле и премиера Алексис Ципрас, чийто гимназиален чар стопява недостатъците му и ядосва противниците му в още по-голяма степен? Как добре би работила тук аналогията с изповедника и покайващия се грешник?

Със сигурност в начина, по който Германия се справя с гръцката криза, се съдържат елементи на морално порицание, изискване за изкупление, което да служи за пример, настояване за това, че грешникът трябва да получи път към опрощение, независимо колко дълъг и болезнен е този път; отлъчването се запазва като последна опция за най-краен случай; има и полъх от старомодно католическо или протестантско богословие в настояването, че дълговете не могат просто да се отпишат, колкото и голямо отклонение да се допуска по пътя към опрощението.

Но Цукалис не спира дотук и използва аналогията за по-широко обяснение на глобалната криза в еврозоната: като добива свещеническа поза, г-н Шойбле всъщност скрито предполага, че пълната отговорност за финансовата криза се носи

[3] „Reimagining Europe as a drama between priest, sinner and infidel", www.economist.com (16.09.2016).

от длъжниците. „Нещо, което досега никога не е било признавано, се състои в това, че когато един огромен финансов балон се спука, кредиторите следва да понесат част от вината и цената на щетите." Независимо дали човек приема или не приема тази гледна точка, тя създава една основа, на която по-лесно би могло да се постигне съгласие. Поне психологически съществуват по-големи шансове за преодоляване на кризата, ако тя се обсъжда като всеобщ проблем, от разрешаването на който интерес имат всички.

Към аналогията на Цукалис могат да се посочат и още по-просветляващи културно-богословски ракурси. Неговият образ вероятно е насочен към представа за изключително строг католически духовник от янсенистки среди, който порицава и напътства един ужасѐн грешник. Но в гръцката духовна литература, а даже и в съчиненията на Достоевски читателят би срещнал и по-мек образ на изповедника – лично смирен и със съзнание за собствените си грехове, с толкова дълбоко състрадание за своите духовни деца, че плаче за тях, без да изпитва никакъв гняв. Ако моралните наставници на европейския север биха могли да се държат по този начин, то южните грешници вероятно биха се чувствали по-вдъхновени да следват посочения път.

***

Стогодишната грешка на европейския ислям

Според Джонатан Лорънс един от водещите американски изследователи на европейския ислям, днешните патологични отклонения на Стария континент са сътресения, следващи исторически една стогодишна грешка.[4] През лятото на 1916 г. британското правителство и неговите съюзници започват да подстрекават арабски бунт срещу политическата и най-вече срещу духовната власт на османците. Впоследствие това води до предвожданото от британците завоюване на Йерусалим и рухването на османската власт над най-светите места за исляма. Като алтернатива на османците, британците първоначално подкрепят династията на Хашемитите, която управлява Йордания и до днес; но главната полза от промяната на статуквото извлича саудитската кралска династия, която си възвръща Мека и Медина през 1924 г.

Според виждането на Лорънс това слага край на периода от няколко десетилетия, през който османският халифат оказва относително благотворно влияние върху развитието на глобалния ислям. Не само в османския свят, но и извън неговите предели халифатът развива международна мрежа от учители, проповедници и юристи. Тази мрежа се оказва изключително важна, защото поставя под османско влияние милиони мюсюлмани, живеещи в различни части на света извън Европа.

Именно поради това силно влияние всъщност европейските сили търсят и въз-

[4] „Why European Islam's current problems might reflect a 100-year-old mistake", www.economist.com (26.06.2016).

можност за дестабилизиране на халифата. След 1870 г. британските дипломати извършват различни опити за изместване на центъра на тежестта на световния ислям от турците към арабите; холандците се опитват да възпрат своите мюсюлмани да се обръщат към халифа в публичните си молитви; французите създават алтернативни ислямски центрове за своите поданици в Алжир и Мароко. Когато новите светски националисти в Турция изоставят халифата през 1924 г., тяхната работа всъщност е изключително лесна, защото европейците вече са саботирали тази институция в продължение на десетилетия.

Лорънс смята, че залезът на халифата създава вакуум, който в следващото столетие е запълнен от много по-тъмни сили – включително и от „новия халифат", обявен от Абу Бакр ал Багдади, лидера на „Ислямска държава". Дори и тези нови сили да са лишени от тласък за пряко насърчаване на терористични действия срещу Запада, те все пак идват на мястото на старите халифи – хора, които някога все пак са били смятани за познавачи и любители на европейската култура и изкуство.

Подготвил: Мартин Осиковски