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 Георги Каприев
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 2017 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", 2017
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 Александър Осиченко.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА

година XV/2017/брой 7 (124)

съдържание

Седмица на православната книга – Варна, 4–10 септември 2017 5

Евхаристията на Църквата Калин Янакиев

Проблеми на Православието 13

Православната църква в Америка и расизмът. Въведение към публикуваните документи Смилен Марков

а. Св. синод на Православната църква в Америка. Пастирско послание относно Декларацията за еманципация: 150 години по-късно

б. Изявление на Св. синод на епископите на Православната църква на Америка

в. Събрание на каноничните православни епископи на САЩ. Отговор на насилието на расова основа в Шарлотсвил, Вирджиния

Признаци на националсоциализъм в Еладската църква Атанасиос Папатанасиу

Християнство и политика 35

Новият консерватизъм и човешките права Светослав Риболов

Изобретяването на фанатизма Уилям Кавана

Християнство и истина 61

Човешкото съществуване и виновността Марсел Конш

Християнство и история 78

История на празника Успение Богородично свещ. Стоян Чиликов

Старозагорските (верийски) мъченици за Христа: 40-те девици, дякон Амон и Келсина Венцислав Каравълчев

Християнство и психология 97

***Пропукване*. Черното богословие на анатеизма** Джон Манусакис

Мистиката като основа за душегрижието о. Пламен Гечев

Медиен обзор 121

2017, юли – септември

СЕДМИЦА НА ПРАВОСЛАВНАТА КНИГА, ВАРНА (4–10 СЕПТЕМВРИ)

Светата Евхаристия бе във фокуса на тазгодишната Седмица на православната книга във Варна (4–10 септември). В рамките на форума варненската аудитория се насладе на живото слово на архимандрит Захариас (Захару) от манастира „Св. Йоан Кръстител" в Есекс, Англия, чиято беседа бе посветена на Евхаристията и молитвата на сърцето. Гост на събитието бе и изтъкнатият богослов от Православния факултет на Великотърновския университет доц. д-р Мариян Стоядинов, който представи сборника *Слова и доклади*, съдържащ текстове от православни автори, участвали в Седмицата на православната книга през последните 10 години, и книгата на митрополит Йеротей (Влахос) *Духовни ориентири за съвременното общество*. Особено запомнящо се тази година бе участието на проф. дфн Калин Янакиев, който говори за най-новата си книга *Христовата жертва, Евхаристията и Църквата. Студии върху библейските основания* (издание на Фондация „Комунитас"). Известният български философ и църковник обясни искрено и емоционално личната си мотивация да напише богословско изследване за Евхаристията: „Одързостих се да напиша тази богословска книга… [поради] моето силно желание да възродим евхаристийната радост, да си припомним, че Църквата е Евхаристия и Евхаристията, това е Църквата, защото това означава благодарствено събрание, събрание, което благодари за това, че е дошъл краят на края". Предлагаме ви целия текст с изказването на проф. Калин Янакиев пред аудиторията на Седмицата на православната книга във Варна.

Калин Янакиев

ЕВХАРИСТИЯТА НА ЦЪРКВАТА

Ваше Високопреосвещенство, почитаеми отци, уважаеми гости, братя и сестри в Христа! Преди всичко искам да благодаря на организаторите на Седмицата на православната книга за поканата, която ми беше отправена, да говоря пред вас. Особено искам да благодаря обаче на Негово Високопреосвещенство Варненския и Великопреславски митрополит Йоан за това, че прочете преди публикуването ѝ моята книга и благослови тя да бъде издадена. Аз особено държах на това тази книга да бъде видяна и преценена от архиерей и ако той я благослови, да я обнародвам. Това направих поради злонамерени към мен хора, които винаги са твърдели, че проповядвам неща, които никога не съм проповядвал. Разбира се, изборът на архиерей все пак бе моя работа и аз реших, че митрополит Йоан е този, на когото мога да имам доверие. Може би на края на онова, което ще кажа, ще стане ясно защо реших така и какво във времето назад ме свързва с митрополит Йоан. Така че още веднъж и специално му благодаря.

Няма да говоря тъкмо върху книгата и знаете ли с какво ще започна? Преди известно време, скоро след като книгата излезе, един вироглав, но иначе симпатичен на мен свещеник (впрочем от тази епархия) ме срещна на една научна конференция и ми заяви, че в тази книга аз всъщност не казвам абсолютно нищо ново и неизвестно и че това са неща, които всеки християнин и всеки църковен човек много добре знае. В известен смисъл следователно това беше упрек – защо си написал книга, изложеното в която всички знаят много добре. Вярно е, като грешен човек в първия момент се засегнах, но след това реших да помисля дали е истина това, което казва този вироглав и иначе много симпатичен свещеник. И ето – ако го срещна следващия път, ще му кажа, че то не е вярно. Разбира се, аз не претендирам да знам неща, които Църквата не знае. Не дай Боже! Там е работата обаче, че онова, което Църквата **знае** и винаги е знаела, често пъти се нуждае **от възпомняне**, от изваждане от дълбините на повърхността, защото макар Църквата да го знае, тя може да го спусне в реката на забравата – в Лета, в която са вярвали античните. И онова, което собствено е потънало в Лета и което аз искам да възпомня с това, което съм написал, е, че Църквата всъщност е **невероятна радост, бездънна радост**.

Ще трябва да признаем, че ние забравяме това, често пъти даже много го забравяме. Ще се съгласите, че сред нас има много хора, които се вълнуват дребнаво от това с олио ли, без олио ли трябва да постим, в кой ден какво да ядем, 40-ия рожден ден може ли да се празнува или не може (дори и такива работи чух)... Църквата се е превърнала за някои хора в много странна и измъчена домашна ритуалност: сякаш се намираме в дом, в който – а във всеки дом, разбира се, има домашен ритуал – този домашен ритуал се е изсушил, защото са изчезнали любовта и радостта и поради тази причина тя е като една угрижена домакиня в къща, в която любовта я няма, но която непрекъснато се грижи все пак семейството да седне в точно определения час, да се сервират точно определените блюда, да се проведат отново ритуалните разговори, които винаги водим. И го прави с изнервеност, защото това е единственото, което е останало от радостта и от любовта, която би трябвало да е съдържанието на този ритуал. Ще трябва да се съгласим, ще трябва да признаем, че за мнозина от нас тази бездънна радост, която е Църквата, е изчезнала и се е превърнала в съвкупност от **стриктно**, но **измъчено** спазвани правила.

И ето, макар да не съм казал нищо, което църковните хора не знаят, аз съм имал желанието (преди всичко сам за себе си, а след това и на другите) да припомня, че онова, което е Църквата, е невероятна радост.

Защо е невероятна радост?

Защото с извършването на Жертвата на Христос е дошъл, братя и сестри, краят **на самия край**, свършил се е **свършекът**, отминали са въздишките и въздиханията, всички сълзи са отрити. Защо? Защото съвсем не е тъй, както смятат протестантите – Христос съвсем не е платил със Своята Жертва просто откуп на Бога Отца, в резултат на което Той вече е снел от нас „запора", който ни е наложил навремето, запора на живота – смъртта. Нищо подобно, Христос е

приел преискрено като Свое човешкото естество и Го е отдал включително на смъртта. Само че, доколкото е Бог и човек, Неговата смърт не е просто претърпявана, а е и **извършваща**. И какво извършва със смъртта Си Христос? Той **умъртвява смъртта**. Това и протестантите знаят много добре, всички християни знаят, че с Жертвата Си, със смъртта Си, Христос „потъпка смъртта". Но след като умъртви смъртта в Тялото Си, в Кръвта Си, това Тяло и тази Кръв не можеха да останат в земята, където остават мъртвите тяло и кръв. Те бяха възнесени там, гдето няма въздишки и въздихания, там дето е вечна радост, отдясно на престола на Отца, или по-точно, както го е видял св. Йоан Богослов в своето Откровение, *посред престола на Бога видях Агнец като заклан*. Но ето, същият Този Агнец посред престола, Който е „като заклан", е жив во веки веков, както пак парадоксално го е видял св. Йоан Богослов. Там се намират отдалите се на смъртта Тяло и Кръв на Христос, там се намира Христос. Там е обаче нашето, **човешкото** естество. Човешкото естество вече е преминало през смъртта, смъртта за него е унищожена и то е положено в самия Бог, в сърцето на самия Бог, Христос е посред престола на Бога.

Това не е ли безкрайна радост? Но тя може би касае само Христос, а не и нас, чувам гласа на възразителя. Добре, Той е Бог и човек, преискрено е станал човек, в Себе Си е победил смъртта, възнесъл е нашето, човешкото естество, но го е възнесъл **в Свое** лице и е там, а ние чакаме и ще има да чакаме неопределено време, дорде векът на тоя свят не се свърши.

Не е така.

Не е така, ако четем внимателно библейските основания, които аз се опитвам в тази книга да чета. Защото в Своята прощална беседа, предадена ни в последните глави от Евангелието на св. Йоан Богослов, Христос ясно ни е казал, че отива при Отца, след като извърши Жертвата Си, и с извършването на Жертвата Си, за да „ни приготви там място" и за да изпрати оттам Духа, Утешителя. Ние обикновено не можем да вместим ясно функцията на това съвършително Лице на Пресветата и Единосъщна Троица, на Светия Дух. Е, в прощалната беседа у св. Йоан Богослов ясно е казано каква е домостроителната, каква е икономийната функция на Светия Дух – Той е **Утешителят**, Той е Онзи, Който ни дава утеха, и ние живеем с утехата от умъртвената смърт, от възкресеното и възнесеното на престола на Отца наше естество. И всъщност **вкусваме** тази утеха, вкусваме я от деня Петдесетница, когато в онзи велик ден в Йерусалим са се събрали юдеи и юдейски прозелити от всички народи под слънцето и са заварили дванадесетте апостоли, седнали пак там, в Сионската горница. Ние **знаем** какво са вкусили тези дванадесетимата – те са вкусили **самия** божествен живот, те са седнали отново с Христос на Трапезата, на тази Трапеза, която от този ден нататък никога повече не се вдига и не се е вдигнала. И затова веднага след това онези „около три хиляди, които повярваха" в същия ден Петдесетница на словото на апостолите, също седнаха на тази Трапеза, вкусиха го на земята и следователно на земята помежду им **бе небето**, и те бяха **на небето** тук, на земята, в Сионската горница. И след тях и други, и други, и други до ден днешен. Това не е ли невероятна радост! В оня ден Петдесетница

се е разсъмнало от смъртта, братя и сестри, разсъмнало се е от смъртта. Край, свърши се, няма я вече! Умират хора, да, и ще продължават да умират, но ако са седнали на Трапезата, те остават на Трапезата. Това исках да припомня.

И още какво исках да припомня, което е забравено?

Че този ден Петдесетница (или предишният – Възкресение, или денят Възнесение, защото те трите са един и същи ден на извършването, на завършването на Христовата Жертва) не е ден като дните. Как ще е ден като дните, братя и сестри, след като в този ден, един от дните на този свят, за Едного, за Богочовека Иисус Христос, се е свършил свършекът, дошъл е краят на края и следователно „рано сутринта в първия ден на седмицата" Христос далеч не се е озовал просто в един от поредните дни, Той се е озовал в деня, който, както са ни казали още светите отци кападокийци, е денят, след като дните на тоя свят са се свършили, след като са се свършили монотонните седмѝчни дни – първи, втори, трети, четвърти, пети, шести, седми, първи, втори, трети, четвърти, пети, шести, седми... или както Евсевий Кесарийски е представил този „век на този свят", този αἰών, като един стадион, по който неутешително, постоянно, вечно обикалят дните, тръгвайки от една стартова позиция, връщайки се към същия старт, и пак тръгвайки, и пак тръгвайки – свършил е векът **на седмѝцата**. Рано сутринта в първия ден на седмицата е изгрял не поредният първи ден, а денят осми, както ни казва св. Григорий Богослов, защото този ден е ден след свършека на седмѝчния еон. Той, разбира се – денят осми – е и „ден първи", защото е ден първи на **изцелилото се** в Христа творение, на излекувалото се в Христа наше естество, но той, бидейки ден осми и ден първи, е, както казва светителят, и „ден невечерен" – „ден първи, ден осми и ден невечерен". Осми, защото е **след** монотонните дни на тоя век, първи, защото е първият **на изцеленото** творение, и невечерен, защото в този ден се е свършил свършекът, дошъл е краят на края и край той повече няма да има. **В този** ден живее Христос от оная ранна сутрин в първия ден на седмицата и след като четиридесет дни ни свидетелства същия този ден невечерен, се възнася там, където Му е мястото – във вечността на Престола на Отца – и ни изпраща оттам Вестителя, Утешителя, за да можем да вкусваме тоя ден на нашата Евхаристия.

Е, това помни ли се сега? Бъдете честни. Колцина помнят, че когато сме на Евхаристия и когато предстоятелят на евхаристийното събрание въздигне Евангелието и възгласи „Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух", ние преставаме да бъдем в една неделя или в някой друг ден, в който се извършва Евхаристията. Не, времето **се отлага** настрана в тоя момент, то се отлива и ние сме в същия тоя ден, в който Христос е възкръснал рано сутринта в първия ден на седмицата и който оттогава нито е свършвал, нито се е изменял, нито е отминал, нито предстои да дойде, той е дошъл и това е същият този ден. Ние сме в Царството – това казва предстоятелят, когато въздига Евангелието: „**Благословено е** Царството на Отца и Сина и Светия Дух", ние **сме** в Царството, ние сме пак там, **в него** сме вече.

Разбира се, този ден се променя в себе си. Как се променя обаче? Променя се неговото „население". Там, в този ден, на тази Трапеза, където първи са седнали „дванайсетте" в оная ранна сутрин на Петдесетница, за да вкусят неоскудеваемото пиршество на Царството, след това са седнали ония „три хиляди", след това са седнали други, седнали са нашите прадеди, нашите деди и след тях идваме и ние, и ние сядаме на същата тая Трапеза, сядаме в същия тоя ден. Сега, в тази неделя, ние сме **тогава** и тогава е и в **нашата** неделя, а в същата тази неделя, която е и тогава, и сега, ще дойдат и синовете ни, и синовете на нашите синове, докле този ден не се изпълни, докле тая Трапеза не се изпълни и тогава цялото време наистина и окончателно ще бъде отложено и ще остане само бъдещият век.

Така съм си го представял, така за първи път си спомням, че го обясних на едни студенти преди много години. Представете си, казах, една огромна Трапеза, която непрекъснато се пълни, никой не си отива от тая Трапеза, само идват нови и нови гости и пиршеството никога не се свършва и Трапезата никога не се вдига, за да се сложи отново, тя е винаги сложена в този един и единствен ден осми, и ден първи, и ден невечерен, в който именно ние служим Евхаристията. **Това** е забравено – не че не го знае Църквата, знае го, разбира се, как да не го знае, всички, които са завършили богословие, са чели словата на св. Григорий Богослов, чели са Шестоднева на св. Василий Велики, изкарали са си четворките, даже петиците и шестиците, но уви, някак не го помним със сърце, с душа не го помним...

И поради тази причина е забравено и още нещо трето, което съм се опитал да припомня. Ние, които сядаме на Трапезата на Царството, които сядаме след края на края в този ден-вечност на тая неоскудеваема Трапеза, сме „народ свят, царствено свещенство", λαὸς τοῦ θεοῦ. Всички, които знаят старогръцки, знаят, разбира се, че това означава народ на Бога, народ Божи. Но точно тук имаме най-силното възможно забравяне. Ще се съгласите, че в обикновения език, когато днес кажем *лаик*, ние имаме предвид непосветен, некомпетентен, външен на определената област, защото *лаик* е започнало да се противопоставя на *клирик*, лаикът, членът на лаоса, е онзи, който не е ръкоположен, който не е посветен като клирика, члена на κλῆρος. Първоначалното звучене обаче, което можем да видим ясно, ако можехме да четем на гръцки език Деянията на апостолите, е, че *лаос* означава **целият** народ Божи и той целият е посветен. В какво е посветен? Посветен е, разбира се, в участието в тази Трапеза, в тази безбрежна радост. Това е собствено свещенството, което Христос е поставил на Тайната вечеря, когато е казал *Това правете за Мой спомен* – това, сиреч тази вечеря, правете за Мой спомен, това събрание правете за Мой спомен, бъдете му онези, които го извършват, бъдете благодарното, евхаристийно, пиршествено, ще се одързостя да кажа, събрание. Църквата е пир, пиршествено събрание и нейните свещеници са **всички**, които правят това събрание, защото тъкмо **събранието** Бог ни е поръчал. Следователно кои са свещениците? Всичките, които се събират. Събранието свещенослужи, разбира се, предстоятелствано от своя предстоятел, от своя отец, както и всяко семейство си има отец, но това не означава, че в семейството някои са „непосветени".

Ето тези неща исках да припомня в тази книга, която наистина се одързостих този път да бъде строго богословска. Да, аз съм философ по образование и моите зложелатели непрекъснато ми го напомнят: *ти не си богослов, какво богословстваш*. Да, вярно е, аз съм завършил философия, философ съм по образование. Още като студент обаче започнах да пиша религиозна философия и някои от присъстващите тук знаят това. Аз съм вярващ човек, аз съм православен човек, не мога да остана при философията, защото тя все пак е *слугиня на богословието*. Одързостих се да напиша тази богословска книга, в която, разбира се, съм се постарал да бъда научно коректен, да не говоря просто емоционално и празнично, както тази вечер ви говоря, а да аргументирам всичко, да се позовавам на авторите, да споря с авторите, да се опитвам да аргументирам своите несъгласия с инославните, за да очертая това, което твърдя. Но дълбоко под повърхността на този, смятам, научен труд лежи моето силно желание да възродим евхаристийната радост, да си припомним, че Църквата е **Евхаристия** и Евхаристията **това е Църквата**, защото това означава благодарствено събрание, събрание, което благодари за това, че е дошъл краят на края.

Искам да завърша с нещо, което е много лично и което по някакъв начин действително ме насочи към това да се обърна към Негово Високопреосвещенство митрополит Йоан. Цялата моя идея за възраждането на пасхалната радост се роди по един много особен, странен начин. Навремето като млад човек аз ходех в манастира в Кокаляне, където по онова време беше послушник Негово Високопреосвещенство митрополит Йоан. Ходех там при покойния вече приснопаметен старец Назарий, на когото дължа много. По това време и бяхме веднъж там на Великден. Беше късен Великден, може би 1 или дори 2 май, и въпреки всичко беше много студено. Спомням си, че изчакахме началото на среднощното богослужение, събрани в малката кухничка, и макар всички да се познавахме, от студа, от това, че трябваше дълго време да седим заедно – пък и колкото и да са добронамерени, когато са много, между хората обикновено се разпалват дрязги – бе някак неприятно. Почна богослужението, празничният дух някак се възцари и въпреки всичко – зъзнеш, няма къде да се стоплиш, и в храма студено, и навън студено. След туй ни събра в малката трапезарийка старецът, седна срещу нас и като че ли припламна най-сетне тая радост, но пък вече бяхме много уморени и той каза на онези, които ще останат, къде да отидат да преспят. Ние бяхме със съпругата ми тогава, преспахме там, а на сутринта много рано ни събудиха и що да видим – 2 май, а беше навалял сняг и бе страшен студ. На вратата ни изпраща старецът и аз забелязвам, че лицето му някак искри, че е някак искрящо напрегнато. Той ни благослови и ни изпрати, а жена ми каза: *Не може да спи от пасхалната радост*. И аз ясно си спомням, че ми мина през ума – не мога да вярвам в тая пасхална радост, не мога да си я представя – в този студ, в тая блъсканица, не я изпитах, не мога да си я представя, аз нямам сили за пасхалната радост. Прибрахме се вкъщи и легнахме да спим. Малко преди да заспя, отново си помислих – не мога да я почувствам тая пасхална радост, не я умея, изглежда, тая пасхална радост. И ето – в мига преди да заспя – ясно си го спомням, изведнъж отново ми се яви лицето на дядо Назарий и аз си спомних как той благослови и си помислих – не намигна ли той по някакъв особено дяволит начин, когато благослови. С това и заспах. Някъде посред съня изведнъж

започнах да сънувам следния сън – намираме се на някакви огромни балкони като тераси или като палуби на кораби, не мога ясно да си спомня, но ние сме седнали на една такава палуба, която се извисява във височините и сякаш няма основи, сякаш виси в самия въздух. Там е старецът, там сме хората от предишната вечер, там са обаче и други хора, част от които покойници, и всички сме там и се веселим, има чаши с вино на масата. Поглеждам и виждам още други тераси, тераси, тераси, които образуват някакъв огромен, непостижим, необхватим от мен кръг, и питам стареца какво е това, питам го къде сме, а той казва: *Е, как къде сме, ние сме на евхаристийната си Трапеза*. Аз казвам: *А тези там*? А той ми отговаря: *Те са на същата Трапеза, само че са дошли от друго място.* И започва да ми сочи палубите-тераси и да произнася имена на различни храмове: *Тези са дошли оттук, тези са дошли оттук, тези са дошли оттук, но всички сме* все на едно*, все на едно място сме, ние сме на евхаристийното си събрание. А къде е това тук,* го попитах, а той ми каза: *Тук е отвъд края на края, тук е след края на края, пий сега.* И тогава в съня ми избухна невероятен звън на камбани, че мен постепенно (аз не съм изнежен човек) започна да ме дави от плач, плач от възторг. Такова нещо никога не бях преживявал. Започна да ме дави плач буквално до гърлото, задуших се и се събудих облян в сълзи и тогава разбрах, че да – не я мога пасхалната радост, но не я мога, защото ми бе показано, че тя е толкова много, че не може да бъде вместена. Събуди се и жена ми и попита: *Какво правиш? Плача от радост*, отвърнах аз. И тогава, в този момент, си дадох дума, че бих искал, ако някой ден напиша книга за Евхаристията, тя да бъде ето такава, припомняща онази радост, която аз първоначално си казах, че не мога, защото е студено, защото сякаш е измислена, защото сякаш е издекламирана, а след това ми беше показано, убеден съм в това, по благодатта на стареца, че да, аз не я мога, но не я мога, защото **никой** не я може, защото тя прелива отвъд края, защото е препълнена, защото е непосилна за човека. В положителния смисъл на думата *непосилна*.

Ето затова, когато написах тази книга, разбира се, като научен труд, а не както сега ви разправям тези лични работи, аз реших, че ще се обърна за благословение именно към митрополит Йоан, с когото се знаем още от времето на Кокалянския манастир, още от времето на приснопаметния архимандрит Назарий.

Няма какво повече да говоря, не е нужно да навлизам в научни неща, бих искал все пак книгата да може да заинтригува някого и той да я прочете, но ако ви я разкажа сега, тя няма вече да ви е интересна. Исках обаче да ви кажа ето това, да ви разкрия дълбокия си мотив да напиша тази книга, не научния, а собствено личния и църковния мотив да я напиша, за да припомня, че Църквата е радост, да го припомня и на вас, и на нас, защото всички ние имаме дефицит в това. Да го припомня и на някои властимащи в Църквата, които напълно са забравили, че Църквата е радост и са я превърнали в страх и отграничаване.

Ние сме православни, Православието е *право-славие* и е голямо изповедание, не може да се държи като секта, не може да се пази непрекъснато, не може да внушава кого да мразим от запад, от изток, от юг и от север. Бъдете спокойни, трябва да бъдем спокойни, трябва да се радваме, да свидетелстваме тази ра-

дост, пък може някой да дойде, като разбере, че ние сме радостни и се радваме. Знам много добре какво е възражението – ама нали времето продължава да си тече, нали смъртта продължава да я има, нали след Рим е дошъл следващият Рим, вторият Рим, третият Рим, не знам кой си Рим, къде е Царството? Ще ви кажа къде: всяка неделя, когато свещеникът въздигне Евангелието и каже: „Благословено е Царството на Отца и Сина и Светия Дух", ние сме в Царството, в **бъдещото** Царство. То е отворило вратите си сега, то е днес, то е всеки ден и ще бъде всеки ден, докато дните на тоя свят не се свършат. А защо не се свършват още? Ами защото там трябва да седнат и нашите деца, пък и децата на нашите деца, и децата на техните деца. Нима за тях не мислим? Бог мисли за тях.

Благодаря ви за вниманието!

Д-р Смилен Марков (Варна, 1980) е преподавател по християнска философия в Богословския факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий". Доктор по философия на Кьолнския университет (2010). Специализирал във Философския факултет на Лозанския университет. През 2015 година бе издадена книгата му *Метафизичният синтез на св. Йоан Дамаскин – исторически взаимовръзки и структурни трансформации* („Брил") на немски език. Автор е на статии в областта на средновековната и в частност на византийската философия и култура, публикувани в списанията *Архив за средновековна философия и култура* (български, английски), *Християнство и култура* (български), *Miscellanea Mediaevalia* (немски), *Philosophia* – електронно списание за философия и култура (английски), *Годишник на Киевската духовна академия* (руски), *Теологикон* (Годишник на Богословския факултет на ВТУ). Смилен Марков членува в Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.), където е координатор в секцията „Аристотеловият корпус във Византия между IX и XV в. – прочити и традиции". Редактор във *Philosophia* – електронно списание за философия и култура. Преводач от английски и немски.

Смилен Марков

ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА В АМЕРИКА И РАСИЗМЪТ

Въведение към публикуваните документи

В нощта на 11 срещу 12 август 2017 г. в град Шарлотсвил, в американския щат Вирджиния е проведена демонстрация, в която участват: членове на организациите „Алтернативна десница" и Ку-Клукс-Клан, неонацисти, неоконфедералисти, поддръжници на движението *Millitia*, бели националисти и бели супрематисти. Мотото на проявата е „Обединете дясното". Поводът е одобреното от градския съвет премахване на паметника на генерал Робър Лий, оглавил войските на Конфедерацията по време на Гражданската война. В полувоенно облекло и въоръжени с огнестрелно оръжие, демонстрантите преминават през града с факли в ръце. Много от тях носят фланелки с предизборния девиз на Доналд Тръмп „Да направим Америка отново велика"; чуват се неонацистки лозунги, като „Кръв и почва" (blood and soil), и поздравът „Heil-Trump", произнесен с вдигната дясна ръка. След официалния край на демонстрацията един от участниците връхлита с автомобил върху група контрадемостранти. Загива жена на 32 години и са ранени поне 19 души. 20-годишният извършител Джеймс Феликс Фийлдс е задържан и според министъра на правосъдието Джеф Сешънс простъпката му носи белезите на „вътрешен тероризъм". Реакциите на президента Тръмп са противоречиви. В първото си изявление той

осъжда насилието, но уточнява, че то идва „от всички страни, от всички страни“. Това изказване предизвиква скандал в широката общественост, в т.ч. и в редиците на Републиканската партия. Сенаторът Кори Гарднър призовава: „Господин Президент, трябва да назовем злото по име!“. Демократът Брайън Шатц е още по-категоричен: „Един президент, който осъжда нацизма – нима искаме прекалено много!“ Симптоматичен е един от първите коментари в Германия, във вестник *Франкфуртер алгемайне цайтунг*: „Когато става дума за десен екстремизъм, Тръмп мълчи. Тук са духовете, които той призоваваше“. На 14 август Тръмп е принуден да направи повторна осъдителна декларация, като този път поименно назовава някои неонацистки организации. Това изявление се възприема като по-скоро формален акт. Поради нестихващите критики на 15 август президентът прави трета декларация, в която потвърждава първоначалната си позиция, че и двете страни са виновни за ескалацията. Той настоява, че не всички участници в демонстрацията са неонацисти, а някои от тях принадлежат към „алтернативното ляво“ – непознат досега термин, изкован от самия президент. Тръмп изразява съмнение, че атаката с автомобил може да се определи като „вътрешен тероризъм“.

Смут обхваща цялото американско общество, в т.ч. и православната общност. Отправят се призиви към Синодите на Православната църква на Америка (OCA), на Гръцкия православен диоцез в САЩ, както и към Събранието на каноничните православни епископи в Америка (ACOUSA) еднозначно да осъдят проявата в Шарлотсвил. Организира се онлайн-петиция сред православни от цял свят, която настоява православните епископи в САЩ смело да засвидетелстват, че православната вяра е несъвместима с расизма. Подозрението, че някои православни среди биха се въздържали от категорично осъждане, се подсилва от влиятелния сайт Public Orthodoxy, който на 16 август публикува материал на Инга Леонова, озаглавен „Оглушителна тишина“. В него авторката припомня за скандал, разтърсил православната общност в САЩ преди три години. На Лазарова събота през 2014 г. Матю Хаймбах, открит последовател на белия супрематизъм, приема православната вяра и става член на юрисдикцията на Антиохийската патриаршия в САЩ. На Светли Понеделник същата година той, заедно със свои симпатизанти от движението *Младежка мрежа* (бяло супрематистко движение, идентифизиращо се с православието), пребива с дървен православен кръст участник в антирасистка демонстрация. Без отговор остават призивите към ACOUSA да излязат с декларация, с която да се разграничат от твърденията на Хаймбах, че расизмът и белият супрематизъм са онтологично присъщи на православието. Диоцезът на Антиохийската патриаршия отлъчва Хаймбах и неговия ментор Мат Парот, за което информира с обявление в енорийски уеб сайт. Леонова посочва, че година след това събитие Хаймбах се присъединява към група румънски православни, която съществува и понастоящем.

В крайна сметка Синодът на OCA и ACOUSA излизат с декларации против расизма, които публикуваме. Осъдителна реакция има и от Гръцкия православен диоцез. Поместваме за сравнение и документ на OCA по повод годишнина от подписването на Декларация за еманципацията от 2013 г. Очевидно в кратък период общественият дневен ред на православните общности в САЩ се е променил съществено.

По материали от Wikipedia и publicorthodoxy.org

СВ. СИНОД НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА В АМЕРИКА

Пастирско послание относно Декларацията за еманципация: 150 години по-късно

На първи януари 2013 г. се отбелязват 150 години от подписването на Декларацията за еманципация от президента Ейбрахам Линкълн. От гледище на историята на САЩ този акт бележи идеен поврат в развоя на Гражданската война. Въпреки недостатъците си (например Декларацията освобождава само робите в Конфедерацията) тя формулира нравствен идеал, въз основа на който робството по-късно е отменено в цялата страна. Така на 1 януари 1865 г. Конгресът приема Тринадесетата поправка. До декември същата година всички щати ратифицират поправката.

Като православни християни, ние съзнаваме, че декларациите и законите сами по себе си не могат да променят вкамененото сърце и затворения ум. В случая с робството в Америка историческите събития след 1865 г. ясно показват, че нито Декларацията за еманципация, нито Тринадесетата поправка слагат край на деперсонализацията и произтичащата от нея дехуманизация, причинена от човек на друг човек. В САЩ и по света расистките и крайнонационалистически групи процъфтяват. В световен план тиранията на робството продължава да се проявява по различни начини, в т.ч. бедност, невъзможност за образование, особено за момичетата и жените, ужасяващи условия на труд при несправедливо заплащане, трафик и/или злоупотреба с деца, наемани от местни банди и милиции, експлоатация на мъже, жени и деца за проституция и за порнографската индустрия.

Доколкото православното богословие е положено в личността, в продължение на 2000 години то се мъчи да изрази и да удържи равночестието и еднаквото достойнство на всяка личност като сътворена по образ и подобие на Бога. Наистина всяка личност е отображение на три-Личния Бог – Отец, Син и Дух Свети.

II

Опасните и гибелни проявления на робството се срещат и в наше време. Трафикът на хора е глобално явление, а жертвите му често са жени и деца, момчета и момичета, които биват експлоатирани и дехуманизирани от онези, които биват водени единствено от ненаситната страст за власт и печалба.

Трафикът на хора е глобална търговия с хора и притокът на жертви никога не е секвал – нито в миналото, нито днес. Въпреки наличието на национални и

международни агенции, посветени на осветляване и изкореняване на трафика на хора, купуването и продаването на човешки същества остава многомилиардна индустрия, която експлоатира слабите и изоставените. Слабите икономики, политическите и религиозните репресии са фактори, унищожаващи надеждата на мнозина уязвими люде по света, че могат да се облекат в достойнството и свободата, които ние, православните християни, свързваме с новия живот на личността в Христа.

III

С наближаването на 150-ата годишнина от Декларацията за еманципация ние, православните християни в САЩ, си даваме сметка, че нашата свобода в Христа ни задължава да стоим по-близо до света, на който сме призвани да служим и който трябва да защитаваме, изцеляваме и преобразяваме. Църквата не може да игнорира Божия свят – Божието творение. Тя на може да игнорира Божия народ, особено онези, лишени от свободата си.

В същото време Църквата не бива да се заблужда, че трафикът на хора и останалите форми на робство могат да изчезнат чрез приемане на законодателство или чрез създаване на институции и агенции. Робството може да бъде окончателно прекратено и изкоренено само чрез истинско покаяние, тоест чрез промяна на ума и сърцето.

В пустинята на човешкото отчаяние – в пустошта на трафика на хора – Христос, Нашият Бог и Спасител, ни призовава към покаяние. Историческите свидетелства показват, че християните и християнските църкви са подкрепяли институции на робство и са били въвлечени в тях. Христовият призив за покаяние изисква радикални социални и икономически промени. Чрез своя живот и пример Църквата следва да сочи път към покаяние, което единствено може да въведе в живота на Триединния и Триличен Бог. По този път думите на пророк Исайя, цитирани от нашия Господ в началото на Неговото обществено служение, зазвучават правдиво: „Духът на Господа Бога е върху Мене, защото Господ Ме помаза да благовестя на бедни, прати Ме да изцелявам съкрушени по сърце, да проповядвам на пленени освобождение и на затворници – отваряне на тъмница, да проповядвам благоприятната Господня година" (Ис. 61, 1-2; Лук. 4, 18-19).

Св. синод на Православната църква на Америка

Членове

ИЗЯВЛЕНИЕ НА СВЕТИЯ СИНОД НА ЕПИСКОПИТЕ НА ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА НА АМЕРИКА

16 август 2017 г.

Понеже чрез Него е създадено всичко, що е на небесата и що е на земята, видимо и невидимо; било Престоли, било Господства, било Началства, било Власти – всичко чрез Него и за Него е създадено; Той е по-напред от всичко, и всичко чрез Него се държи. И Той е Глава на тялото, сиреч на църквата; Той е начатък, първороден измежду мъртвите, за да има във всичко първенство (Кол. 1:16-18).

До клирициите, монасите и верните на Православната църква на Америка,

Скорошните трагични събития в Шарлотсвил, Вирджиния, откроиха наличието на нехристиянска реторика и прояви на насилие сред нашите общности. В същото време отговорът на цивилното държавно ръководство на тези събития предизвика дебати в нашето общество, които доведоха до нравствено двусмислие. Последното предизвиква по-нататъшно разделение. Подобна обществена тенденция изисква ясен отговор от Църквата.

Светият синод на епископите на Православната църква на Америка се присъединява към вярващите и към хората с добра воля от САЩ, Канада и Мексико, като ясно, безрезервно и недвусмислено отхвърля думите и деянията, които представляват, насърчават или подпомагат омраза, насилие, расизъм, бял супрематизъм, бял национализъм и неонацизъм. Като православни християни, ние вярваме, че всяко човешко същество е дете на Бога, създадено по Негов образ и подобие, и поради това ние всички сме братя и сестри независимо от расата, националността и вероизповеданието.

В същото време ние отхвърляме и тенденцията да бъдат осъждани индивидуалните извършители на тези отвратителни действия. Наистина Иисус упрекна учениците Си, когато те предложиха да отвърнат с насилие срещу враговете: „Но Той, като се обърна към тях, смъмри ги и рече: не знаете, от какъв дух сте вие" (Лук. 9:55-56). Църквата предлага на всички – без изключение – не осъждане, а път към прошка и мир в Христа.

Както се казва в православната молитва при изповед: „Господи, Боже, Спасение

на рабите Си, милостиви, щедри, дълготърпеливи, Който съжаляваш за нашите беззакония, като не искаш смъртта на грешника, но да се обърне и да бъде жив; Сам и сега се умилостиви над Твоите раби и им дай образ на покаяние, прощение и отпускане на греховете, като им простиш всяко прегрешение, волно или неволно…".

Ние отхвърляме омразата и насилието и като православни християни, сме се посветили да служим на помирението. Ние насърчаваме нашите клирици и верни да се държат здраво за благата християнска вест за изцеление, спасение и любов, предоставени от Христос, Който е пътят, истината и животът. В същото време призоваваме нашите клирици и верни да отхвърлят всички опити на индивиди или групи да си присвояват името „православен християнин", за да пропагандират расизъм, омраза, бял национализъм или неонацизъм. Това е в съгласие със светите Евангелия, решенията на Свещените събори и опита на светците.

Напомняме на верните, че Православната църква в Америка не ограничава членството до определена раса или националност и винаги в историята е била отворена към всички. Пример от миналото е мисията в Аляска, която обхвана местните жители на тази земя и която до ден днешен съществува в мултикултурното и мултиетническо общество на Северна Америка.

Братя и сестри, св. Юстин Мъченик, който твори през II в., когато християните са преследвани, заявява: „Ние се мразихме и увреждахме взаимно и отказвахме да общуваме с люде от друга раса или страна. Сега, заради Христа, ние живеем заедно с такива и се молим за нашите врагове". Нека сме изпълнени с този дух и сега.

С отеческа любов и благословение,

Членове

СЪБРАНИЕ НА КАНОНИЧНИТЕ ПРАВОСЛАВНИ ЕПИСКОПИ НА САЩ

Отговор на насилието на расова основа в Шарлотсвил, Вирджиния

Петък, 18 август 2017 г.

Събранието на каноничните православни епископи на САЩ се присъединява към с всички хора с добра воля в осъждането на омразното насилие и в скръбта за загубата на човешки живот в резултат на срамните опити за насърчаване на расова нетърпимост и идеологията на белия супрематизъм в Шарлотсвил, Вирджиния.

Православната църква категорично декларира, че не насърчава, подпомага или одобрява участието в подобни осъдителни прояви на омраза, расизъм и дискриминация, и заявява, че подобни убеждения и деяния нямат място в никоя общност с оглед на законите и на вярата в любящия Бог.

Същината на Христовото Евангелие и духът на Православното предание са изцяло и самоочевидно несъвместими с идеологии, които обявяват превъзходство на една раса над друга. Нашият Бог не проявява пристрастие и *не гледа на лице* (Втор. 10, 17; Римл. 2, 11). Нашият Господ Иисус Христос разруши *преградата на враждата*, разделяща Бога от човеците и човеците помежду им (Еф. 2, 14). В Христос Иисус, прогласява Църквата, не може да има *нито юдеин, нито елин, нито роб, нито свободник, нито мъжки пол, нито женски* (Гал. 3:28). Нещо повече, ние взаимно се призоваваме *да не участваме в безплодните дела на тъмнината, а да ги изобличаваме* (Еф. 5:11). А какво е тъмнината, ако не омраза? *А който мрази брат си, той се намира в тъмнината, и в тъмнината ходи* (1 Иоан. 2:11).

Нещо повече, през 1872 г. йерарси от цял свят се събраха в Константинопол и отхвърлиха всички форми на ксенофобия и шовинизъм (*phyletism*). Те приеха, че насърчаването на расов или национален супрематизъм и на етнически предразсъдъци и раздори в Църквата на Христос следва да бъде порицано като противоречащо на евангелското вероучение и на свещените канони на Църквата. Формално то е осъдено като ерес – най-строгото определение за едно невярно учение.

Накрай, прояви като тези, на които станахме свидетели в последните дни, извършени от самозвани бели супрематисти, неонацисти и различни расисти и

фашисти, представляват измяна спрямо същностните човешки ценности на любовта и солидарността. Затова ние всесърдечно се молим за семействата на загиналите и пострадалите в тези трагични събития. Така също не можем да извиним никоя форма на отмъщение или разплата от страна на дадена група или индивид. Ето защо настоятелно апелираме към всеки човек с добра воля и особено към водачите на нашата велика нация да обмислят и приемат мерки за помирение, за да се издигнем над всяка дискриминация в нашата история, в нашето настояще и в нашето бъдеще.

Превод от английски: Смилен Марков

Атанасиос Н. Папатанасиу завършва право и богословие. През 1991 г. защитава докторат по богословие. След кратък период на работа като юрист, през 1992 г. е назначен за учител по религия в сферата на средното образование. През 2000–2008 г. преподава в Атинската семинария, а понастоящем в Елинския свободен университет. От 1998 г. е главен редактор на гръцкото списание за православно богословие Σύναξη. Автор е на книгите: *Бъдещето, основа на историята: опити върху мисията на Църквата във века на глобализацията* (Montreal: Alexander Press, 2005) и *Канони и свобода* (Katerini: Epektasis, 2005).

Атанасиос Папатанасиу

ПРИЗНАЦИ НА НАЦИОНАЛСОЦИАЛИЗЪМ В ЕЛАДСКАТА ЦЪРКВА

Гръцкото общество се изправи пред специфична ситуация от момента, когато бе приет първият меморандум между правителството на страната, Европейската централна банка, Европейския съюз и Международния валутен фонд през пролетта на 2010 г. Тази обстановка придобива свои характеристики, които се оформят с шокиращо бърза скорост. Това е така особено от началото на 2011 г., когато станаха по-забележими последиците от икономическата криза. Паралелно започнаха да се разкриват измеренията на политическото разложение и се появиха групировки, като например „аганактисмени" (което на гръцки означава „възмутени" – б.пр). По същото време започнаха да се засилват опитите за църковни намеси в политиката, носещи парадоксални комбинации. Определени хора, свързани с йерархията, започнаха остра критика против политическата система, комбинирана с прояви на непоносимост към различния. Започнаха например оплаквания за упадъка на демокрацията и в същото време се появиха като отникъде възхвали за „героите" на бившата гръцка военна хунта. Наблюдението на такива неща създаде чувството,

че дълговременната религиозна склонност към авторитаризъм и тоталитаризъм започна да придобива черти, които се доближават до идеологията на националсоциализма.[1]

От лятото на 2012 г. нещата започнаха да загрубяват. Приемането на партията „Златна зора", организация с неонацистко минало[2], в парламента след националните избори на 6 май и на 17 юни 2012 г. отвори бързо нова глава. Наистина ли беше изненадващо, че някои църковни представители изразиха своето задоволство от присъствието на тази партия и нейните действия? Или просто някои църковни кръгове са имали латентна склонност към националсоциализма, който започна да се помпа през 2011 г.? Лично аз мисля, че става дума за второто.

От богословска гледна точка целият въпрос има огромно духовно значение. Това не е един партизански или тесен политически спор. Това се отнася по-скоро до дилемата между верността към Христовото евангелие и вероотстъпничеството.[3] В този контекст има два критични въпроса (които могат да се разглеждат като два аспекта на един и същ въпрос): на първо място, какво е това, което прави възможно за религиозни кръгове да толерират и дори да приемат нацистки или неонацистки идеи, и второто – какво е това, което кара някои християни да приемат предимно националсоциалистически възгледи, докато трескаво отхвърлят нацисткия паганизъм? Трябва да изследваме религиозната област, за да открием това, което сега води до мерзост и запустение на светото място.

Нормално, на разумен човек са му нужни не повече от две минути, за да разбере, че християнство и националсоциализъм са напълно несъвместими. Крайъгълните камъни на Църквата – като например новата Христова заповед на любовта и признаването на всички хора за братя и сестри – показват, че комбинация между християнство и националсоциализъм е очевидно невъзможна. И тук се крие проблемът: *размиването* в реториката на църковни представители, които флиртуват с националсоциализма. Те говорят за заповедите на Евангелието, от една страна

---

[1] Откакто започнах да работя върху текста, имах чувството, че ние се намираме пред появата на социален радикализъм, придружено със скрита нетолерантност към демокрацията. Докато тази статия беше завършена, го отбелязах в други мои публикации. Виж «Foreword», *Synaxi* 120 (2011), сс. 3-4. Библиографски преглед на сборния том *On an economy with a Human Face*, (Athens:Youth Office and Foundation of the Archdiocese of Athens,2011), *Synaxi* 121 (2012), сс. 101-104. "An Age of Spiritual and Material Bankruptcy in Europe? A valuable Opportunity for 'Meaning' to Emerge," *Manifesto 35* (2012), сс. 32-36 и др. Моите изводи щях да представя на 24–27 май 2012 г. на международната конференция „Еклесиология и национализъм" в Академията за богословски проучвания на Димитриадската митрополия и други богословски организации, но заради разни трудности не можах да участвам. Този доклад завършва тази работа.

[2] Виж Dimitris Psaras, *Golden Dawn's Black Book: Documents from the History and Activities of a Nazi Group* (Athens: Polis, 2012) [in Greek].

[3] От лятото на 2012 г. има изобилие от важни богословски статии, осъждащи неонацизма и неговите уж „църковни" привърженици, които, аз вярвам – трябва да бъдат описани като доказателство на нашето време. Вижте например Thanasis [Athanasios] N. Papathanasiou, "Friends of the Left: Don't Stick Your Heads in the Sand," The Way of the Left, 22 October 2012, p. 22 [In Greek]. Сред християнските антинацистки работи, цитирани в тази статия, нямах време да включа и мислите на Василис Аргириадис, които са особено полезни: "From the 'Right Hand of the Lord' to the Far Right of the Devil!" (13 October2012, http://www.pheme.gr/node/5571), and "Metropolitans Walking the Tightrope"(18 October 2012, http://www.pheme.gr/node/5639) [и двете на гръцки].

(тъй като никой от тях не може открито да проповядва срещу любовта или да премахне притчата за добрия самарянин), а пък поддържат, от друга страна, и възгледи, стоящи в рамките на националсоциализма. По същия начин съществува омраза към неправославните и желанието Бог да ги накаже (те сигурно не помнят случая, при който учениците помолиха Христос да порази самаряните и той ги смъмри). Всеки от нас често става свидетел на такова поведение от страна на немалко свещеници, които в същото време организират кухни, за да раздават ядене на всеки, включително и на чужденци! Така е, когато нещата се смесват и размиват. Това, което е необходимо за интелигентния вярващ, е да разграничи централното в такова поведение от онова, което е периферно – същественото от фасадата. В тази конкретна обърканa смес евангелските заповеди все още говорят с думи, но на практика те са анулирани, тъй като не са приоритет на проповедта. Приоритет се предоставя на антихристиянските елементи, които са подчертани като „истинското" войнстващо християнство.

Като се има предвид какво се очаква от един свещеник, този свещеник, който флиртува с нацизма и национализма, трябва да бъде освободен от „тежестта" на Евангелието. Или самият той трябва да се оттегли от Църквата, или Църквата трябва да признае, че той вече не е един от нейните членове. Но какво става с хора, които гласуват за нацистката партия? Истината е, че голямата част от тях не са нацисти, а са по-скоро отвратени от зловонията на политическата система. Но каквито и да са мотивите, фактът, че демоничното е успяло да проникне в християнското съзнание, е много сериозен проблем (явно е дори от коментари, които на пръв поглед изглеждат невинни, като например: „Аз не съм гласувал за тях, но по-добре да бях гласувал за тях"). Трябва да прогледнем колко дълбоко църковните критерии са се разградили.

Съществуването както на ясно изразени, така и на латентни елементи на националсоциализъм в Църквата не е нещо, което се случва единствено в Гърция. На европейско равнище националсоциализмът се проповядва вече открито от различни групировки. Въпросът обаче е до каква степен идеи с националистически произход са пуснали корени в други политически групи, които, за да влязат в парламента, са се обявили за демократи и само бегло обсъждат подобни проблеми. Тези групи принадлежат към крайнодясната идентичност, която е била обект на безбройни академични изследвания. А едно по-подходящо определение за крайнодесните е вероятно „популистки радикални десни". Популистката радикална десница не е идентична с националсоциализма; в действителност някои части от нея дори се различават значително от националсоциализма. Има обаче голямо припокриване и елементи и идеи между тях, които не трябват да бъдат пренебрегвани. В едно много добро скорошно изследване политолози откриха, че популистката радикална десница има особен успех в страните, които официално са сътрудничили с нацистка Германия по време на Втората световна война (което обаче не важи за Гърция). Въпреки че тези популистки движения не се определят като потомци на историческите нацистки партии, има все пак известно нацистко влияние, което често създава объркване и съмнение относно техните

идентичности.[4]

Сега ще опитаме да разгледаме точките, в които елементи на националсоциализма влизат в контакт с болестите на религиозната сфера. Читателят вече е забелязал, че не използвам термина „нацизъм", а предпочитам „националсоциализъм" не защо съществува голяма разлика между тях, а по-скоро защото „националсоциализъм" по-добре предава връзката между идеологизираната нация и социалния радикализъм.

Радикална критика, но срещу какво?

Много пъти в съвременната ни история институционалната страна на Църквата с някои изключения е била в партньорство с големите икономически интереси и техните политически производни. Доскоро повечето църковни лидери са се въздържали от социална критика, която е била разглеждана като поле на „комунистите" и техните „симпатизанти". Убеждението в „благословеното богатство" е било идентифицирано с традиционната десница, която твърди, че неговите основни ценности са консерватизъм, семейство и грижата за нацията. Разбира се, този модел не е изчезнал, но до него се появи още един, който е създаден от два фактора: на първо място, след диктатурата (1974) управляващата десница започна да се движи към модернизация и понякога изразяваше безпокойство от тясната връзка между Църква и държава в Гърция. На второ място, политиците, които бяха за модернизация, поддържаха условията на международен финансов спасителен план за страната. Църковното отношение към този нов модел (който, изглежда, принадлежи на малцинството, но започна бързо да набира скорост) разполага с популистки лидер (епископ или презвитер – в зависимост от случая), който говори за правата на бедните или осъжда плутократите и властимащите, които застрашават страната. Това само по себе си би могло да се разгледа като значително съживяване на пророческата роля на Църквата. И наистина е така в някои случаи, когато критерият е универсалният алтруизъм на Евангелието. В случаите обаче, когато църковници флиртуват с националсоциализма, това е само риторика и удобна фасада, която бързо отстъпва място за други критерии.

---

[4] Виж Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 244-46. Вижте дискусията между експертите за това дали те трябва да се считат фашисти или неофашисти и т.н: Andrei Zaslove, "The Populist Radical Right: Ideology, Party Families, and Basic Principles of their Ideology," *Political Studies Review* 7:3 (2009):307. Самият Mudde (op cit, 413) ги счита за радикални, но не изключително радикални, до такава степен, че те не са противоконституционни. Ignazi твърди, че традиционните неофашистки партии са заменени от нов вид на крайнодясната партия, която, макар и да не е свързана с фашистка идеология, все пак е в противоречие с основните ценности на демократичната система. Вижте Piero Ignazi, *Extreme Right Parties in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Вижте също *Shadows Over Europe: The Development and Impact of the Extreme Right in Western Europe* (eds. Martin Schain, Aristide Zolberg, & Patrick Hossay) (New York: Palgrave MacMillan, 2002), 61-81, and Hans-Georg Betz, "The Growing Threat of the Radical Right," in *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century* (eds. Peter H. Merkl, Leonard Weinberg) (London: Frank Cas, 2003), 74-93. Тук, в Гърция, заслужава да се отбележи, че за партията „Златна зора" терминът „националсоциалическа" трябва да се замени с термина „националистическата". Генералният секретар на партията писа: „Никой да не бъде объркан от това – няма и намек за извинение в това. Ние не си взимаме обратно ни една дума, която сме казали, писали и твърдели. Просто сега смятаме, че това е най-подходящият термин". G. Michaloliakos, *Enemies of the Status Quo: GoldenDawn 1993–1998* (Ashkelon, 2000), 70, cited in Psaras, op. cit., 251.

Църковникът[5], склонен към националсоциализъм, говори главно за настоящата криза, засягаща страната и местните хора в нея. И когато той критикува банковата система, основният му аргумент е, че банкерите са „инструментите на международния ционизъм". Неговият гняв, с други думи, не е насочен към Мамона, чиято национална или културна идентичност не представлява интерес за Евангелията. Вместо това този гняв се проявява като антисистемна ярост срещу националния елит, който ръководи страната „към ръба на пропастта". Разбира се, елитът заслужава да бъде остро критикуван, но просто да крещиш срещу него не е нищо повече от популизъм. За да има смисъл критиката, трябва да бъде придружена от размисъл върху въпроса: С каква цел протестираме? Какво искаме да се случи? Вижте например следното твърдение: „Ние се борим срещу корупцията на парламентарна система, която раздава места въз основа на статистически данни за лица, без да се интересува от техния характер и способности".

И наистина, кой няма да се съгласи? Въпросът обаче е какъв извод се налага от това: с други думи, дали корупцията вреди на демокрацията, или, напротив, тя е присъща на демокрацията сама по себе си? Горният откъс е от шестата статия на платформата на „Катехизиса" на националсоциалистическата партия на Хитлер (от 25 февруари 1920)[6], която търпеливо е участвала в парламентарната система, докато е стигнала до момента, в който вече е била в състояние да я разруши.

Някои критикуват либералната демокрация като слаб заместител на автентичната демокрация, т.е., защото трябва да има по-съществено участие на всеки гражданин в организацията на обществения живот. Тези критици включват и разглеждащите представителната демокрация като олигархия и затова се стремят към пряка демокрация, както и тези, които критикуват бюрокрацията не защото те мечтаят за диктатура, а защото предпочитат плурализма и желаят да живеят с повишено чувство за лична отговорност.[7]

От съвсем различен вид са критиците, които тайно желаят парламентът да се замени с диктатура. В този сценарий християните не трябва да се стремят да идентифицират Евангелието с политическата система. Нито обаче трябва да търсят среден път между свобода и ограничение, между справедливост и

[5] В този текст използвам термините „човек на църквата", „църковник" или „християнин" във връзка с личностите, свързани с националсоциалистически тенденции, само като конвенция, с целта да покажа, че тези хора работят в църковната среда. Със сигурност не искам да кажа, че има някаква съвместимост между християнските и националсоциалистически идентичности.

[6] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, p. 865 в гръцкия превод от Leonidas Proestidis (Athens: Kaktos, 2006).

[7] Виж например George Economou, *From the Crisis of Parliamentarianism to Democracy* (Athens:Papazisi, 2009) [на гръцки]; Simone Weil, *On the Abolition of All Political Parties* (с коментар от Андре Бретон и допълнение от философа Ален), гръцки превод от Sotiris Gounelas (Athens:Armos, 2011;*Democracy Under Construction: From the Streets to the Squares* (eds. Christos Giovanopoulos and Dimitris Mitropoulos) (Athens: Asynexeia, 2011) [на гръцки]; Cornelius Castoriadis, *Ancient Greek Democracy and Its Significance for Us Today* (Athens:Ypsilon, 1986) [на гръцки]. Виж също предпазливата позиция на Thanasis D. Diamantopoulos, *The Referendum as an institution and as a Political Act: An Authentic Expression or the Forced Guardianship of Popular Sovereignty?* (Athens: I. Sideris, 2011) [на гръцки]. Забележително е, че Христос Янарас в дивите си атаки срещу парламентарните партии на левицата не оспорва „социоцентрична визия, търсене на свободата, която не може никога да подлежи на преговори, нещата, които определят левицата", а по-скоро осъжда „експлоатацията и предателството на левицата"; Christos Yannaras, *The Political Question in Greece Today* (Athens:Janus, 2009), 176 [на гръцки].

несправедливост, между агресори и жертви. Християните трябва да основават своите отношения и действия по критериите на Евангелието. Обаче това, което намираме днес, е, че в много църковни кръгове няма желание за първия от тези два вида критика. Напротив, тези кръгове, изглежда, се наслаждават на проблемите на нашата политическа система – нещо, което в съзнанието им потвърждава вярата им, че демокрацията по същността си е нещо погрешно. Те често използват името на демокрацията в своите текстове, но обикновено само за самоотбрана – когато искат да защитят собствените си интереси. Освен това те нямат реален интерес към самата демокрация и нейното процедурно прилагане. То е просто една концепция, която се използва за удобство, и затова не се интересуват дали важи за другите, а само се ползват от правата, отредени на тях самите и на принадлежащите към техния идеологически кръг – хора, живеещи в нелиберални и недемократични среди. Но ако свободата носи Божия отпечатък върху човешкия живот и също тежестта, която Бог е поставил на раменете на човека, след това нарушението на свободата на всеки човек – независимо дали той принадлежи на една и съща вяра или на друга вяра, независимо дали той е от една и съща раса или от различна раса – това нарушение е богохулство. Следователно не е случайно, че не чуваме викове на протест от страна на онези, които принадлежат към националсоциалистическите църковни кръгове.

Възможно ли е да съществува християнски паганизъм?

Може да се открие в някои църковни среди древна смесица, която е част от предмодерния или имперския свят, както и част от модерния тоталитарен свят. Богословието, носещо в себе си тоталитарно мислене, води до колективистка политическа философия, т.е. философия, която възприема „народа" като униформа и недиференцирана маса, нещо, което означава, че не може да съществува разлика между общността на Църквата и обществото като цяло. Така се предвижда създаването на държава, в която атеистите и инославните са граждани „по случайност", нежелано отклонение, нещо като социален „рак". Тук в името на Църквата светът се трансформира, но съществува една сериозна еклесиологична грешка. „А всичко и във всичко е Христос" (Кол. 3:11), и ако това изречение на ап. Павел бъде схванато извън есхатологичния му контест, то веднага се превръща в политически лозунг за „тук и сега". То неминуемо вижда свободата и разликата в рамките на историята като пречка. Това обърквене води до „християнски" политически идеи, които са склонни, понякога скрито, а понякога изрично към тоталитаризма и непохватния морализиран режим.[8]

В наши дни съществува изтънчено отличаване в това разбиране на „народа". Казвам „в наши дни", защото, в края на краищата, заради богословския принос на 60-те години на XX в. и след това много от застъпниците на тази концепция твърдят, че те не възприемат термина „народ" по расов начин, а по-скоро по културен, дори много от тях отричат национализма, като го приравняват

[8] Виж моята статия: "From the dilemma 'absence or presence' to the question 'what kind of presence'?" във вестник Christianiki, четвъртък, 19 февруари 2004 г., p. 8 [на гръцки].

с расизма. Това различаване има значение, но не решава проблема изцяло. В тоталитарния манталитет културният критерий може да функционира и като расов, и по този начин това, което е „местно според културата", се превръща в решаващ критерий.

Както твърдя и в друг мой текст[9], терминът „народност" в този случай не се използва в своя нормален смисъл – т.е., че всяко човешко същество има родина и култура – а по-скоро в смисъл, че е свързано с мястото, в което е родено. Според този обожествен възглед за народността истинският гражданин е този, който остава верен към всеки отличителен белег на народа (култура, религия, ценност и т.н.) и естествено към вярата на своите предци. В противен случай той/тя се смятат за отстъпници, предатели и лоши граждани. Според този начин на мислене културните и религиозните идентичности са неразривно обвързани; човекът може да се разбира само като част от колектива. Тази гледна точка естествено се намира в противоречие с основния принцип на християнството, че съществува една истина за цялото човечество, т.е. една истина, която е избрана, която се сблъсква с предизвикателствата на всяка народност и националност, без тя да се продуцира от една определена народност/национална. Като резултат всеки може да се измъкне от колектива, в който е роден; всеки може да реформира своята културната идентичност и да приеме истината, която е различна от тази на неговите/нейните предци. Това в крайна сметка се е случило в срещата между елинизма и християнството. Даването на приоритет на „народността/националността" е основният принцип на едно древно и трайно явление: паганизъм, или езичество.

Парадоксът се явява, когато тази паганистическа гледна точка се приема от християните, иначе твърдящи, че вярват в универсалната истина на Христос, а пък в същото време правят от „народността/националността" своеобразна призма, през която виждат света, и освен това я разбират като важен политически критерий. Това неизбежно води, съзнателно или не, до приемане на „народността/националността" като източник, даващ смисъл на живота. Привържениците на тази гледна точка са всъщност непримиримо поддръжници на екстремното контекстуално богословие, дори и да твърдят, че са против него. Колективизмът е най-старият и най-сложният фактор, който освен това е много неподатлив и упорит и води Църквата до сближаване с тоталитаризма. Това не се появява за пръв път (както често се твърди) с национализма на модерната епоха – т.е. след разпадането на мултинационалната Византийска империя, а в действителност е било изкушение, присъщо на тази империя, тъй като превръща християнството в самото нещо, което самото християнство е отхвърлило в първите векове на появата си. Именно отхвърлило е религията на държава, считана като едно цяло (т.е. колектива), в която всякакво различие оз-

[9] Athanasios N. Papathanasiou, "An Orphan or a Bride? The Human Self, Collective Identities and Conversion," in *Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture* (eds. Assaad E. Kattan & Fadi A. Georgi) (Balamand & Münster St. John of Damascus Institute of Theologz University of Balamand Lebanon & Westphalian Wilhelm's University, Centre of Religious Studies, 2010), 133-63; Athanasios N. Papathanasiou, "The Church as Mission: Fr. Alexander Schmemmann's Liturgical Theology Revisited," *Proche-Orient Chétien* 60 (2010):6-41.

начава престъпление. Без значение как е бил прикрит колективизмът (понякога се подчертава расовият компонент, а в други случаи – националният, културният, теократичният или някаква комбинация от тях), той напълно трансформира Евангелието, деформирайки евхаристийната общност от построена върху личен избор до нещо, което се определя натуралистично.

Именно това е отношението, което лежи под тези християнски съвести, които са податливи на нацизма или национализма. Лозунгът на Хитлер *Blut und Boden* („Кръв и почва") резюмира националсоциалистическата вяра. Това, че този лозунг изразява най-земния и животински начин, за да бъдеш човек, основан на земния биологичен редукционизъм, е нещо, което е много лесно да се докаже. Въпросът обаче е дали по същия начин лесно се различава нацисткият расово базиран национализъм от християнския начин на културна привързаност към „народността/националността".[10] Лукач отбелязва показателно, че много рано, още от края на 1920 г., Хитлер е определил расата като основа на нацията, но през 1944 г. той започва да разграничава термина „раса" от „народ", дори е твърдял, че евреите не са раса.[11] Така той вероятно е вземал предвид не само биологичните характеристики, но и културните.

От първостепенно значение е – и всъщност важно и болезнено – да се разбере как някои богословски тенденции с изумителна скорост са улеснили приемането на нацизма в немското съзнание. Започвайки от началото на XX в., концепцията на *Volkskirche,* „църквата на (или на всеки) народ", която се разглежда като уникален израз на всяка конкретна раса или народ – започва да се развива най-вече в протестантската среда. Терминът се посочва към едно изцяло християнизирано общество, с християнска култура, християнски институции и т.н. Идеята е била родена очевидно с добри намерения от борбата между две разбирания и два различни метода на мисия: от една страна е конвертирането на отделни хора от народа, а от друга – християнизиране на цяло общество.[12] Така в началото на XX в., когато Германия все още има колонии, в които германските църкви осъществяват мисии, първобитните връзки на африканските природни общности са били масово приети при колективно обръщане към вярата. Както виждате, западното християнство не се ограничава до своя скандален индивидуализъм, а включва и колективизма, който, макар и да се вълнуват от него много привърженици на комунитаризма, също може да доведе до кошмара на тоталитаризма.

От мисионерска гледна точка тази концепция поставя огромен проблем: целта, разбира се, е да се въплъти Евангелието в конкретните условия на всяко различно общество, но този опит винаги носи риска да стане жертва на колективизма и националността, която твори не *саркс-плът* за въплъщението на истината,

[10] John Lukacs, *The Hitler of History* (New York: Vintage Books, 1998), 122; Werner Ustorf, *Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology, and the Third Reich* (Frankfur am Main: Peter Lang, 2000), 45.

[11] Lukacs, op. cit, 124. Расовият критерий е изключително подчертан в труда на Хитлер *Mein Kampf*, op. Cit., 202-03, 388-441 (11-а глава, „Нация и раса." Лукач, op. cit., 3, твърди, че „Самият Хитлер след 1936 е спрял да го подчертава, ако не е го е отхвърлил изцяло [...]".

[12] Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994), 35.

но *саркофага-плътоядеца*, който затваря тази истина в клетка.[13] Парадигмата на *Volkskirche* мисията подчертава три пункта: „Кръв, земя, стареи".[14] Още от 1932 г. немците християни, които са приели националсоциализма, са декларирали: „Искаме една евангелска църква, която ще бъде основана на националността и ще защитава нацията от дегенерация"[15]. Съвсем не е случайно, че един от видните представители на тази гледна точка, мисионерът Кристиан Кейсер, се възхищава от колективизма на Стария завет (неразривната връзка между земята, расата и теокрацията) и е посрещнал добре качването на Хитлер на власт през 1934 г., дори наричайки го „колега боец"[16]. Този случай е доста показателен, тъй като показва как линиите на мислене се замазват, когато християнството се смеси с националсоциализма и национализма: от една страна се отхвърля семитският Стар завет, а от друга – приемат се ентусиазирано неговите колективистични елементи. С това подчертаване върху националността и колективизма е станало почти неизбежно тези немци християни, контролирани от нацизма, да създадат чудовищния хибрид на „арийския Христос", т.е. фалшив Христос. От друга страна, изключително чудесен е фактът, че антинацистки немци християни са имали смелостта да заклеймят нацизма като демоничен.[17]

Марк Мазовер прозорливо отбелязва, че революционната риторика на националсоциализма не означава наистина скъсване с миналото (революционните наглаги се определят като скъсване с миналото), а по-скоро продължението на идеите на далечното минало, което нацистите просто са преоблекли в нови дрехи и са го подсилили.[18] По подобна причина партията „Златна зора" привлича и някои религиозни хора в Гърция. Както в случая на предвоенна Германия националсоциалистическият активизъм се счита за застъпничество на *първичната душа* на народа, която е била ранена от модерността. Фактът, че за религиозните хора тази първобитна душа означава християнската традиция, докато за нацистите езичници *първобитната душа* се идентифицира с предхристиянската традиция, има в крайна сметка малко значение в светлината на това, което наистина е важно и за двете групи – националността/народността.

Характерно в това отношение е желанието на „Златна зора" да се премине от груби обиди срещу Христос[19] към декларации в полза на християнските клетви

---

[13] Виж Thanasis N. Papathanasiou, "Teaching Gypsies and Nobles about Circumcision and Avatar: "Indigeousness and 'Questions of Truth' in Multi-cultural Societies,"*Synaxi* 98 (2006): 35–47 [in Greek]. Същото се развива в моята все още непубликувана работа "Mission as a Challenge to an Orthodox Contextual Theology" at the international conference, "Neo-patristic Synthesis or 'Post-patristic' Theology: Can Orthodox Theology Be Contextual?," *Academy for Theological Studies*, Volos, 3–6 June 2010.

[14] Yates, op. cit., 41-43.

[15] Busch, op. cit., 90.

[16] Yates, op. cit., 54. Естествено, основата на Библията – в противоречие с това колективистично интерпретиране – е появата на личната отговорност, особено у пророците. Виж Klaus Koch, *The Prophets*, гръцки превод от Polixeni Andonopoulou (Athens: Artos Zois, 2009), 435-39.

[17] Виж Eberhard Busch, *The Barmen Theses Then and Now* (tr. Darrell & Judith Guder) (Grand Rapids/Cambridge, 2010); and Victoria Barnett, *For the Soul of the People: Protestant Protest Against Hitler* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

[18] Mark Mazower, cited in Ustorf, op. cit., 9-10.

[19] See Psaras, op. cit., 210-32, 305-07.

в съдебната практика (за да се запази националният дух)[20]. В края на краищата Хитлер не е бил в никакъв случай атеист, а е бил мотивиран от убеждението, че немският народ, а и той самият са били предопределени от божественото провидение да създадат най-висшата форма на човечеството на планета.[21] Няма ли сходства между някои православни възприятия за ролята на техния свят народ (а не специфично за Църквата) и този начин на мислене?

Не е случайно, че сега същността на конфликта между положителните и отрицателните позиции в рамките на Църквата към „Златна зора" се намира в съответните им нагласи към чужденците. Проблемът с имиграцията е изключително труден и сложен. Международните измерения на този проблем и етнонихилизмът на някои застъпници на имигрантите са се оказали неудобни за много добронамерени хора. Каквито и да са трудностите обаче и колкото и много да бъде притеснението, основната грижа на Църквата е да не загуби своите християнски критерии. Евангелието е вкоренено в приемането на чуждото (ближния чужденец и самия Христос), докато когато националността/народността става центърът на живота ни, тогава се създава друго евангелие. „Златна зора" разбира целия въпрос съвсем ясно и казва, че раздава хранителни продукти само на гърците, бързайки изрично да се противопостави на политиката на Църквата, която помага на всеки, който е в нужда, независимо дали е грък или чужденец.[22]

Проблемът е, че религиозните групи, изградени около концепцията на „националността", не разполагат с подобна яснота по отношение на евангелските критерии. Така някой може да открие едно специфично църковно нарушение: от една страна, съществуват богослови и свещеници в енориите, които смело проповядват и след това практикуват реално принципа, че всяко човешко същество е образ на Христос, докато на други места има хора от Църквата, за които проблемът не се взема предвид в сотириологична перспектива и никога не го поставят на дневен ред. Там обичайната тема на дискусията (когато не се поставя директно като спиране на помощи за чужденци) включва социалните проблеми на имиграцията, а не духовния проблем на отчуждението.

Характерът на тези църковни групи допринася за модерен феномен, който изследователите са нарекли „нативизъм"[23], означавайки изместването на подчертаването върху „автохтонността". От суровия (и както казах, лесно изправим) биологичен критерий някои ултрадесни са се изместили към изтънчения културен критерий – или понякога към осмозата на биологичния/културния – критерий. Неговата ос винаги обаче стои в абсолютизираното колективистично „ние", което се противопоставя рязко на „другите", които не са включени в нашия колектив

[20] www.xryshaygh.com/index.php/enimerosi/view/oi-sunhtheis-kathgoroi-thschrushs-aughs-katadikazoun-thn-ellada (posted 9 January 2013; accessed 21 January 2013). (В Гърция съществува практиката в съдилищата да се заклеват свидетелите и обвиняемите в Евангелието – б.пр.).

[21] Не само в Mein Kampf, но и в речите си. Виж Ustorf, op. cit., 34, 40.

[22] Виж например интервюто с членове на „Златна зора" в Европейския парламент, Elias Kassidiaris and Elias Panayiotaros, в канала Skai (с журналиста Nick Evagellatos), 10 May 2012, http://www.youtube.com/watch?v=np4aaeBBoGI [accessed 01 February 2013].

[23] Peter Papasarantopoulos, "Foreword," in Mudde, op. cit., 23.

или в по-голяма степен, в нашата демокрация. Динамиката на *нативизма* трябва да се наблюдава внимателно, защото не включва само една национална гледна точка (тази гледна точка може да се намери на много различни места, като например в патриотичната левица), а много специфична ориентация: появата на нацията като източник на смисъла на живота. Също така е вярно, че някой може да намери и антинацистки партизани, които защитават древногръцката демокрация в рамките на паганизма. Но това, което християните застъпват неизменно, е радикалната опозиция на всеки вид паганизъм, т.е. във всеки вид обожение на националността и жаждата за власт, която неминуемо води до *натурализма*. Това означава опозиция и дори до номиналните „християнства", които всъщност представляват паганистически начини на живот и паганистически ценностни системи, поръсени с евтини и празни думи: „Господи, Господи!..." (Мат. 7:21).

Двойният стандарт

Църковните среди с тоталитарен манталитет ярко се позовават, както казахме, на демократичните принципи в името на народа. Но е абсолютно показателно, че те сами не култивират нито демокрацията, нито съборността в рамките на собствените си групи. Те са доминирани по-скоро от един безспорен ръководител или харизматичен тип (свещеник/духовен отец), или институционален (епископ). Това, което се произвежда после, е една смесица от лява реторика, от една страна, и авторитарно поведение – от друга (може да се разглежда и като един вид сталинизъм, но както казах и преди, националсоциалистическата парадигма е едно срастване на всички тези характеристики).

Веднъж попитах човек в една полуавторитарна държава, която допуска множество партии и разнообразие в пресата: „Защо имате плурализъм във вашата страна?", и той отговори: „Защото старецът ни каза да имаме плурализъм"[24].

Споменатата по-горе смес произвежда нещо наистина страшно, което обикновено използва все по-обидна реч, за да опише своите опоненти, а дори и усвоява лексиката на противниците си. По този начин реалните фашисти, които хвалят диктаторите, стигат дотам, че обвиняват противниците си във фашизъм. Националсоциализмът не може да съществува без неформални военни групи и криптонацистките партии не могат да съществуват без саморазправи, които да се извършват от бродещи по улиците през нощта банди. Християнинът не може да оправдае използването на физическо насилие, но когато той се поддаде на тоталитаризма, търси начини да премахне противниците си, използвайки двоен тероризъм. Една разходка през клоаките, които назовават себе си „християнски" блогове, прави това повече от ясно. Те са пълни с обиди и заплахи сайтове. Повърхностни атаки и обидни квалификации изобилстват против онези, които искат да кажат нещо съществено и принципно. Отношението към дисидентите е такова, че аудиторията се консолидира, хората биват индоктринирани, а след това мобилизирани срещу лица или становища, за които те знаят само това, което ръководителят

[24] Fred Halliday, *The World at 2000: Perils and Promises* (London: Palgrave McMillan, 2001), 158, цитирано от гръцкия превод от Ariadne Alavanou (Athens: Kastaniotis, 2001).

им е казал. Нацистката пропаганда е настоявала на важността на повтарянето на само няколко неща пред масите, и то винаги във форма на лозунг, за да има пряко въздействие и лесно да се повтаря. Хитлер е вярвал, че хората учат малко и забравят лесно.[25] В случая на религиозния тоталитаризъм може лесно да се види как се осмиват физическите характеристики на дисидентите (колко е различно от вулгарния биологизъм?) и налудничавите умствени акробатики, които се приписват – без никаква фактическа основа – на опонентите, които са обречени от самото начало в съзнанието на публиката (ереси, морални отклонения и т.н.[26]). Тесногръдият фанатик не може да разбира какво казва някой, с когото не е съгласен. Той приема удобството на глупавия: приписва всичко, с което не е съгласен, като продукт на New Age и по този начин облекчава себе си от мисленето и от заниманието с аргументите на опонента си и после прибягва само до атаки *ad hominem*. В крайна сметка изкуството на пропагандата е да се пускат обидни думи срещу някои заедно с обобщенията, „това е начин да формираме преценки и решения, без да разглеждаме доказателствата, на които те би трябвало да се основават. Тук пропагандистът разчита на нашата омраза и страх"[27].

След комбинацията между метафизика и тормоз религиозният човек е склонен да съчувства на момчетата, облечени в черни дрехи. Както Ватимо уместно отбелязва: „Въпреки че не всички метафизики са били насилствени, бих казал, че всички хора на насилието в големи размери са били метафизични"[28].

Антисемитизмът в прикритие

Четем:

> „Неговият живот [на юдеина] е от този свят и неговият манталитет е толкова чужд на истинския дух на християнството, както характерът му е бил чужд на великия основател на тази нова вяра преди 2000 години. Основателят на християнството не е скрил оценката си за еврейския народ. Когато е било необходимо, той изгонва тези врагове на човешката раса от храма на Бога; защото тогава, както и винаги, те използват религията като средство за своето благоденствие и търговските си интереси. Но тогава Христос е бил разпнат заради поведението си към евреите; докато нашите модерни християни влизат в партийната политика и когато изборите се провеждат, те унижават себе си и просят еврейските гласове. Те дори влизат в политически интриги с атеистични еврейски лица срещу интересите на собствената си християнска нация"[29].

---

[25] David Welch, *The Third Reich: Politics and Propaganda* (London: Routledge, 2002), 11.

[26] Популистката радикална десница обичайно подчертава именно този вид различие между „вътрешните" и „външните", изграждайки по този начин с гигантски концептуални скокове идентичността на тези, които не са съгласни.

[27] "Propaganda Techniques of German Fascism," http://www.maebrussell.com/Articles%20and%20Notes/German%20Propaganda.html (13 May 2012).

[28] John D. Caputo & Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 43.

[29] A. Hitler, *Mein Kampf*, tr. James Murphy (London: Hurst and Blackett, 1939), Ch XI.

Този откъс не идва от някаква войнстваща интернетска „православна" страница, нито от проповед на някакъв фанатик. Тези са думи на Адолф Хитлер! Това е едно монументално нарушаване на Евангелието (той осъжда „природата" на евреите и изобразява Христос като изгонващ евреите като цяло, а не само тези търговци!) и е пример защо не е достатъчно за християните да осъждат не само безсрамния антихристянски паганизъм; защото, за да противопоставят ясно на нацизма, трябва да денонсират нацизма във всякаква форма и прикритие.

Расизмът също се е развил. Както Пиер-Андре Тагиеф е писал, старата гротескна версия на расизма, която се основава на биологията и която защитава неравенството, е заемала от (без обаче напълно да бъде премахвана) една нова парадигма, в която се говори за култура, а не за раса.[30] Опозицията спрямо политическите избори на израелското правителство се разбира като легитимна, естествена (нещо, което и Тагиеф също признава), обаче критериите за всеки различен случай трябва да бъдат демокрацията и свободата. В противен случай разликата между антиционизъм и антисемитизъм звучи несъстоятелно и служи като не повече от едно слабо прикритие за крайно антиеврейство. Антисемитизмът има опора в религиозните кръгове, които настояват на колективната вина на всички поколения евреи за разпъването на Христос. С други думи, докато тези групи твърдят, от една страна, че се противопоставят на ционисткото еврейско ръководство, а не на еврейския народ (и по този начин признават, че противопоставянето на еврейския народ ще означава, че те са антисемити), от друга страна, приписват колективна вина на целия еврейския народ, включвайки и деца, и тези, които все още не са родени! И какво е това? Какви са критериите им? Това е характерен пример за шизофренията, създадена от техния идеологически фанатизъм: същите проповедници, които настояват на наследената вина на евреите, обикновено са същите, които критикуват средновековната западна концепция за първородния грях като концепция за наследена вина![31]

Какво да направим? Лесно е за самопровъзгласения „православен" да осъжда *Filioque*, но е много трудно за него да се откаже от ролята на инквизитора!

Допълнение

От времето, когато Христос се е въплътил и е дошъл в света, християните живеят непрестанно в апокалиптични епохи. Това, което днес се разкрива, не е просто антихристиянско. Има много антихристиянства в целия идеологически и социален спектър. Фундаментализмът, както сме казали и преди, не е едно специално място, близо до други, а ръжда, която прониква навсякъде, при десни и леви, при вярващи в Бога и при атеистите. Това, което се разкрива днес, е мерзостта на запустението в святото място, сред свещениците на святото

[30] "History is not like a quiet river" (Andreas Pantazopoulos' интервю Pierre-Andre Taguieff) Kathimerini вестник, 14 August 2011. news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_civ_1_14/08/2011_452528; accessed: 1 February 2013. See also Pierre-Andre Taguieff, *What is Antisemitism?* Greek tr. Anastasia Iliadeli & Andreas Pantazopoulos (Athens: Estias, 2011).

[31] Виж моята статия "God as Provocateur, God as Nazi, and the Redeemer God: Essay on the Value of Interpretation," *Synaxi* 119 (2011): 17-25.

място – оказва се, че те не дават свидетелството за истината. Християните са призовани със словото и с делото на мъченичеството във всеки смисъл: с пророческо свидетелство и с жертвеното мъченичество. Това не е лесна задача, нито безвредна. Въпросът не е за някаква идеологическа борба, а за вярата в Евангелието и загрижеността за нашите братя и сестри, които са отвлечени от злото. Следователно голяма е духовната опасност в наши дни, защото всеки търси оправдание, за да избегне това, което дължи. И едно оправдание, което особено силно прониква религиозните места, е оправданието на мерзостта и запустението чрез пренебрегване на този проблем и в сравнение с други сериозни проблеми – като например богохулството на сталинизма и т.н.[32] Това са подходящите думи да се обезсили Кръстът Христов (1 Кор. 1:17). За Кръста в тази титанична битка, тъй като различен кръст освен кръста Христов християните не могат да почитат.

Превод от гръцки: Йоанис Каминис

[32] Да ми бъде простено, че споменавам тук накратко две характерни, мисля, случки от моя личен опит. През пролетта на 2003 г., когато САЩ атакуваха Ирак, качих на стената на културния център на тогавашната ми енория един опит за бойкот: въздържане от кока-кола. Един от най-религиозните каза, че по този начин трябваше да осъдим и Съветския съюз. Чудех се, дали той знае, че Съветският съюз е минало от 1989 г. и още – как този човек вижда комунистически ангажимент в тази война. Вторият инцидент се отнася към моя текст за богословието на освобождението на Камило Торес („Свещеникът до Че", във вестник Ελευθεροτυπία 23.10.2007). Много спекулации бяха направени от скъпите религиозни читатели, което би било избегнато, ако читателите бяха забелязали, че в този кратък текст писах, че отричам използването на насилие във всеки случай.

Светослав Риболов е преподавател по гръцка патристика и гръцки език в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски". Завършил е класическа филология и богословие в Софийския университет. Специализира в Солунския Аристотелев университет, Ostkirchliches Institut Regensburg, Trinity College Dublin. Бил е гост-изследовател в Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik Paderborn, International Baptist Theological Seminary, Prague-Amsterdam и American School of Classical Studies at Athens. Член е на Съюза на елинистите, както и на Асоциацията на медиевистите и византинистите в България. Издал е четири книги и множество статии в научната си област.

Светослав Риболов

НЕОКОНСЕРВАТИЗМЪТ И ЧОВЕШКИТЕ ПРАВА

Колизията в международния ред

На 20 юни 2017 г. Европейският съд по правата на човека излезе със свое решение против Руската федерация по отношение на легислативно ограничаване правата на хора с хомосексуална ориентация, озаглавено с подвеждащия титул *propaganda of non-traditional sexual relations aimed at minors*, т.е. „пропаганда на нетрадиционни сексуални отношения, насочена към подрастващи". Именно разглеждането на хомосексуалната ориентация като „развращаване на подрастващи" в случая се явява подвеждаща и „позволява" на законодателя да ограничи правата на такива хора, нарушавайки Конвенцията за правата на човека (иначе ратифицирана от РФ) в членове 10 и 14 – свобода на изразяването и забрана на дискриминацията.[1] Веднага след излизането на решението на 6-имата съдии, един от които – руският представител Дмитрий Дедов е гласувал против – последният изрази публично недоволство от решението на колегите си и ги обвини в „либерализъм". Той заяви, че е защитил „традиционното семейство", и посочи, че хомосексуализмът е „ненормален". Всъщност, ако човек се зачете в казуса, чиято документация сме посочили, ще открие, че в решението на останалите 5-има съдии обективно е изпълнен законът – ищците са защитени срещу произвола на държавата, която е ограничила техни права на изразяване и равно третиране, гарантирани от международен документ, признат от РФ, и нищо

[1] Виж казуса Case of Bayev and Others v. Russia в: http://hudoc.echr.coe.int/eng#{"languageisocode":["ENG"],"documentcollectionid2":["JUDGMENTS"],"itemid":["001-174422"]} (27.06.2017).

повече. Решението на съда ни най-малко не дефинира кое е нормално семейство и дали хомосексуализмът е нормален или обратното. Съдия Дедов обаче на пресконференцията успява така да измести темата, че медиите, зависими или неутрални, представиха решението на Съда като „защита на хомосексуализма" по принцип и отричане на „нормалното семейство". В тенденциозни медии казусът дори беше представен като „защита на педофилията".

Тази реторика на руските официални представители не е от вчера. Тя започва някъде между 2010 и 2012 г., когато руските дипломати в международните организации започват да говорят за „традиционни ценности", против абортите, гей браковете и в защита на „християнските ценности", като естествено противостоящи неща. Но да видим дали всъщност е така! Във въпросната пропаганда свързани с тази тематика се оказват „патриотизмът", „националният суверенитет" и всъщност опит да бъдат изтръгнати от ръцете на международните институции, гарантиращи международните правни норми, определени права и прерогативи, които РФ смята за свое изконно право да упражнява. Нейната теза, така както я виждаме изведена на преден план в речта на президента Путин на Мюнхенската конференция през 2007 г., гласи, че Русия е особен казус и различна цивилизационна парадигма, на която не могат да се налагат „външни цивилизационни модели"[2].

Всъщност преди повече от две десетилетия, през 1994 г., РФ кандидатства за член на Съвета на Европа, но като че ли от самото начало тя присъства там, за да не се съобразява с него. Същото се отнася и за Европейския съд за правата на човека. Онова, което прави впечатление, е, че властите в Кремъл демонстративно не приемат решенията му, а с течение на времето изградиха и добре формулирана защитна теза – „Не пипайте Русия, защото тя има свои ценности!". Тези ценности очевидно с течение на времето се пренесоха в полето на религията и политическата есхатология, а „Западът не ги разбира". Затова и правителството на РФ просто не го е грижа за решенията на този съд и го прави демонстративно, за да подрие неговия международен авторитет. По този начин всеки друг, решил, че няма да спазва международните правни норми, е насърчен (веднага ми хрумва В. Орбан или последното полско правителство). От друга страна, въпросната международна институция в настоящата ситуация няма средства да пресира РФ за изпълнението на нейните решения. Това беше особено видимо в периода на активна колаборация на РФ с големите западни държави по икономически проекти. Икономиката и печеленето на избори за техните правителства се оказаха по-важни от правата на човека в глобален мащаб. Логично това доведе и до настоящата криза.

Всъщност Съветът на Европа и свързаният с него Европейски съд по правата на човека е инициран от Обединеното кралство още през 1946 г. в реч на Чърчил, тъй като правителството в Лондон се притеснява, че в някои страни като Италия и Франция е възможно да спечелят властта комунистите, желае да изтръгне определени права от националната държава и да ги пренесе на

[2] „Putin's Munich Speech 2007" in: *https://www.youtube.com/watch?v=hQ58Yv6kP44*

международно ниво. С годините обаче този механизъм за регулация и защита на основни човешки права се превръща в централен за нашия континент.[3] Очевидно обаче РФ не желае да влезе в тази система и претендира за собствен подход към проблема за човешките права. Така се налага тя да изгради своя специфична идеологическа рамка, която да има и морален облик.

Първата тежка колизия между Съда и РФ е през 1997 г., когато влиза в сила Законът за религиозните свободи в Русия.[4] В преамбюла на закона се постановява кои са *традиционните* религиозни общности в страната, като РПЦ придобива подчертано привилегирована позиция. С този акт РФ установява модел на селективно сътрудничество с религиозните общности, който позволява на държавата да ги манипулира и подпомага според своите интереси в определени области и да ги ограничава в други.[5] Първата отстъпка пред РПЦ е включването на нейни представители в комисията по абортите.[6] Във връзка с този закон скоро се изготвят закони, привилегиращи РПЦ, като този за здравеопазването, законите, които засягат регистрирането на неправителствените организации (НПО), и дори закона за тероризма. Във всички тях съществува понятието „традиционни ценности", но никъде не се формулира кои са и какво по същността си представляват тези „традиционни ценности". За съжаление подобно е положението и с действащия български закон за вероизповеданията, който до голяма степен е зависим от руския.

Очевидно руската позиция намира своето оправдание и вдъхновение в движенията на консервативните евангелски протестанти в САЩ от епохата след Втората световна война и най-вече от дискусиите, разгорели се през 60-те години. Кампанията „За жизнь", промоцираща референдум против абортите, е прозрачна в това отношение дори със самото си заглавие, превеждайки американското движение против абортите – *Pro-Life*[7]. В тази връзка официални руски представители още през 2010 г. започват да участват в събития на основаната и ситуирана в Илинойс организация – *World Council of Families* (WCF)[8], търсейки съюзници отвъд океана за своята „особена" концепция за човешките права. Разликата обаче със САЩ е, че там ролята на вероизповеданията е напълно

[3] Вж. „Съвет на Европа" в: https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%8A%D0%B2%D0%B5%D1%82_%D0%BD%D0%B0_%D0%95%D0%B2%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%B0 (27.06.2017). Този подход на Англия към международното право е от векове, тъй като тя е велика морска сила и разчита на свободната търговия по море. За тази цел са нужни международни правни норми, които да носят наднационален характер, за да гарантират свободата на движение на стоки.

[4] В момента действащият закон в България копира руския в много пунктове.

[5] Тази непоследователност в подхода на РФ има своята дълга историческа традиция още от епохата на Руската империя; тя е характерна и за самата РПЦ, която селективно и неконсистентно подкрепя едни процеси и пречи на други, като по никакъв начин не следва една единна логика, а преследва само временни и чисто политически интереси.

[6] С този пример авторът не желае да оправдае по принцип абортите, а цели да покаже подход, чрез който се обвързва една религиозна общност с държавата. РФ, ако наистина желаеше да намали абортите, които превишават по броя си на глава от населението абортите във всички западни страни, би могла да приложи далеч по-ефективни начини, базирани на социални програми, вместо да фаворизира определени религиозни организации са сметка на други.

[7] Вж. „За жизнь" в: http://www.za-zhizn.ru/taxonomy/term/108%2B93 (27.6.2017).

[8] Вж. World Congress of Families в: https://en.wikipedia.org/wiki/World_Congress_of_Families (27.6.2017) И официалната им страница в: https://wcf11.org/ (27.6.2017).

прозрачна законова „игра", включваща и лобиране, но при ясни принципи; тя не ангажира по никакъв начин държавата.[9] Налична е и страната на опонентите, която е представена с механизмите на контрол и баланси, гарантирани и от специфичната американска демократична система. Далеч не е същото в РФ. На последния световен конгрес на WCF в Будапеща (25–28 май, 2017 г.) се видя, че всъщност руското влияние в нея е вече твърде значително, но освен него там бяха Орбан, близки до Ердоган хора, грузински парацърковни „мистици" и др.[10] Любопитното е, че този сигурно е единственият подкрепен от западно правителство форум, на който се говори за „световни конспирации", „свършек на Западния свят заради ЛГБТ хората" и за краха на либералната демокрация. Особено силно на конгреса е присъствието на НПО-та, представящи руската правителствена позиция по отношение на Конвенцията за човешките права. Вместо човешки права представителите на РФ – дали дипломати или проксита – често говорят за „човешко достойнство" и „ценност на човека". Така беше и на тази конференция. Какво обаче означава това?

Идейните корени на „неоконсерватизма"

За да си отговорим на този въпрос, трябва да се обърнем към една фигура, изплувала от началото на XX в., чието име обаче бе едно от най-често цитираните в Будапеща. Наред с имената на Николай Бердяев, Александър Солженицин, често се говореше за Питирим Сорокин – кумира на интернационалната мрежа на „неоконсерватизма". Той е роден в дълбоката руска провинция през 1889 г., включва се в Октомврийската революция, но поради несъответствие с болшевишките идеи се налага да избяга от Русия. Установява се в САЩ и работи известно време като академичен социолог в Харвард. Университетската му кариера не е особено успешна, тъй като методологията му в САЩ се смята за не особено научна.[11] Неговият бестселър обаче не е социологически, а нещо като културологичен памфлет – „Американската сексуална революция" (1956)[12]. Накратко казано, в този *ненаучен* текст Сорокин громи „сексуалната разпуснатост" в историята на човечеството. Още в младите си години той споделя, че е по-скоро християнски анархист и че след болшевишките бунтове е бил ужасен от масовия безразборен пролетарски секс и опитите семейството да бъде унищожено дори законодателно в ранната съветска Русия. Тези негови страхове се оказват особено подходящи за епохата на макартизма в САЩ, където наистина държавата се опитва да се справи с разгърналата се съветска агентура. Добре приета в средите на консервативните евангелски християни, мисълта на Сорокин изглежда по-скоро извираща от духа на пуританска Европа проповед

[9] Вж. Джейкъб Нюзнър, „Въведение" към *Световните религии в Америка*, София: КХ 2008, 15-22; Diana Eck, *A New Religious America*, Harper San Francisco 2002, 1-25; Noah Feldman, *Divided by God,* New York: Frrar, Straus and Giroux, 2005, 306 pp.

[10] Вж. World Congress of Families XI, Hungary, May 25-28, 2017 в: https://wcf11.org/wcf-xi-description (27.6.2017)

[11] Руската му биография, достъпна в интернет, е подробна, но някои от нелицеприятните детайли от нея са премълчани: вж. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BA%D0%B8%D0%BD,_%D0%9F%D0%B8%D1%82%D0%B8%D1%80%D0%B8%D0%BC_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87 (1.7.2017) И също: „Биография Питирима Сорокина": http://rksorokinctr.org/index.php/2016-03-22-07-25-52/2016-03-22-07-31-01.html (1.7.2017).

[12] P. Sorokin, *The American Sex Revolution,* P. Sargent: Indiana University, 1956, 186 pp.

на консервативното семейство, отколкото научно обосновано изследване на историята на семейните отношения. Разбира се, това не остава незабелязано в научните среди в САЩ и книгата е срината от критики в научни периодични издания. Затова пък пуританите евангелисти я превръщат в твърде печеливше издание. В общи линии тезата на Сорокин е, че в историята на човечеството се забелязват периоди на разпускане на нравите, превръщането на секса в чисто удоволствие, освобождаването му от семейните рамки, и необвързаност с преките нужди на възпроизводството. Такива периоди са всъщност кризи на културите, които довеждат до тяхното безвъзвратно отмиране – „колапс на цивилизацията". Това Сорокин вижда в Египет, Гърция, Рим, Руската империя, САЩ и др. Разбира се, намирайки се далеч от каквито и да било научни доводи (Сорокин показва слабо познаване на историята на средиземноморския свят и Западна Европа), авторът се опитва да сведе всичко до темата за свободния секс и неговото промотиране сред съвременниците. В това отношение Сорокин е социален традиционален идеалист, който вижда обществото и културата като система от ценности, които са вечни и неизменни независимо от епохата, в която се регистрират. Освобождението от тях е хедонистично, материалистично и консумативно. Разбира се, моралните ценности са базирани преди всичко на семейството, сексуалните ограничения, а културата на самодостатъчността на индивида е упадъчна. В САЩ този бестселър изживява своя пазарен цикъл, но остава и в архива на реалистично настроените американски консерватори, които не са склонни към революции. Руските им колеги от последното десетилетие обаче се оказаха много по-активни и политически ангажирани. Интересно е, че доста години по-късно, през 2006 г., в Русия този популярен памфлет е преведен като чисто научно изследване с надлежащите научни коментари и е представен като знаме на „консерватизма", и то „християнския консерватизъм", крепящ се на „традиционните ценности"[13]. Разбира се, прави се връзката и с руското православие.

Покрай Сорокин в новото „консервативно пространство", промоцирано от хора като Александър Дугин, и съответно – на конференцията в Будапеща – се появиха и други добре забравени след Втората световна война фигури като Артур Мьолер ван дер Брук и Карл Шмид – едни от най-важните идеолози на т.нар. „консервативна революция", свързваща консерватизма и национализма в междувоенна Германия. Именно техните „пруски" идеи дават първия тласък на националсоциалистическата революция. В техния жаргон се говори за „неоконсерватизъм", а основните им врагове са социализмът и либерализмът.[14] Вторият автор се оказва, че заедно с Карл Хаусхофер е един от създателите след Първата световна война на германската геополитическа школа на *евразийството*, експлоатирана днес от руското правителство.[15] Няма как да не ни се набие на очи връщането на стари идеи, довели до националсоциалистическа диктатура, в

[13] Вж. П. А. Сорокин, *Американская сексуальная революция,* прев. Г.Ф. Войтенковой, под ред. Н Е. Марковой, Предисловие Ю. В. Яковец, Москва: Научно-практический Центр коммуникативных исследований „Проект Барьер", 2006, 152 сс. (http://www.hram-kupavna.ru/files/_1.pdf) .

[14] Винаги ми е било интересно как ги свързват, при положение че всъщност са по същността си коренно различни.

[15] За всички тези личности може да се намерят начални данни в свободни ресурси в интернет.

днешните неоконсервативни кръгове, и то в тясна връзка с официални позиции на РФ на международни форуми.

Другият споменаван мислител в Будапеща беше Ален дьо Беноа, който покрай своя антиглобализъм провъзгласява и война между религиите, но без кой знае какви научни доводи.[16] Разбира се, тежката артилерия на тази линия, прокламирана в Будапеща, днес е Александър Дугин, но неговите възгледи изискват специално внимание, и то в българския контекст. Всички тези мислители се оказва, че са добре популяризирани и в Кремъл и че техният основен пропагандатор – Дугин – често беседва с висши партийни функционери на „Единна Русия", смятайки се за неин партиен идеолог.

Завръщането на „неоконсерватизма" в Русия

За тази възродена неоконсервативна „революция" е нужен институционален „ракетоносител". При положение че комунизмът фалира, а и новите консерватори приравняват либерализъм и социализъм, търси се опора в нещо традиционно и устойчиво. За много православни консерватори, но и за редица техни западни колеги това е РПЦ[17]; в Централна Европа също така се говори въобще за християнството като „културна идентичност" (но не и като вяра и теология), като винаги говорещите практически не познават нито една християнска традиция и рядко са въобще вярващи хора. В руския случай обаче ролята на РПЦ изглежда не само централна, но и предлагаща концепцията за „неоконсерватизъм" въз основа на традиционна инерция. Поне така е представена в един текст на Смоленския и Калининградски митрополит Кирил (Гундяев) – днес вече Руски патриарх. Докато през 80-те и 90-те години на XX в. той минава за проикуменически и либерален[18], през 2000 г. в текста си „Норма веры как норма жизни"[19] той формулира линията на руската дипломация в наше време – че светът днес се намира в борба между принципите на либерализма и традиционните ценности. Предизвикателството на XXI в. според него ще бъде именно тази битка на идеологии, но и на религии. В ядрото на блюстителите на т.нар. „традиционни ценности" е т.нар. руско културно-езиково пространство, което той нарича „русская цивилизация". „Западната цивилизация" се е отделила от църковното предание и традиционните ценности след Ренесанса и особено след Просвещението, като е развила „либерални комплекси"[20]. Митроп. Кирил утвърждава, че либерализмът проповядва освобождение от греха (?!). Западът е заразен повсеместно от тази идеология, а Руската цивилизация се е опазила и е призвана да оплоди Запада,

[16] Вж. на български: http://www.memoriabg.com/author/abenoa/ (1.7.2017).

[17] Вж. Kristina Stoeckl, „The European Union, Russia, Religion and Fear", in: *https://publicorthodoxy.org/2016/12/02/russia-european-union-resolution/* (7.7.2017).

[18] Изглежда тази легенда му е създадена от КГБ, където той служи с чин полковник, за да бъде добре приет в международните междуцърковни организации като ССЦ, където работи за влияние. Вж. „Митрополит Кирил е новият патриарх на Русия. Той е бивш служител на КГБ под агентурния псевдоним Михайлов" (http://www.dnevnik.bg/sviat/2009/01/28/623108_mitropolit_kiril_e_noviiat_patriarh_na_rusiia/). (1.7.2017); Свещеник Яков Кротов, „Патриарх Кирил – европеец при губернатора" (http://www.kultura.bg/bg/article/view/15262) (1.7.2017).

[19] Вж. в: „Независимая": http://www.ng.ru/ideas/2000-02-16/8_norma.html (1.7.2017).

[20] Кирил, митроп., *пак там*.

като в този процес водеща роля ще имат традиционните религии, водени от РПЦ. Разбира се, не са подминати и отношенията между Църква и държава, като РПЦ от името на Кирил протяга ръка към държавата за сътрудничество по въпроси, върху които руските епископи по онова време работят – за отношението с държавата и за социалната концепция на РПЦ[21]. Малко по-късно тази концепция е отпечатана и до днес е обект на дискусии. В нея експлицитно се отричат човешките права.

След публикуването си текстът на Кирил не произвежда особен интерес, но затова пък тезите в него са преповторени от Волоколамския митрополит Иларион (Алфеев) в различни публични изказвания. Оказва се, че паралелно на това един друг свързан с РПЦ автор – Пьотър Щедровицки – публикува нещо подобно, очертавайки руския *Lebensraum*. Става дума за текста „Русский мир. Возможные цели самоопределения" (14 февруари, 2000, *Независимая газета*)[22]. Всъщност идеята за геополитическото „жизнено пространство" на Русия не е нова. „Неоконсерваторите" в Москва ревитализират една стара идея от времето на разпалването на руския „панславизъм" от средата на XIX в., промотирана от граф Уваров и генерал Михаил Черняев, което съвпада с експанзията на Руската империя на Балканите и Близкия изток.[23] Днес обаче „Руский мир" е формулиран като пространство за влияние през руския език и православието[24], и носи геополитически смисъл[25]. Това пространство включва преди всичко сферата на влияние на СССР и възможните пространства, заселени с нова руска емиграция. Тя е не просто завръщане на политическото влияние, а отстояване на икономически, експанзионични и колониални интереси. Не е изключена и териториалната експанзия със сила.

Дали РПЦ в лицето на Кирил и Иларион е промотирала тази програма за влияние извън РФ, или тя просто изнася в публичното пространство нещо, което е разработено в стратегическите институти на РФ, не можем да знаем. Онова обаче, което изниква като хипотеза, е, че работата по приемането на легислацията: *Федеральный закон „О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом"* (от 24 май 1999 г. № 99-ФЗ), е онова, което стои зад завесата – мозъчен тръст, който да формулира най-краткия начин за завръщане на Русия като геополитически играч. РПЦ очевидно участва в промоцирането на тази концепция, но едва ли е неин

[21] *Пак там.*

[22] Вж. http://www.archipelag.ru/authors/shedrovicky_petr/?library=2015

[23] Вж. Дмитрий Бутрин, „Еще один Константинополь" (*www.inliberty.ru/blog/1687-eshche-odin-konstantishynopol*).

[24] Вс. Чаплин, „Русский мир немыслим без православия" (https://ria.ru/religion/20141208/1037121524.html).

[25] Вж. Ольга Н. Батанова, „Русский мир и проблемы его формирования" (*http://www.dslib.net/glob-razvitie/russkij-mir-i-problemy-ego-formirovanija.html*); „Русский мир как реальность и глобальный проект" в: *Право и политика*, 12, 2008; Пивовар Е. И. „Русский язык и русский мир как факторы социокультурного диалога на постсоветском пространстве" (http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2010_Sbornik/Tom_1_2010/000_Plenarnoe_zasedanie/056_E.I.Pivovar.pdf); В. А. Тишков, „Русский язык и русскоязычное население в странах СНГ и Балтии" (http://valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/russkij_yazyk_i_russkoyazychnoe_naselenie_v_stranah_sng_i_baltii.html) ; А. Л. Арефьев, *Русский язык на рубеже XX-XXI веков,* Москва: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2012, 450 сс.

автор. Ролята на РПЦ в случая е да подсигури безпрепятствена международна мрежа за внедряване на агенти и упражняване на влияние. През Студената война РПЦ е запазила присъствие в редица западни държави, включително и в САЩ чрез Православната църква в Америка (Orthodox Church in America, OCA), която до 1970 г. е част от РПЦ, но тогава ѝ е предоставена частична автономия, която обаче не е гарантирана и всъщност с налагането на тази автономия на останалите големи православни църкви, които не я признават, ПЦА остава в общение единствено с призналите я РПЦ, БПЦ, СПЦ, Грузинската, Полската и Чешката и словашка православна църква (т.е. т.нар. „социалистически църкви"). Това я прави във висока степен зависима от РПЦ. Влиянието на РПЦ на Запад се засилва особено след промените от 1989–1990 г., когато тя е допусната навсякъде из западния свят като „доскоро репресирана" църква. Тя е активно подпомагана от повечето западноевропейски власти и от Световния съвет на църквите (ССЦ) за изграждането на енорийска мрежа, която да обслужва новите руски емигранти. Тази мрежа обаче успява да подмени старата руска емиграция и да обсеби нейните храмове. Така РПЦ се настанява като добре организирана мрежа от енории в целия западен свят, намирайки се встрани от интереса на западните правителства и система за сигурност, и спокойно можеше да работи с руските емигранти в чужбина, контролирайки ги отблизо. Тази глобална мрежа вероятно е използвана от правителството в Кремъл за осъществяване на концепцията „Руский мир". Налагането на контрол върху толкова голям брой хора по чисто дипломатически път би било скъпо и тромаво начинание, докато РПЦ в случая предлага вече развита и оперативна инфраструктура, която работи съзнателно върху „месианските визии" на своите господари, приемайки ги за религиозен дълг. От самия патриарх Кирил концепцията „Руский мир" е промотирана като консолидиране на „духовна общност"[26], но всъщност извън Русия тя изглежда като завръщане на империализм.[27] Оттук се ражда и идеята за „Всемирный Русский народный собор", въплъщаващ идеята за „новата империя"[28].

В началото тя е промоцирана като диалогична общност между центъра, „Москва", и периферията – бившето съветско пространство. Патриарх Кирил я превръща в основна вътрешнополитическа идентифицираща новото имперско самочувствие концепция, докато митрополит Иларион Алфеев я промоцира в чужбина, на международни форуми. До днес Иларион Алфеев я представя като основна идеологическа рамка за съществуването на Русия в глобалното пространство. Това е видно от предаването му в телевизията „Россия 24".[29] Неговата концепция, предлагана извън Русия, предполага „консервативен съюз" между католици и православни, който да се противопостави на либералните ценности. Докато

[26] Вж. реч на патр. Кирил: „Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира" *3 ноември, 2009 г.* (http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html) (1.7.2017).

[27] Въз основа на концепцията е създаден фонд „Руский мир", който откровено в своите дейности включва пропаганда на руската доминация в света (http://www.russkiymir.ru/) – 8.7.2017. Президент на фондацията е Вячеслав Никонов, който се явява внук на Молотов. В България фондацията е разкрила 5 центъра в София, 1 в Пловдив, 1 в курортния комплекс „Камчия", един във Варна, един в Златни пясъци и 1 във Велико Търново. Те промоцират концепцията „Руский мир".

[28] Вж. официалната страница (https://vrns.ru/) (7.7.2017).

[29] Иларион Алфеев, „Церьков и мир" (https://www.youtube.com/watch?v=V9dXidjsuuk) (1.7.2017).

Кирил в своите речи пред руска публика никога не говори за човешки права и достойнство, Алфеев в публичните си изявления в чужбина често поставя като основа на своята идея за „консервативен алианс" понятието „човешко достойнство" (*human dignity*). Може да се смята, че това е развитие на икуменическите му възгледи, които в ранния период от неговата кариера (90-те години) виждат католиците като определен съюзник против протестантизма, който по онова време се разпространява активно в Русия и е разглеждан, както и в България, като заплаха за националната сигурност.

За първи път президентът Владимир Путин употребява това понятие в публична реч на официални чествания в Годината на руския език в Санкт Петербург, в Дома на Державин, като формулира съдържанието на понятието в „руското слово" и „руската култура".[30] През 2012 г. той я промотира като официална концепция на РФ в словото си пред парламента при встъпването в президентски мандат. За разлика от „неомарксизма" на Горбачов, опита за демократизация по западен образец при Елцин, сега Путин ревитализира руския империализъм от XIX в. Онова, което му е нужно, е континуитет, който очевидно липсва на всяко ниво в руската история. Явно РПЦ се оказва нужната връзка с имперското минало, затова Кремъл я използва умело при изграждането на новата руска идеология. Докато всички други държавни и обществени организации са новосъздадени и практически 100% реорганизирани от Съветска Русия, Църквата остава в полузастой от времето на последния руски цар. Това дава възможност нейният образ да се ползва като емблема за новата консервативна идеология, целяща да постави Кремъл на международния подиум като отстояващ някаква „морална позиция", даваща му право да играе ролята на полюс в глобалните политически отношения. При всепризнатата линия на либералния полюс този подход определено привлича внимание и предоставя морална база.

Ако сравним дискусията в САЩ между прогресивни и консервативни среди, като последните са представяни най-вече от алианса на евангелските християни, ще видим, че тя е въпрос на баланс в общество със свободна от намесата на държавата гражданска инициатива, докато в случая с РФ става дума за заемане на определена идеологическа позиция от страна на правителството, което променя стойността на дискусията и я превръща в идеологически конфликт. Всъщност по този начин РФ се опитва да изземе едната страна, като я представя за изконна идентификация на „руския свят".[31] Въпреки това никой от официалните представители на правителството на РФ и на РПЦ досега не е формулирал в нито един свой текст или публично изказване в какво се състоят въпросите „традиционни ценности", защитавани като идентифициращи „руската глобална общност". Още по-малко това ще открием в законодателен акт. Самите руски богослови не смеят да изградят систематична теология в тази посока, тъй като много добре съзнават, че тя не би имала никакви основания в догматиче-

[30] Вж. Лидия Сычёва, „Русский язык, русская культура, русский мир", в: *РФ сегодня*, 4, 2007.

[31] Подобни дискусии, определящи поведението на своите общества, видяхме в Обединеното кралство около референдума за Брекзит и също в Япония със завръщането на националистите в политическия живот като водеща сила и преразглеждането на „миротворческото" законодателство, наложено от американците през 40-те години на XX в.

ските основи на православното християнство. Единственото изключение може би е социалната концепция на РПЦ, която обаче в много пунктове има чисто социален и етично-философски характер и пренебрегва редица страни от християнското учение за спасението, базирано на концепцията са свободния избор на човека.

Митологията на „неоконсерватизма" и президентските избори в САЩ, 2016

Нека хвърлим един поглед върху въображаемия образ на тази нова консервативна Русия, проектиран пред онези, които се смятат за част от „руския свят" (това са всички съпричастни на този идеологически модел независимо от своя майчин език)! На първо място в публичните изказвания на всички цитирани политически и религиозни фигури ключови думи са „родина", „земя", „кръв", „традиция-предание", „общност". Митът вече не е териториален, защото в глобалния свят, свързан от комуникационните технологии, екстратериториалната общност вече е нещо естествено. Несъмнено у повечето автори честата употреба на личното име на президента на РФ е паралел на покръстителя на средновековната Русь – княз Владимир. Сега вече *свръхетносът*, културната общност, е отново кръстена от „Владимир", както някога, но вече на космично ниво, в пряк диалог с божественото. Както отбелязва Дугин в свое интервю с Алфеев, „руското православие по природата си от древност олицетворява консервативните православни"[32], т.е. онези, които „не са изменили на божествената воля и истината". Нацията се преражда след безбожния комунизъм, натрапен от Запада на невинната девствена нация, едвам встъпваща в епохата на европейската модерност в началото на XX в. Днес обаче руската действителност мистично се потапя в светостта на Църквата, пренесла скришом зад гърба на историята традиционните ценности от времето на последния цар-светец Николай, от времето на девствената Русия, неопетнена от порока на Запада. В този контекст не бива да забравяме и отметката на патриарх Кирил, направена неотдавна публично, че СССР е отстоявал православните ценности. Вероятно именно ролята на СССР като изпитание за църквата-жертва е включена тук в общата парадигма на божествения промисъл. Макар и колаборатор на комунистическия режим през целия съветски период, в тази митологема РПЦ е „гонената църква", чийто народ е корпоративен мъченик за вярата и именно затова той е благословеният от сакраменталната чистота като цивилизация, като нация на Бога – уникалната светая Русь – царство небесно на земята. Западът, като нейна опозиция, се бори против истината с всички средства; той е олицетворение на мрака и варварството. Русия е Третият Рим – новият Константинопол, който носи моралните устои и традиционните ценности, извечни, дарени от самия Бог и загубени от всички останали поради греховете им, поради богоотстъпничеството им. Тази липса на консистентност в позицията между претенцията за пълно сътрудничество с държавата и от друга страна – позата на „гонената църква", е очевидно проблемна, но търсенето на ирационални мотиви компенсира неоспоримия факт.

[32] **Вж. по-горе бел. 27.**

Именно тази обща рамка на канска вселенска борба на „традиционните ценности", „моралното възраждане" и „отхвърлянето на хомота на либерализма" цели да мотивира гореописаната глобална общност. На конгресите за семействата тази параноична мания, Армагедон и митологичните легиони от сатанински либерали и „соросоиди", предизвиква производството на *fake news*, част от които със сигурност са нарочно продуцирани, докато други са плод именно на параноята на тази особена „неоконсервативна" общност, изживяваща се като извънконтекстуална и извънвремева фаланга на „човешкото достойнство", схващана като комунална и корпоративна категория. Това обаче е възможно само и единствено в особената култура на продължаващата война, характерна за съветската пропаганда, която не престава да задава идентичността на обикновения жител на РФ и нейните сателити, след травмите на двете световни войни. Именно тези военни конфликти формират и детерминират съществуването на това държавно образувание и идентитета на неговото население. Такава митологична култура на войната изисква и своя средоточен образ, който да я мотивира изотвътре, за да продължи тя да съществува в напрегнатост и мобилизация. Несъмнено образът на Президента-светец, представян от агенцията „Катехон" и редица други медии, е именно това – свръхчовекът, смогнал да мобилизира и преподреди по божествена воля разнебитената общност (разнебитеният от злия Запад универсум). По особен начин този свръхчовек, поел хомота на президентството, наподобява месия, който е изпратен от самия Бог като Негов син, за да изтръгне „избрания народ" от мрака на сатанинския свят на либерализма, т.е. от греха. Разбира се, тази параноична картина с определени модификации може да се пренесе в редица други общества, в които предмодерните социалноидеологически елементи не са преодолени.

През изборната кампания 2016 г. в САЩ изникна сериозният въпрос за намесата на Кремъл в изборния процес. Колкото и сериозно да е поставен този въпрос в САЩ, в самата РФ и в периферни страни като България, от една страна, често и особено в проруските медии той е разглеждан с насмешка, от друга обаче – той е поставен в дискурс, който по презумпция предполага тотален контрол на държавата в САЩ и нейната система за сигурност, която не би позволила на руски представители директна намеса във вътрешните дела на Вашингтон. Разбира се, това едва ли е така. Въпреки това не бива да си затваряме очите за осъществяването на преки връзки между представители на РФ и американски обществени дейци. Публично бяха поставени на дискусия през изминалите месеци връзки на Стив Банън с редица руски и европейски националисти, включително и с Александър Дугин. Ако погледнем особената подражателност на „неоконсерватизма" с център Москва на примери из американската нова история, ще открием определени паралели и контакти. Не бива да изключваме мащабно събиране на информация на самата американска територия от хора от РПЦ и нейните сателити, опериращи там и като цяло в Северна Америка. Особеното разгръщане на РПЦ и нейните сателити църкви в тези територии след 1990 г. е предпоставка за разузнавателна и подривна дейност в полза на РФ. Самото съвместно участие на крайни евангелски консерватори и руски НПО-та, представители на РПЦ, както и руски официални лица на конференциите на *World Council of Families* (WCF) говори за такива контакти, изградени още преди време. Благодарение на тях може да се предположи, че представители на РПЦ са дали

информация относно настроения, идеи и движения в самите САЩ за целите на руската външна политика и намеса в САЩ през 2016 г. Тежненията в тази „неоконсервативна общност" към идеите на „бялото превъзходство", преразглеждането на самите концепции за индивидуални свободи и понякога отхвърлянето на демократичните процедури, търсенето на националистически алианс, подкрепян от Москва, говорят за завръщането на един „неоконсерватизъм", който прилича на междувоенния и който в крайна сметка доведе националсоциализма и фашизма на власт не само в Германия. Теоретическата надстройката на мислители като Дугин, завръщаща руския антисемитизъм от имперското време и откровени крайни расистки теории, ни кара да смятаме, че всъщност е в ход опит за съзнателна подмяна на системата на западните ценности на свободата на индивида и гарантираните му човешки права, с „комунално-корпоративно" схващане за абстрактно човешко достойнство, опиращо се на все още неформулирани „традиционни ценности", но претендиращо за божествен произход, както се посочва в цитирания текст на Кирил Гундяев от 2000 г.

Заключение

Разбира се, цялата тази „идеологическа борба" е нужният параван за задържане на властта на една доказана клептокрация. Големият въпрос в случая остава: дали служителите на РПЦ в западния свят могат да се разглеждат като представители на едно свободно вероизповедание, равно по права с останалите и ползващо се от системата за гарантиране на свободата на вероизповеданията, или те би следвало да бъдат разглеждани като служители на държава, която води безмилостна кампания за дискредитиране на европейските институции, защитаващи човешките права, и цели разпадането на международната система за сигурност; опитва се да дискредитира демократичната система със саботирането на избори не само в малки европейски страни като България, но и в самата САЩ?

Също така употребата на понятията „консерватизъм" и „либерализъм" от руската официална пропаганда не кореспондира с истинското им политическо съдържание, а цели изместването на вниманието на международната общественост от факта, че правителствата на РФ не само през съветската епоха, но и след това по всякакъв начин се стараят да не признават правата на човека и дарената му от самия Творец свобода на избор. Под особен натиск са религиозните права на руските граждани. Докъм 2010 г. РПЦ беше един от най-активните отрицатели на съществуването на универсални човешки права; нейният мозъчен тръст формира и „Социалната концепция на РПЦ", изключвайки тяхното съществуване. След 2010–2012 г. обаче представители на РПЦ и на правителството на РФ вече говорят все по-често за „човешко достойнство" и „традиционни ценности", които обаче не са формулирани и нямат конкретно съдържание, за разлика от формулираните в международни документи универсални човешки права. Така техният пропаганден „неоконсервативен" проект се явява просто изместване на вниманието от нарушенията на Конвенцията за правата на човека от страна на РФ и опит да се възвърне някакъв морален престиж на позицията на РФ в международен план, като по този начин тя се представи за своеобразен „друг полюс" в международните отношения.

За съвременния политически консерватизъм историческият момент е особено важен, за да формулира ясно идеологически критерии в контекста на западната демокрация, които да го отграничат ясно от манипулации и пропагандни клишета, промоцирани от една конкретна администрация, непризнаваща международните закони и правила. Нека само напомним, че лицето на американския консерватизъм – сенатор Маккейн – в нито едно свое публично изказване не влиза в тази парадигма за „канския конфликт между либерални и традиционни ценности". Напротив, на тазгодишната конференция по сигурността в Мюнхен той подчерта безалтернативността на ценностите на западния свят, човешките права и демокрацията.[33]

[33] Срв. *John McCain at Munich Security Conference*, в: https://www.youtube.com/watch?v=AQ_Xz-HVOBU (7.7.2017).

Уилям Т. Кавана е преподавател в теологическия департамент на Де-Пол Юнивърсити, Чикаго. Академичните му интереси са в областта на политическото богословие, икономическата етика и еклесиологията. Той е автор на множество статии, както и на монографиите *Torture and the Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, 1998; *Theopolitical Imagination*, 2003; *Being Consumed: Economics and Christian Desire*, 2008; *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, 2009; *Migrations of the Holy*, 2011. Книгите му са високо ценени, за което свидетелстват преводите им на почти всички европейски езици.

Уилям Кавана

ИЗОБРЕТЯВАНЕТО НА ФАНАТИЗМА

В днешно време вече е привично да се казва, че „тезата за секуларизацията" е поставена под съмнение от глобалното „възраждане" на религията. И макар не всеки да приема, че тезата за секуларизацията е решително отхвърлена, възраждането на религията, изглежда, е факт, при това такъв, който може да бъде или приветстван, или оплакван. Онези, които го оплакват, често призовават призрака на религиозното насилие: религията има опасната тенденция да провокира и разпалва насилие навсякъде, където не е одомашнена и лишена от публична власт посредством секуларната държава. Според указаната линия на мислене религията има тази прискърбна тенденция, защото тя е по същество нерационален импулс, страст, която често убягва или надмогва опитите на разума да я укротят. Ужасяващият призрак на религиозния фанатизъм в съвременния свят се предлага като свидетелство за опасните крайности, до които неукротената религиозна страст може да доведе, ако не бъде заставена да се подчини на секуларния социален ред.

В моята неотдавнашна книга *Митът за религиозното насилие*, аз обстойно доказвам, че противопоставянето на религия и разум е не диагностицирано, а изобретено от модерния Запад. Дистинкцията религиозно/секуларно е модерно изобретение, което непосредствено се успоредява с изобретяването на модерната държава. В действителност религията не представлява трансисторическа, транскултурна и по същество нерационална черта на човешкия живот. При изобретяването си

по време на ранномодерната борба между църковните и гражданските власти в Европа е било предвидено религията да заеме една по същество нерационална и непублична сфера, до границите на която трябва да се ограничава църковната дейност. С развитието на либералната държава „религията" става категория, в която се захвърлят идеологии и практики, определяни като противоречащи на целта на либералната държава да изключва от публичната сфера субстанциалните цели. Както пише Уилям Арнал: „Самата тази дефиниция на модерната демократична държава всъщност създава религията като свое алтер его: религията като такава е пространството, в което и чрез което всяка субстанциална колективна цел (спасение, праведност и т.н.) се индивидуализира и превръща във въпрос на лично посвещение и морал"[1]. Религията е специална *политическа* категория, която маргинализира и одомашнява всички форми на колективно социално действие, което съдържа някаква позитивна или утопична ориентация.[2]

Религията като острастена и нерационална не е факт, а конструкт на модерния Запад. В настоящата статия ще изследвам тази конструкция, като първо обобщя в драстично съкратен вид историята на категорията „религия" и създаването на мита за религиозното насилие. След това ще изследвам конструкцията на един от трайните персонажи на модерността – религиозния фанатик. Ще завърша, като покажа как конструкцията на „религиозния фанатизъм" може да стимулира секуларните основания към насилие.

I. Религия и насилие

Митът за религиозното насилие е идеята, че религията е трансисторически, транскултурен и нерационален импулс, който по самата си същност е по-склонен към насилие от тъй наречените секуларни феномени. Насилието на религията бива укротявано от секуларните социални разпоредби, които премахват религията от публичността, която е сферата на разума.

Ако изследваме понятието за религия обаче, ще открием, че то не е трансисторическо и транскултурно измерение на човешкия живот, а категория с история, тясно свързана с възхода на модерната държава на Запада. Фундаменталният труд на Уилфред Кантуел Смит *Смисълът и целта на религията* показва, че в предмодерния Запад и незападните култури преди контакта им със Запад, не съществува нищо еквивалентно на това, което мислим като религия, като някаква дискретна човешка активност, отделима от културата, политиката и останалите области на живота.[3] При древните гърци, египтяни, ацтеки, индианци, китайци и японци въобще липсва еквивалентен термин за религия, защото тя не е нещо отделимо от останалите области на живота.[4] Не би имало никакъв смисъл например да се пита дали ацтекските кървави човешки жертвоприно-

[1] William E. Arnal, "Definition," in *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun and Russell T. McCutcheon, (London and New York: Cassell, 2000), p. 32.

[2] William Arnal, "The Segregation of Social Desire: 'Religion' and Disney World," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 69, no. 1 (March 2001), p. 5.

[3] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York, NY: Macmillan, 1962), pp. 18–19.

[4] *Ibid.*, pp. 54–55.

шения са били „религиозни", или „политически"; такава дистинкция просто не е съществувала. Древните римляни използват понятието *religio*, но то покрива всички видове градски задължения и отношения на почит, които ние бихме определили като „секуларни". Както казва Августин в *За Града Божий*, „религията (*religio*) е нещо, което се показва в човешките взаимоотношения, в семейството (в по-тесен и по-широк смисъл) и между приятели; и тъй употребата на думата е нееднозначна по отношение на Божието служение. Ние нямаме право да утвърждаваме категорично, че религията (*religio*) се ограничава до служението на Бога, доколкото тази дума, изглежда, е откъсната от естественото си значение, при което тя реферира към подход на уважение в отношенията между човека и неговия ближен"[5].

В Средновековието дистинкцията религиозно/секуларно е била използвана за различаване на клирците, членове на ордени от диоцезния клир. Древното значение на *religio*, на което се позовава Августин, е рядко в средновековния период. Както казва Джон Боси: „С много малко изключения, думата се е използвала изключително за описание на различните видове монашески и подобни правила и начина на живот, към който тяхното изпълнение води"[6]. В 1400 г. „религиите" в Англия са били различните ордени – бенедиктинци, францисканци, доминиканци и др.[7] В християнството няма отделяне на религията от секуларната област на политиката, икономиката и т.н. По-нататък, *religio* е обозначавало добродетелта, внедрена от дисциплинарните практики вътре в християнския социален ред. За Тома от Аквино *religio* е една от деветте добродетели, съпровождащи основната добродетел – справедливостта. Предмет на *religio* са както индивидуалните, така и общностните обреди и практики на Богопочитание. *Religio* не е било чисто вътрешно умонастроение, не система от вярвания, и не някакъв универсален род, на който християнството е само вид.[8] Още от зората на модерността обаче под термина „религия" започва да оперира един нов концепт с далеч по-широко и различно значение. В модерността религията представлява някакъв универсален род, на който различните „религии" са видове; всяка религия започва да бъде означавана чрез система от положения; религията се идентифицира с един по същество вътрешен, частен импулс; и започва да бъде гледана като по същество различна от „секуларните" занимания като политика, икономика и др. подобни.

Защо е била изобретена „религията"? На Запад религията е изобретена като част от идеологическия апарат, необходим за редуцирането на църковната власт в модерната държава. Църковната власт постепенно се ограничава до пастирско ръководство на нерационалния импулс, внедрен в човешкото сърце, по същество различаващо се от „секуларните" занимания, публичните дела по

---

5 Augustine, *City of God*, trans. Henry Bettenson, (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), X.1 [p. 373].

6 John Bossy, "Some Elementary Forms of Durkheim," *Past and Present*, Vol.95 (May 1982), p. 4.

7 "Religion," *Oxford English Dictionary*, second edition, (Oxford: Clarendon Press, 1989); вж. още Smith, *The Meaning and End of* Religion, p. 31.

8 Вж. ThomasAquinas' treatment of *religio* in the *Summa Theologiae*, II-II.81. See also Smith, *The Meaning and End of* Religion, pp. 15–32, и Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 1–54.

управлението и икономическия живот. По този начин разделението религиозно/секуларно способства в модерната ера трансфера на публичната лоялност на гражданина от християнството към зараждащата се национална държава – „миграцията на свещеното" от Църквата към държавата, ако употребим израза на Боси.[9] Митът за религиозното насилие е помогнал и продължава да подпомага улесняването на този процес, като представя секуларната нация-държава като необходима за укротяването на вътрешно присъщите насилнически ефекти на религията в публичния живот.

Извън Запада религията е още по-скорошно творение. Не съществува – както показва Уилфред Кантуел Смит – никакъв „близък еквивалентен концепт в която и да било култура, който да не е бил повлиян от модерния Запад".[10] Ръсел Маккъчън, Тимоти Фитцджералд, Дерек Питърсън и цял ред други учени показаха как европейските колониални бюрократи са внесли концепта за религията в процеса на категоризация на незападните колонизирани култури като нещо субрационално и субмодерно.[11] Създаването на религията и нейния секуларен близнак съпровожда опитите на колониалните сили и местните модернизиращи се елити да маргинализират някои аспекти от незападните култури и да очертаят публично пространство за гладкото функциониране на държавата и пазарните интереси. Индуизмът например е класифициран като мистична и нерационална религия. Както пише Роналд Индън: „В тази идея за индуизма като пример на умонастроение, което е по-скоро водено от въображението и емоциите, отколкото е рационално и волево, разбира се, имплицитно се съдържа идеята, че индийската мисъл има нужда от външно внесена, подреждаща света рационалност. Това очевидно е било важно за британския имперски проект, както постепенно става ясно в течение на деветнадесетия век"[12]. Така „индуизъм" започва да се нарича цялостният начин на живот на индусите, включително онова, което ние бихме разделили на религия, икономика, политика и култура. Когато британските колонизатори класифицират индуизма като религия, това започва да означава, че да бъдеш индус значи да си частен, докато да бъдеш британец значи да си публичен.

Идеята, че религията има специфичната тенденция да способства насилието, е вариация на описаната идея, че религията е по същество частен и нерационален човешки импулс, който не се поддава на решаване на проблемите чрез публичното здравомислие. В съвременния контекст идеята, че има нещо, наричащо се „религия", което има тенденция да способства насилието, продължава да маргинализира някои видове дискурси и практики, докато оторизира други. По-специално идеята, че публичната религия причинява насилие, оторизира маргинализацията на онези неща, наричани „религия", така че те да нямат разделящо влияние

[9] John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 153–171.

[10] Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 18–19. По-нататък Смит казва, че случаят с исляма може да бъде частично изключение в неговото „не", но единствено поради връзката с иудео-християнската история в произхода на исляма.

[11] Вж. напр. Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York, NY: Oxford University Press, 1997); Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and "The Mystic East"* (London: Routledge, 1999); Derek Peterson and Darren Walhof, ed., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 2003).

[12] Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 128.

в публичния живот и с това оторизира държавния монопол върху насилието и публичната лоялност.

Религията следователно се появява като Другия, спрямо който секуларната нация-държава бива определяна и спрямо когото се явява необходим един секуларен социален ред. Секуларното се установява като сфера на рационалността. Секуларната нация-държава също се явява като естествена и неизбежна, като отговор на една универсална и вековечна истина за вътрешно присъщата опасност на нерационалната религия.

II. Изобретяването на фанатизма

Появата на религията се съпровожда от появата на религиозния фанатик, един от постоянните персонажи на модерността. Макар терминът, произлизащ от латинското *fanum* или храм, да се използва при Цицерон, фанатизмът става значим термин едва през XVI и XVII век, когато, както показа това Доминик Кола, той често се противопоставя на термина „гражданско общество", който тук е синонимен със, а не противопоставен на „държавата". Кола проследява съвременното понятие до употребата на термина *Schwärmer* у Мартин Лутер, който описва Томас Мюнцер и селяните, които той повел към насилствени действия през 1524–25 г.[13] По начина, по който Лутер и неговите последователи го използват, терминът означава повече от просто обида и описва повече особената *интензивност* на насилническата страст. Пишейки на латински, Лутеровият приятел Филип Меланхтон използва термина *fanaticus homo,* когато описва анабаптистките си опоненти, които като пацифисти не са извършвали подобни насилнически действия. Общото между водачите на Селския бунт и анабаптистите е било желанието им да елиминират всяко отстояние между Божия и земния град. Меланхтон първи е противопоставил термините *fanaticus homo* и *societas civilis,* или „гражданско общество", в един коментар върху Аристотеловата *Политика*. Като използва Аристотел срещу анабаптистите, Меланхтон настоява за богословска легитимност на политическата власт. Онова, което фанатизмът собствено е имал предвид, е опитът да се елиминира посредническата роля на гражданското общество и гражданските управници и да се положи пришествието на Божието Царство на земята непосредствено в ръцете на Църквата. Новостта на лутеранския подход на Двете царства към въпроса за взаимоотношението между градска и църковна власт е изисквала изковаването на нов термин, с който да се обозначи специфичната ерес на опита да бъде установено Царството Божие без посредството на държавата.

Трябва да сме наясно обаче, че противопоставянето на фанатизма през XVI век не е означавало отделяне на християнството от принудителната власт. Държавата, която се зараждa през периода на Реформацията, още не е либералната

[13] Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*, trans. Amy Jacobs, (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), pp. 1–5 Макар да изследва понятието за „фанатизъм" в полезна детайлност, книгата на Кола е контекстуализирана от политически светоглед в полза на либералното общество. За Кола фанатизмът е „заплахата, че небето ще се стовари върху земята, но също и въобразената възможност за едно човешко общество, което не се регулира от сбора на индивидуалната себичност, където разпределението на властта ще престане бъде радикално неравноправно"; *Ibid*., p. 6.

държава с нейното маргинализиране на „религията" от публичния живот. Все още няма разделение между Църква и държава, а по-скоро нарастващо пропиване на Църквата в държавата. Изграждането на изповедни идентичности е част от проекта за държавно строителство, както Хайнц Шилинг и цяла група други историци, изследващи ранномодерната конфесионализация, свидетелстват. По думите на Лутер Питърсън:

> Тезата за конфесионализацията е плодотворен инструмент при обясняването на трансформацията на средновековните феодални монархии в модерни държави и по-специално на това как новите държави са превърнали своето население в дисциплинирани, покорни и единни поданици. Според тази теза основен фактор за промяната е установяването на религиозно единство в държавата: населението бива обучено на религиозна идентичност – католическа, лутеранска или калвинистка – чрез доктринални положения (изповядване на вярата и катехизми) и литургически практики. Това е различило „ние" като религиозна и политическа общност от „другите", често съседни религиозно-политически общества. Управникът е бил сакрализиран като защитник и – в протестантските земи – водач на църквата, който по право следи за църквата в своята страна.[14]

В корените си фанатизмът е оспорване на правомощията на гражданските власти да медиират християнските идентичности към християнските маси.

Макар първоначално той да е обозначаван като вид богословска ерес, от най-ранните си употреби през XVI век „фанатизмът" също така означава и един вид патология, свързвана със страсти като „гнева" и „яростта". Поради факта, че често е изписван с –ph, терминът погрешно е смятан за гръцки по произход и изписването *phanatique* на френски език е свързвало думата с *phantasme*, *phantôme*, и *phantaisie*. В английския език phanatik е свързвано с phantasm и phantom, с техните конотации на халюцинация.[15] Фанатикът е под влиянието на фалшивата светлина на халюциногенната визия. Меланхтон например приписва „фанатичните изстъпления" и „неистови мечтателства" на анабаптистите с факта, че те „си въобразяват, че трябва да чакат нови откровения и просветления от Бога".[16] Век по-късно Босюе ще опише английското Общество на приятелите, подигравателно известно като „квакерите", като „фанатични люде, които вярват, че всичките им мечтателства са вдъхновени"[17]. Важно е да се отбележи обаче, че за църковни деятели като Меланхтон и Босюе фанатизмът е бил не толкова противопоставен на разума, колкото на истината. Фанатизмът не е бил мислен като просто типизиращ пророчеството, а само като фалшиво пророчество. Фанатизмът все още не е бил трансгресия на същинските граници на разума, нито

[14] Luther D. Peterson, "Johann Pfeffinger's Treatises of 1550 in Defense of Adiaphora: 'High Church' Lutheranism and Confessionalization in Albertine Saxony," in *Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor of Bodo Nischan*, ed. John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas, (Aldershot: Ashgate, 2004), pp. 104–105.

[15] *Ibid*., pp. 12–13.

[16] Philip Melanchthon, „On the Number of the Sacraments," quoted in *ibid*., pp. 12 and 373n8.

[17] Jacques Bénigne Bossuet, *Oraisons funèbres*, quoted in Colas, *Civil Society and Fanaticism*, p. 14.

отхвърлянето на фанатизма е било все още аргумент за ограничаването на богословската аргументация като такава до една вътрешна или частна сфера.

При преминаването ни към създаването на либералния социален ред обаче можем да забележим две движения в значението на фанатизма. Първо, фанатизмът започва да се употребява за означаване не на ерес, а по-скоро на нетърпимост към доктринално различие. Понеже се използва за обозначаване на конкуриращи се християнски секти, фанатиците са лъжепророци, което показва вярата в истинните пророци. С идването на либералната мисъл обаче „фанатик" започва да обозначава онзи, който отказва да премахне подобни съждения от публичната сфера.[18] Джон Лок е важна фигура в опозицията между толерантност и фанатизъм. Лок е инструментален в установяването на стриктно разделяне между истинната религия, която принадлежи на частната съвест на индивида, и принудителната власт на магистрата, която принадлежи на притежанието на външни блага. Кореспондираща с дистинкцията частно/публично е дистинкцията на мнение и разумно съждение; толерантността се основава именно върху границите на човешкото разбиране на въпросите на религията. Магистратът няма работа да се намесва в начина на Богопочитанието, при положение че то не влияе на взаимоотношението ми с владетеля или с моя ближен. Магистратът има право да се намесва в изразяването на религиозно мнение, ако то заплашва обществения ред; магистратът може да отвърне със сила, когато „люде се събират помежду си в групи на различие от обществото", особено по въпросите на религията, защото „връзките на религията са по-здрави и притезанията на съвестта са по-непосредствени и склонни да привличат партизани и затова повече следва да бъдат подозирани и по-внимателно наблюдавани"[19]. Макар нецивилизованите страсти да може да се посрещат със сила, Лок е застъпник за толерирането на „фанатиците", в числото на които той включва протестантските секти, произхождащи от Англиканската църква, независимо от желанието им да осъществят визията си за Царството Божие на земята, защото те могат лесно да бъдат разделени и победени от държавата. „Защото макар фанатиците, взети заедно, да са многобройни и може би повече от сърдечните приятели на държавната религия, ала все пак са раздробени на различни партии помежду си… Люде следователно, които са тъй разпокъсани на различни групи, се подсигуряват най-добре с толериране", защото преследването ще ги тласне към обединение.[20] „Папистите", от друга страна, не бива да се толерират, защото те са верни на „чужд и враждебен Владетел".[21]

Второто отместване в значението на фанатизма при навлизането ни в Просвещението е противопоставянето на фанатизма като страст на действията на разума. За Имануел Кант например фанатизмът има склонност (както при Лок) да нарушава същинските граници на разума. Както пише Кант в своята *Критика на практическия разум*: „фанатизмът в най-общ смисъл е нарочно прекрачване на границите на човешкия разум"[22]. Също както при по-ранната му богословска

[18] Colas, *Civil Society and Fanaticism*, pp. 8–20.

[19] John Locke, *Essay Concerning Toleration and Other Writings on Law and Politics, 1667–1683*, J. R. Milton and Philip Milton, eds., (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 285.

[20] *Ibid*., p. 298.

[21] *Ibid*., p. 292.

[22] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck, (New York, NY: Macmillan, 1956), p. 88.

употреба, фанатизмът се свързва с визията и халюцинацията. В своята *Критика на способността за съждение* Кант определя фанатизма като „*заблудата да искаш да* ВИДИШ *нещо отвъд всички граници на сетивността*, т.е. да мечтаеш съгласно принципи (безумие с разум)"[23]. Според Кант – за разлика от Меланхтон например – всяко пророчество, което не е било доведено вътре в границите само на разума, е подозрително.

Установяването на тези точни граници е, разбира се, не просто философски, а политически проект. Идентифицирането на фанатизма с една антирационална патология се съпровожда от визията за политическия ред, за който фанатикът представлява заплаха и на който е алтер его. За Кант политическата общност не може да се основава на някакъв вид визия, която не е съобщима на другите според стандартите на публичния разум. Опитът да се доведе религията вътре в границите само на разума се съпровожда от настояването на Кант, че за да бъде мислена една идея, тя трябва да бъде мислена заедно с другите. Като мисли отвъд границите на разума, фанатизмът би могъл да донесе единствено своеобразно беззаконие. Както коментира Алберто Тоскано: „При Кант отново се появява защитата на властта, която срещаме у Лутер: отричането на всяко право на бунт и политическото изискване за уважаване на властта, законите и представителните институции. Това се обяснява не само с присъщата на Кант предпазливост, но и чрез едно от възможните му определения на фанатизма като объркване на регулаторната идея (републиката например) с конституентния план, който може да бъде утвърждаван материално и субективно"[24]. Във времето, последващо Френската революция, Кант прави внимателно различение между ентусиазъм и фанатизъм. Той прегръща ентусиазма, отприщен от Френската революция, разбиран като страст към един универсализиращ регулаторен идеал. Ентусиазмът за Кант не представлява някакъв интензитет на страст или емоция, а естетически ценим афект към сюблимното в историята. Ентусиазмът на Френската революция показва, че човечеството е тласкано от собственото си усъвършенстване към установяването на републиканския идеал. Ентусиазмът е бил движение на естетическо съждение у *наблюдателя* на Революцията, но Кант прави разлика между ентусиазма и фанатизма на *sans-culotte*, който погрешно се опитва да постигне идеала непосредствено тук и сега.[25]

Както става ясно от примера на Френската революция, за Кант фанатизмът не е непременно религиозен, макар често да е такъв. Кант различава религиозния фанатизъм от по-общия морален фанатизъм, който представлява тенденцията да се препоръчва морално действие на основание на предполагаема чистота на волята, а не въз основа само на дълга. Моралният фанатизъм престъпва чистия практически разум, забраняващ полагането на субективните основания за дълга в нещо друго освен закона.[26] Сред фигурите на Просвещението именно при Вол-

[23] Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar, (Indianapolis, IN: Hackett, 1987), p. 135.

[24] Alberto Toscano, "Fanaticism: A Brief History of the Concept," *Reset*, Vol.97 (2006), trans. Anna Wolf, публикувано в http://www.eurozine.com/articles/2006-12-07-toscano-en.html.

[25] *Ibid*. Also Colas, *Civil Society and Fanaticism*, pp. 264–266.

[26] Kant, *Critique of Practical Reason*, pp. 87–88. Кант нарича подобни подбуди „патологични", защото се основават на съчувствие или любов към себе си, а не на закона.

тер значенията на термините „фанатизъм" и „религия" съвпадат в най-голяма степен и следователно най-много се доближават до съвременните употреби на обвинението в религиозен фанатизъм.

Статията за „фанатизма" във Философския речник на Волтер започва така: „Фанатизмът спрямо суеверието е това, което е делириумът спрямо треската и яростта спрямо гнева"[27]. Суеверието, на свой ред, е определено в изключително религиозен план. „Почти всичко, което стига отвъд почитанието на едно върховно Същество и подчиняването на сърцето на неговите вечни повели, е суеверие."[28] За суеверието се казва, че е ендемично у паганизма, иудаизма и християнството, но различните секти не могат да се съгласят помежду си как да го определят. „И така става ясно, че онова, което е фундаментално за религията на една секта, минава за суеверие за друга."[29] „Умственото заболяване" на суеверието е най-слабо в сектите с най-малко религиозни обреди. И „колкото по-малко са суеверията, толкова по-малко е фанатизмът; а колкото е по-малко фанатизмът, толкова по-малко са бедствията"[30].

Волтер описва фанатизма като някакво острастено състояние на лудост, което ни приучва на разум. Разумът наистина е единствената надежда за изцеление; в противовес – „религията, бидейки далеч не здравословна храна за възпалените умове, се превръща в отрова в тях".[31] Също като Кант Волтер различава ентусиазма от фанатизма, но той очертава по-тънка граница. Ентусиазмът е състояние на „страстна афектираност",[32] което той оприличава на болест и на пиянство. „Ентусиазмът е също като виното; то може да предизвика така силно вълнение в кръвоносните съдове и бурни вибрации на нервите, че разумът бива напълно отхвърлен от него."[33] Той обаче може също така да бъде укротен от разума, както това става при поетите. Религиозният ентусиазъм, от друга страна, често е нелечим и води до фанатизъм.[34] Всичко, което фанатизмът прибавя към ентусиазма, е насилното действие: „Онзи, който е посетен от екстази и визии, който взима сънища за реалност и собствените си фантазии за пророчества, е ентусиаст; онзи, който подкрепя своята лудост с убийство, е фанатик"[35].

Очевидно е, че Волтер противопоставя фанатизма не на истинното пророчество, а на търпимостта към всички мнения, дори и погрешните. Всички „онези, които вековете на фанатизма са направили могъщи, ненавиждат толерантността" и наемат фанатици, за да ѝ се противопоставят.[36] Толерантността обаче е единственият лек за постоянните разногласия и раздори, продуцирани от религията.

---

[27] Voltaire, *Philosophical Dictionary*, trans. Peter Gay, (New York, NY: Harcourt, Brace, &World, 1962), p. 267.

[28] *Ibid*., p. 473.

[29] *Ibid*., p. 476. Волтер казва, че „В света има само една религия, която никога не е била опетнена от фанатизъм – тази на учените китайски мъже"; *ibid*., p. 269.

[30] *Ibid*., p. 478.

[31] *Ibid*., p. 268.

[32] *Ibid*., p. 251.

[33] *Ibid*., p. 252.

[34] *Ibid*.

[35] *Ibid*., p. 267.

[36] *Ibid*., p. 487.

Всъщност в държавата трябва да се окуражава възможно най-голямо религиозно разнообразие: „ако във вашата държава има две религии, те ще си прережат една на друга гърлата; ако има тридесет – ще живеят в мир. Погледнете Великия турчин: той управлява перси, индуси, и гърци, несториани, римски християни. Онзи, който пръв предизвика смут, бива набит на кол и всичко е мирно"[37].

Както става ясно от последното изречение, противопоставянето на религиозния фанатизъм при Волтер се съпровожда от възторжената идея за ефикасността на държавната принуда. Макар Волтер често да се цели в религията, той грижливо различава „държавната религия" от „богословската религия". Първата определя като официална класа от служители на религията – под зоркото око на служителите на държавата – която поддържа един постоянен публичен култ, установен от закона, и учи людете на висок морал. „Държавната религия никога не може да предизвика смут. Това обаче не важи за богословската религия; тя е източник на всички представими безразсъдства и смутове; тя е майката на фанатизма и гражданския раздор; тя е враг на човечеството."[38] Макар Волтер да не определя директно „богословската религия", предполага се, че това е тази религия, която се опитва да „удави света в кръв заради някакви неразбираеми софизми"[39]. Насилието е резултат на караници за неразбираеми доктринални дистинкции, чието окончателно разрешение лежи отвъд постижимото от разума. Държавната религия може да не е обезателно по-истинна от богословската религия според мисленето на Волтер, но върши по-добра работа, като запазва реда, предпочитайки благопристойния публичен ритуал и морал пред доктринални педантизъм. За Волтер разрешението на проблема с религиозното насилие е в подчиняването на Църквата на надзора на държавата и службата на гражданския ред. Според него абсолютистката монархия на Луи XIV е сложила край на религиозните войни и е възвестила Просвещението.[40]

Най-обстойното разглеждане на фанатизма при Волтер може да се открие в пиесата му *Фанатизмът или Махомет, Пророкът*, която описва Мохамед като някакъв „груб, недодялан камилар"[41], който заявява: „няма да имам нищо общо с хора, които са достатъчно храбри да мислят сами или да гледат със собствените си очи!"[42]. Зопир, управителят на Мека, обвинява Мохамед: „чрез кръвопролитие и терор ти искаш да накараш човечеството да мисли като теб!" и Мохамед не го отрича. Той вербува Сеид да убие Зопир, като му казва, че това е Божия воля. Сеид се колебае, изповядвайки себе си като „жертва на буря от страсти",

[37] *Ibid*., p. 485.

[38] *Ibid*., p. 448. Примерът за „богословска религия", който той дава, за да покаже в противовес трезвостта на държавната религия, е един причудлив разказ за две групи хора, които отиват при Далай Лама, за да разреши той спора помежду им за божествеността на Фо (Буда). Далай Лама дава на всеки от тях собствените си изпражнения, на които двете групи отдават почитание, но когато Ламата решава спора в полза на едната група, те започват да се „избиват и унищожават и тровят един друг". Далай Лама се смее и продължава да връчва съдържанието на тоалетната си на благодарните последователи; *ibid*.

[39] *Ibid*., p. 445.

[40] Voltaire, *The Age of Louis XIV*, trans. Martyn P. Pollack, (London: J. M. Dent, 1961), pp. 394–415; вж. също pp. 1–19.

[41] Voltaire, *Mahomet the Prophet, or Fanaticism*, trans. Robert L. Myers, (New York, NY: Frederick Ungar Publishing, 1964), p. 11.

[42] *Ibid*., p. 35.

и заявява: „Колко ужасна и могъща е религията!”[43]. В края обаче той е убеден от Мохамед и забива нож в Зопир, за да открие вече твърде късно, че той е неговият баща – факт, известен на Мохамед през цялото време.

В пиесата Мохамед е по-скоро циник, отколкото фанатик; фанатизмът изглежда да е за доверчивата тълпа, която има нужда да се подчинява. Както казва за нея Мохамед: „Нужна им е измамата. Верен или погрешен, моят култ им е нужен… Моята вяра твори герои”[44]. Иронично наистина, но цинизмът на Мохамед не е много далеч от този на самия Волтер. Волтер е искал да толерира и дори окуражава организираната религия, стига тя да поддържа ред сред масите. Както пише на Фридрих Велики: „Ваше Величество ще направи вечна услуга на човешката раса, изкоренявайки това позорно суеверие [християнството]. Не говоря за тълпата, която не си струва да бъде просветлявана и която е годна само за робство – говоря за онези от добър произход, за искащите да мислят”[45]. Заклеймяването на фанатизма при Волтер е неразделно от насърчаването на държавната религия с цел поддържане на гражданския ред.

Видяхме как понятието за фанатизъм – от възникването си през XVI век – преминава от обвинение срещу еретиците към обвинение в нетърпимост и от обвинение във фалшиво пророчество и вяра към обвинение в една ирационална и склонна към насилие страст. В течение на описаната миграция „фанатизмът” започва да се свързва тясно с „религията”, до такава степен, че днес вече добавянето на определение като „религиозен” към „фанатизъм” е станало почти излишно. При тези миграции единственото, което не се променя, е фактът, че дискурсът по повод на фанатизма бива последователно използван в служба на правомощията на властта на гражданските власти. Изобретяването на религията и религиозния фанатизъм не представлява просто един философски или богословски проект, а е политически проект. Създаването на модерната държава и управлението на областта на публичния разум, изглежда, изисква създаването на тяхно собствено ирационално алтер его.

III. Фанатизмът в XXI век

Понякога се казва, че Волтер всъщност се цели в Църквата, а не в исляма, но едва ли е просто съвпадение, че просветеният западен свят продължава да се самоопределя спрямо ислямския свят. Митът за религиозното насилие продължава да укрепва дихотомията между – по думите на Самюъл Хънтингтън – „Запада и останалите”.[46]

---

[43] *Ibid*., p. 46.

[44] *Ibid*., p. 23.

[45] Voltaire, quoted in S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester: Manchester University Press, 2003), p. 40. Както изтъква S. J. Barnett, през Просвещението „почти всички онези радикални в религията или в политиката признават също и виталната роля на Църквата за запазването на даденото status quo. Следователно Волтер, известен като деист, е можел да се бунтува срещу всяка организирана религия и все пак той също така настоява, че религиозното съблюдаване трябва да се толерира и дори подкрепя сред масите. Трябва обаче да се толерира не поради неговата стойност като легитимно богопочитание, а като подкрепа в поддържането на социалната стабилност, включително поддръжката на социалния и икономическия статус на самите философи, които в повечето случаи произхождат от заможните класи”; *ibid*., p. 17.

[46] Samuel Huntington, ”If Not Civilizations, What?,” *Foreign Affairs*, Vol. 72 (November/December 1993), p. 192.

Както изтъква Джон Еспозито, самата употреба на западния термин „религия" за описване на исляма непосредствено белязва исляма като противоестествена религия, защото не съответства на западната идея за религията като въпрос на лична вяра, по същество отделена от политиката.[47] Западната представа за религията е – от секуларна гледна точка – просто част от състоянието на нещата. За ислямските общества се предполага, че са особено склонни към фанатизъм и насилие, защото още не са се научили да отделят религията, която е по същество нестабилна и взривоопасна, от политиката. Митът за религиозното насилие е един вид ориентализъм, който противопоставя западния разум на ирационалния помрачен незападен свят. Противопоставянето на религията на публичния разум предполага съществено превъзходство на нашата политическа система спрямо техните.

Основната опасност при тази опозиция е в това, че тя се употребява, за да се оправдае насилие срещу подобни ирационални Други. Религиозното насилие е фанатично и ирационално; секуларното насилие е рационално и миролюбиво. От време на време трябва с прискърбие да ги бомбардираме за по-висока рационалност, както понастоящем правим в Ирак и Афганистан. Логиката на тази позиция е артикулирана с ободряваща яснота от новия атеист Сам Харис – рационалист с особено презрение към исляма: „Има други идеологии, с които да се зачеркнат последните остатъци от разумност в обществения дискурс, но ислямът несъмнено е една от най-добрите, с които разполагаме"[48]. Според Харис с подобни хора няма полза от дискусионни опити. С тях трябва да се справим със сила.

> Някои положения са така опасни, че може да се окаже дори етично да се убиват хора заради това, че вярват в тях… Някои религиозни вярвания поставят своите последователи отвъд досега на всяко мирно средство за убеждаване, като едновременно ги вдъхновяват да извършват действия на изключително насилие срещу другите. Всъщност с някои хора въобще не може да се разговаря. Ако не може да бъдат уловени – а това често е така – инак толерантните люде може и да бъдат оправдани за тяхното убиване при самозащита. Това именно се опита да направи САЩ в Афганистан, това е, което ние и другите западни сили трябва да опитат да направят на дори по-висока цена за нас самите и невинните там, навсякъде в мюсюлманския свят. Ние продължаваме да проливаме кръв в тази – в крайна сметка – война на идеите.[49]

Харис е особено рязък, но съвсем не е маргинален в мнението си. Неговата книга има ентусиазмични почитатели сред академични суперзвезди като Алан Дершович, Ричард Докинс и Питър Сингър. Ако не желаем това кръвопролитие да продължи обаче, ще направим добре да видим, че Харис и другите като него, независимо от това, което заявяват, не са истинският глас на разума, а гласът

[47] John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, third edition, (New York, NY: Oxford University Press, 1999), p. 258.

[48] *Ibid*., p. 136. Харис се отнася към мюсюлманите като към по същество изостанали хора, вкопчили се в една отминала епоха: „Всеки систематичен подход към етиката или към разбиране на необходимите основания на едно гражданско общество би сварил много мюсюлмани дълбоко потопени в неистовото варварство на четиринадесети век; *ibid*., p. 145.

[49] Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York, NY: W. W. Norton & Company, 2004), pp. 52–53.

на особено жизнения западен шовинизъм. Западните представи за религиозните фанатици са – по думите на Роксан Юбън „врагът в огледалото", конструкции, които могат да ни кажат повече за собствените ни страхове и безразсъдни фанатизми.[50] Необходимо е да видим, че противопоставянето на религия и публичен разум не е просто положението на нещата, а обусловена модерна западна конструкция, която оторизира и извинява определени видове западни патологии. Тогава едва ще можем вероятно да видим, че няма никакво съществено различие между насилието заради божество и насилието заради секуларната нация-държава, макар да сме склонни да заклеймяваме първото като „фанатизъм", а да почитаме второто като „патриотизъм".

Превод от английски: Слава Янакиева

[50] Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Марсел Конш (род. 1922 г.) е френски философ, професор по антична философия в Сорбоната. Дълго пренебрегван заради християнското и метафизично ядро на своето философско творчество (макар и да е смятан за наследник на Паскал и Монтен), днес книгите му се преиздават и четат с нарастващ интерес. Предложеният тук текст е от една от основополагащите му творби – *Философска ориентация* (*Orientation philosophique,* Mégare, 1974, p. 54-69).

Марсел Конш

ЧОВЕШКОТО СЪЩЕСТВУВАНЕ И ВИНОВНОСТТА

I

Християнинът трябва да живее така, все едно че Христос агонизира на три крачки от него, както и всеки от нас би трябвало да усеща, преценява и действа, все едно че най-страшното човешко страдание е винаги пред очите му. Но ако във всеки миг сме подвластни на присъствието на най-черните деяния в света и винаги търсим да открием в сърцето си отговор, съответен на крайния ужас, то всички нишки, удържащи ни в този живот, ще се скъсат, а нашето същество ще се сломи от болка. Съществуването не е възможно другояче освен чрез безчувствие: за да живееш, трябва – поне в някаква степен – да си лишен от сърце; в резултат на което всеки от нас е изначално виновен.

Да предположим, че другият страда съвсем близо до нас, а пък ние не можем да сторим нищо за него. Това безсилие оправдава ли пренасочването на мислите ни към други занимания? Не, не бива да го оставяме сам в скръбта и трябва да страдаме заедно с него, сиреч да удвоим неговата болка с нашата болка, да насложим болка върху болката. Някои ще кажат, че това само увеличава броя на страданията по света, тъй като морално изискване е човешката болка да намалява, докато болката, предизвикана при вида на болката, само я увеличава (би трябвало да си спомним този закон за страданията, за да дефинираме моралния прогрес). Защото, ако по същество е добре да страдаш за другия (и да страдаш все по-малко за себе си и все повече за другия), то е лошо, когато болката на другия си остава, макар ти да си съпричастен с нея. А именно това се случва: винаги има много мъки в света (масата на злото не намалява, а само се премества и е достатъчно едно дете да агонизира, за да се препълни чашата на страданието), но тъй като често остават далеч от погледа ни, те не ни влияят особено и престават да изпълват сърцето ни (дотолкова нашето въображение,

насочвано от потребността на личните ни интереси, е ориентирано към бъдещето и към живота).

Иначе какво би станало? Във всеки момент някъде хора страдат от глад, болест, мъчения, отчаяние, а ние го предполагаме или го знаем. И ако тяхната болка, ако скандалът от унищожението на човешкото в човека (и в детето!) предизвикваха у нас пропорционална болка и ужас, ако реагирахме на отделните случаи (представителни, *a fortiori*[1], за всички останали), и то по съответен начин, нямаше ли да бъдем тогава смазани от болката, и то до смърт, нямаше ли да поискаме да умрем или пък да се лишим от разсъдъка си? Трябваше да стигнем дотук, инак всеки друг отговор би бил недостатъчен. Да обичаш означава да разделиш нечия съдба докрай. Майките, виждайки детето си да умира, искат да го „последват" (и често остават живи само от чувство за дълг). Излиза, че любовта на майката е по-особен вид любов, самата същност на любовта. И ако бихме били способни на чиста и проста любов към всички същества, то тогава единствено правилният ни отговор в присъствието на абсолютното зло би била само смъртната болка. Щом другите страдат и умират, ние нямаме право да изпитваме радост от живота. Мнозина са го изпитвали: Мари Берг се упреква, че е избягала от Варшавското гето, други пък са предпочели да не бъдат изобщо спасени.[2] Поради факта, че живеем (по-точно, че съществуваме), ние сме виновни спрямо онези, чиято болка загърбваме с нашето съществуване. Съществуването, както и изначалната участ предполагат престъпно забвение.

Ала чия е вината, ако забравата е част от структурата на самото съществуване, ако ние не можем да сторим друго, освен да забравяме? За съществуването е свойствено да съдържа откритост, зов и готовност към другия, винаги другия, към постоянно възобновяващата се новост; всичко това паралелно на откъснатостта, отдръпването и загърбването, сиреч преди то да се бронира в забравата: забравата, която го прави възможно и закриля неговата готовност. Такава е времевата структура на съществуването, която всяко „сега" явява и разкрива, замествайки предишното; „Загърбването на" е също толкова естествено, колкото и даряването на другия, двете неща съвпадат. Човекът е обречен да живее от близост в близост, срещу това нищо не може да се направи. Нещо повече, съществуването е винаги нечие съществуване, то е немислимо без някой „аз", който във всеки миг е ключ към нещата, сковавайки ги в рамките на някаква перспектива; „азът" неизбежно кара всички неща да „гледат" към него и подчинява света, всичкото: сиреч той е несправедлив „сам по себе си" сякаш по рождение.[3]

Ала един „аз" никога не се ражда веднъж завинаги: той се самообновява, изхождайки от самия себе си. Ако е несправедлив, то е защото се намесва в обстоятелства, в които не може да не бъде намесен. Следователно неговата грешка

---

1 В още по-голяма степен (лат.). Б.пр.

2 *Journal de Mary Berg*, Paris, Albin Michel, 1947, pp. 243, 263-264. Б.а.

3 Срв. Паскал, *Мисли*, фрагмент 455: „Азът" е несправедлив сам по себе си, защото се превръща в център на всичко". Виж българското издание, София, Наука и изкуство, 1987, с. 204, превод Лилия и Анна Сталеви. Б.пр.

е, че *се повтаря* в съществуването, че се удържа там чрез едно постоянно възобновено решение. Човекът може да вярва или сам себе си да убеждава, че животът е товар, бреме, което той понася; ала всъщност не той го понася, а си го дава, защото всеки човек съществува с удоволствие. Отстъпвайки пред безграничната способност на отрицанието, съдържащо се в него, човекът се увива в пашкула на убежденията си (и на познатите думи), за да направи възможен собствения си живот; и оказва огромна съпротива на всичко, което би могло да го отдалечи от него. Съществуването е като свит юмрук – задържан свит поради съзнателно взето решение. Ако ръката се отвори, ако душата можеше абсолютно да се охлаби, в самите нас не би останало място за „нас". Ние нямаше да сме обособена личност, а щяхме да се обособяваме постоянно. Ала всеки от нас благоразумно се ограничава, отстъпва пред изкушението на безграничността – безграничен отказ, безгранично съчувствие, безгранична любов. Сковаващото действие на оличностяването ни пречи да се отдаваме (без реализъм!) на безкрайни изисквания и ни вкарва в обвивката на всекидневното, където и другите съответно се затварят (всеки е тъмничар на всички и всички – на всеки). Нашата безучастност към онова, което уж не искаме никога да изпуснем от поглед, тъй като ни се струва единствено важно, ако все пак сме справедливи, нашата прибързаност да преодолеем чрез въображението си *защитната* дистанция, са само обратната страна на решението ни да съществуваме, решение, чрез което всеки се затваря и се заключва в себе си. Ние се извръщаме *от*, защото се обръщаме *към*, а нашето „не" е само опакото на нашето „да"; вината ни е, че непрекъснато казваме „да" на себе си, че отказваме да не бъдем, че предпочитаме битието пред небитието (или пък вината ни е в липсата на сърце, ако под „сърце" се разбира онова, което ни поставя в Паскаловия ред на милосърдието).

Невъзможно е съществуването постоянно да се преизпълва (както би трябвало) с жалбите на хората, невъзможно е да се живее, без да не се живее *злото*: всяко съществуване е виновно, то покрива същностна вина. Несъмнено мнозина хора *знаят*, ала знанието е нищо, ако сърцето е забравило, ако паметта и въображението на сърцето не го подтикват да *вижда* и *чува*. А сърцето забравя вследствие на един неумолим закон: привичката, неконтролирана от никаква воля, неотклонно го прави страхливо и глухо и то малко по малко се оказва неспособно да си върне чистотата на изначалния ужас; *виковете* си пробиват път до него през километри вата. Ако бе иначе, мисълта и действието постоянно биха се натъквали на препятствия и биха били невъзможни (безрезултатни във всяка област, без известна студенина), а съществуването щеше да бъде само ступор, болезнен екстаз.

Без съмнение трябва да се прави разлика между хората в зависимост от поведението им пред нищетата в света. Едни оценяват мащаба ѝ, като по този начин откриват мярата на всички неща; от тук насетне тяхната мисъл и действие максимално се ръководят от направеното от тях откритие; или, поне като минимум, те знаят, че така трябва да бъде, те живеят в близост до същностното и следователно са реални. Други, за които (тук доста грубо окарикатуряваме) животът се свежда до лично случилото им се, пък са напълно безучастни към

всичко, което би придало на живота им универсален смисъл, сиреч към същностното; те в пълния смисъл на думата са *нереални* (не са истински хора). И единственият начин да ги видим наистина, е като различим в тях привидностите. И все пак да се върнем към първите. Мисълта за гладуващите деца, чиито очи умоляват, не парализира ръката, държаща вилицата, а грижата за онези, които никой не учи да четат, не им пречи да пият от „гръцкия източник". Те също са изтъкани от виновност.

Трябва ли тогава да откажем да се храним, да четем и да се заемем с бичуване, с унижение на духа и плътта? Трябва ли непрестанно да се наказваме, защото живеем? А и няма как да не се боим, че подобни лишения, умъртвления и желание за самоунищожение и самопрезрение могат да произтичат и от свръхнадценяването на самите нас, от преобърната горделивост. Нещо повече, нима търсенето на нещастие, защото има нещастници, означава, че страдаш *заради* тяхното нещастие, тоест, че го споделяш? Трябва да страдаш *заедно с тях,* но да търсиш *страдание* е безполезно. Всяка воля за страдание е скрито порочна и лъжлива. Страданието губи ценност, ако го търсят, а любителите на страдания постигат целта си, защото те вече не страдат от страданието на другия, а от собствените си вериги (нали важното е какво им се случва!). Също толкова безполезно е да се стремиш да умреш, защото умирането от скръб е ценност; тъй като не е ценност да търсиш смъртта, когато си проумял това. В първия случай ние мислим само за другите и онова, което ги унищожава, разрушава и нас; във втория случай очите ни са обърнати единствено към самите нас.

И тъй, опитът ни да намалим или отстраним екзистенциалната виновност изглежда напразен. Става дума за виновност по-дълбока, отколкото всеки акт на волята, предхождаща всяко отделно решение и непобедима, подобно на човешкия „аз". Това, че не можем с волево решение да се освободим от нея, не ни прави невинни. Ние сме виновни, тъй като съществуваме, тъй като нашата закоравялост е само обратната страна на решението, чрез което се хвърляме в съществуването и се затваряме в границите на „самите нас". Всеки може да открие такива моменти, в които досега естественото става желано, когато безгрижието, заслеплението, невежеството, подразбиращи се от съществуването, се превръщат в отказ да виждаш, да се информираш, да вярваш, когато забравата става „желание да забравиш".[4] И тогава ясно просветва онова, което винаги сме били: ние чувстваме, че нашата виновност не се ограничава с моментите, когато душата проявява явна сдържаност дори пред най-яростния зов за милосърдие, тъй като би трябвало да се стигне до изначалната виновност, а пък тя, макар и да е наш далечен корен, все още ни принадлежи, все още си остава наша.

И тъй, има виновност, обвързана със самия факт на нашето съществуване, защото никой не може да живее повече от миг, без да не бъде виновен в от-връщането си (a-versio) от всички живи. Човек не може да стори нито стъпка, без

[4] Срв. A. Béguin, *Lettre du 6 juin 1946 sur la volonté d'oubli de l'horreur des camps de concentration nazis* (Писмо от 6 юни 1946 г. относно волята за забрава на ужаса от нацистките концентрационни лагери) (Nouvelles Épitres. 1945-1946). Б.а.

да не измени на брата си (ако всеки човек, намиращ се нейде в света, е негов брат), без да не измени на човека. Тъй че нека той се възприема като жива вина, нека се срамува от съществуването си.[5] Ако излезе, че животът или по-скоро съществуването му съдържа виновност, тогава той би могъл с други очи да погледне смъртта: не като скандал и абсурд, а като справедлива и заслужена и по този начин ще се примири със съдбата си (ако става дума за истинска смърт, за небитие, а не за мнима смърт, както в християнството). Ако връзката между (биологичния) живот и смъртта е обикновена, естествена връзка (между противоположности), то връзката между (човешкото) съществуване и смъртта е връзка по право, едната оправдава, допуска другата.

Мисълта за абсолютното зло, доколкото ни дава критерий, за да разграничим важното от неважното, може да послужи като Архимедова точка в съждението за всичко: за Бога, за света (тъй като тя ни заставя да загърбим спектакъла на всемира, който ни разсейва, прословутите големи събития, всичко, което подменя, за да се обърнем към *същностното*) и най-сетне за човека, все едно дали става дума за всеки един от нас, или за човека като такъв, чиято участ се разкрива като законно смъртна.

1961 г.

II

„Почтените хора" (според общото мнение) не вършат зло, а правят добро, *както подобава*. Самите те охотно признават, че не са „съвършени": извършвали са и все още извършват грешки; ала тези грешки им се струват случайни и е могло да бъдат избегнати: достатъчно е да не се „въвеждат в изкушение…". Другояче казано, те биха могли да избегнат грешката, живеейки, „най-общо", както преди, *тоест без да променят живота си*. Струва им се, че не живеят *злото* и идеята за някаква вина, явяваща се самата тъкан на тяхното съществуване, изобщо не им идва на ум. Възможно ли е да се смути присъщото на съвестта им спокойствие, да се твърди, че техният живот – нашият живот – от определена гледна точка има своята лоша страна, че има виновност, обвързана със самия факт на нашето съществуване? Изглежда, че да. Ала за да се избегне всяка двусмисленост, редно е най-напред да се разграничи виновността, обвързана със съществуването, от други форми на виновността на „почтения" човек: виновността на ѝмането, виновността в порядъка на деянието, виновността на въображението и желанието.

Има виновност на „ѝмането", защото човекът, наричан „почтен", не се бои да притежава, да трупа блага, без да е загрижен в повечето време да узнае дали тези блага не са точен еквивалент на блага, хиляди пъти по-потребни на другите. И тъй, той е виновен в ѝмането – когато другите нямат. Докато бедната вдовица от Евангелието, която Иисус дава за пример, пуска „цялата си прехрана,

[5] „Ние, избегналите ада на гетото, се срамуваме да се погледнем. Имахме ли право да се спасим?... Изчервявам се от срам при мисълта, че дишам чист въздух, докато нашите гинат, задушени с газ или пък изгорени живи от пламъците. Защо?" (*Journal de Mary Berg*, p.254).

що имаше" (Лук. 21:4). Възможно е „да се лишиш от всичко". Следователно виновността, обвързана с ѝмането, не е непреодолима.

Има виновност и в порядъка на деянието: „почтеният човек" е виновен, тъй като мисли само за близките си и за себе си, а не прави нищо или почти нищо за човечеството, *взето в неговата съвкупност* и възприемано като *тяло на страданието*.

„Моралните действия" са акциденции на неговия живот, чиято нишка те от време на време прекъсват, ала неговият живот не е Акт, единствено вдъхновен от грижата за съдбата на човешкия род. И все пак е вярно, че хора жертват своето благоденствие, личните си амбиции, кариера и дори живота си в една съмнителна битка, чийто залог е доброто и щастието на човека. Когато животът им се ръководи от Замисъл за служение на всички хора, когато са призвани от тази единствена задача, тогава те наистина правят онова, са което са били длъжни да сторят (и което се изисква от всички). Така изначалната виновност в порядъка на деянието, подобно на предходната, би могла да не съществува (ние я наричаме „изначална", защото сама по себе си не предполага никакво „злодеяние" и е напълно съвместима с „почтеността").

Има и виновност на въображението и желанието. Веднага се сещаме за един пасаж от св. Матей (5:28): „Аз пък ви казвам, че всеки, който поглежда на жена с пожелание, вече е прелюбодействувал с нея в сърцето си". Платон говори за разпътни желания, които даже у порядъчни хора се пробуждат по време на сън и по фантастичен начин се осъществяват в чудовищни съновидения (*Държавата*, IX, 571c). Ала любовта при християните и разумът при Платон (защото разпътните желания „биват ограничавани от законите при помощта на разума", пак там, 571b, превод Александър Милев) са принципи на очищението и на чистотата, така че виновността на въображението и желанието не трябва да се смята за неизбежна.

По друг начин стои въпросът с виновността на „битието", на който се спираме ние. Тя е не само възможна, но е реална, действителна във всеки човек и неразлъчна от съществуването, тя е непобедима. Защо сме виновни в битието – или в съществуването си (ако начинът, по който човек „е", е „съществуването")? Защото съществуването предполага, че ние постоянно загърбваме нещастието на другия, страданието на ближния, което винаги някъде е налично. Самото присъствие на другия, страдащ някъде в света, ни прави виновни. Не можем да пледираме, че сме в неведение, тъй като дори да не познаваме в детайли отделните страдания, все пак знаем, че ощетените са легион, което превръща човечеството в тяло от страдание (всеки е наясно, че страданието ще се повтори на концентрични кръгове около него и по цялата земна повърхност).

Не можем да пледираме и че сме безсилни. Безсилието, ако бъде потвърдено, може да извини вялостта, ненамесата и практическата безучастност – но не и безучастността на сърцето. Дори да не можем да сторим нищо, за да облекчим страданията на другия, тъй като нищо не може да се направи, оста-

ва възможността да споделим болката му (не трябва да се казва, че болката на съпричастността е безполезна: това би означавало, че съвестите, отвъд утилитарните отношения, са външни и безразлични една към друга, подобно на вещите). Освен това, когато другият страда пред очите ни, ние ясно усещаме, че практическото безсилие ни най-малко не оправдава безразличието на сърцето. С други думи, трябва да страдаме заедно със страдащия, тъй както християнинът (според Паскал) трябва непрестанно да съпреживява страданията на Разпнатия.[6]

Тъкмо това обаче сме безсилни да сторим и не го правим. Ние ни най-малко не желаем да мислим и не обичаме да говорим за нещастието на една голяма част от хората: духът на милосърдие на „почтените хора" не иска да знае почти нищо извън онова, което само му се набива в очите.[7] Има истинско бягство от милосърдието, застрашаващо нашето благоденствие, поне според разбиранията на волята (устремена към нашето собствено благо). В човека се крие някаква дълбока неприязън към милосърдието, страх и ненавист към него[8] – тъй като то тревожи, както тревожи и настоящото разсъждение. Милосърдието е жестоко и непоносимо за „стария човек"; а тържеството на милосърдието би означавало крушение на всички проекти, в които азът намира удовлетворение и чрез които бавно изтъкава самия себе си – сиреч унищожението на този аз, пълно опустошение, абсолютна вътрешна бедност. Всеки усеща, че ако милосърдието възтържествува в него, не би оцеляло нищо от онова, което е скъпо на сърцето му, от онова, което прави живота приятен, че биха се разпилели на вятъра най-хубавите му проекти (като се разкрие пълната им несъстоятелност, смехотворност, нищожество); с други думи – има риск всеки да се превърне в *разпнат* (тъй като във всеки миг страданията на човечеството ще го приковат на кръста). Ето защо у всеки човек има съпротива срещу настойчивото изискване за милосърдие. И то до такава степен, в каквато човек очаква земните и жизнени радости (онова, което е от „живота" според земната истина); той отказва противоположния призив – зова към милосърдие, а душата му става глуха, обвита в пашкула на хилядите оправдания (и ако можеше да се види в светлината на милосърдието, той би изглеждал лъжлив от начало до край – „лъжлив", доколкото е в състояние да „създава илюзия", неавтентична и без ценност).

Моралното съзнание е онова, което заставя човека да чуе, иска ли му се или не, зова за милосърдие (защото и да не поиска да го чуе, пак ще трябва да го чуе – ясно е какво се иска от него!). Може да се твърди обаче, че има истинско изтласкване на моралното съзнание – оттук и този дискомфорт, вътрешното безпокойство, дълбоката неудовлетвореност, недоволството от себе си, обвързани с повече или по-малко заглушеното чувство за виновност, с невъзможността за оправдание; и тази болезненост нараства у съвременния човек,

---

6 „Трябва да споделяме само страданията Му" (Паскал, *Мисли*, изд. Брюнсвиг, фрагмент 554, бълг. издание с.234. Срв. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, ed. de la Pleiade, t.II, p.304.

7 Sainte-Beuve, ibid., p. 249, note.

8 Нещо, което в практиката на покаяние и християнско благочестие води до „ненавист към себе си", както казва Масийон (*Проповед върху опасността от временното благополучие*). Срв. Massillon. Carême. 1746. 4 vol. T. II. p. 50. Срв.: „Следователно сме длъжни да ненавиждаме самите себе си, инак бихме били несправедливи...".

доколкото информационните средства правят развлечението на душата – това най-тайнствено *съждение на себе си за себе си* – още по-трудно за оправдание. Блажено е времето, когато вестниците и радиото не са съобщавали за онова, което се случва отвъд най-близките хълмове! Тогава времената не са били чак толкова тежки и в тишината и уединението на едно вечно спокойствие е могло да се познае щастието. Ала днес, когато викове се надигат отвсякъде, за да се живее, трябва постоянно да сдържаш сърцето си. „Не"-то, което човек противопоставя на зова за милосърдие, става прозрачно и човек се разкрива в доста в по-жестока и по-справедлива светлина. Вижда се по-добре колко струва, тоест какво той е (защото човекът *е* – и заслужава да бъде назован битие, в степента на това какво *струва*[9]).

Ала човекът, какъвто можем да си го представим днес, изхождайки от живото настояще, което носи името „днес", не отхвърля *по принцип* милосърдието, а се ограничава с отказа му на практика. Този отказ се слива с движението на самозатваряне в собствените стремежи, за да бъдеш „самият себе си". Милосърдието би означавало взрив на съществуването, обичайно затворено в единичността на „аза", а азът отказва да се отрече от себе си. Вината на всеки човек е, че се отделя от другите, в това, че схваща участта си като различна от тяхната (а бъдещето си – отделно от бъдещето на човешкия род), в това обособяване, което той непрестанно възобновява и на което вдъхва живот, упорствайки в своите проекти и връщайки се към тях всеки миг (всъщност тези проекти възникват в перспективата на *разделението*: вие от една страна, аз – от друга). Иначе казано, човекът не *вярва*, че е солидарен с другите, ето защо не страда за другите, както за себе си: болката на другите си е работа на другите (дори да изпитва жалост към тях). Той отделя съдбата си от съдбата на другите, смята за предвидливо и „разумно" да се грижи само за себе си (и за близките си, тоест за тези, които почти не отличава от себе си), като почти не мисли за другите, а още по-малко – за човешкия род. Дори да се притече на помощ на ближния си, действията му носят случаен, временен характер; плод на обстоятелствата, те не променят нищо във водещата линия на неговия живот. Тя си остава движена (дори ако така нареченият егоизъм, основаващ се на *целенасоченото* предпочитание към себе си, да е по-рядък, отколкото си мислим) от една чисто лична воля. И най-накрая, даже ако работи за щастието на всички, тоест на човешкия род, може ли да се каже, че в дълбините на своята воля той е свободен от всяка грижа за себе си?

Ще ни кажат: „Какво искате от мен? Не е ли естествено всеки да мисли за себе си? Да, естествено е, но милосърдието е противоестествено. Казваме „милосърдие", а не „съчувствие" или „жалост" (макар нашата отправна точка да е състраданието към другия). И в това е същественото различие. Жалостта ни най-малко не предполага съзнание за обща съдба. Аз възприемам индивида (думата „индивид" използвам тук, за да не изключвам животните) като достоен за жалост, доколкото е изоставен на себе си пред лицето на света и на неу-

[9] Един ден, докато се молела, св. Катерина Сиенска чула Иисус да ѝ казва: „Знай, че ти си тази, която не е, а Аз съм Този, Който е" (Sigrid Undset, *Catherine de Sienne*, trad. Metzger. Bruxelles, 1953. p. 53).

молимия ход на нещата, сиреч в състояние на изолация, на отделеност. Лишен от сила, гордост, без възможност да се бунтува и сам да си помогне, затънал в мълчалива липса на надежда или надяващ се въпреки всяка надежда, без друг хоризонт освен отчаянието, сам с него, той ми се струва по силата на несподелимата си болка сякаш отхвърлен от всичко. Страдащото дете, превърнало се в топчица от страдание, страда за себе си; страданието, което го изгаря, го пренася на безкрайно разстояние от всички останали и именно такова то ми се явява в мигове на жалост. Отвъд индивидуацията, която в този случай се оказва само привидност, фундаментална идентичност на всички живи същества, жалостта ми разкрива всяка от тях като различна от другите, затворена в глухата си, непроницаема субективност. Тогава разбирам какво означава „другият", аз се поставям „на мястото" на другите, представям си тяхната скръб, но ние си оставаме непреодолимо разделени. Аз страдам от болката на другия, но не усещам неговата болка като *моя* (нито за миг не забравям, че *той* е, който страда, докато аз съм пощаден от страданието); ала изобщо не вярвам, че другата съдба е и моя съдба.

Милосърдието превъзмогва разделението. То ме кара „да възлюбя ближния като себе си", сиреч *все едно* че съм аз, все едно че в него действам аз, все едно че разликата между него и мен не почива на никакви основания. Ала ближният не е просто някакъв човек, първият срещнат, онзи, с когото жизнената случайност е кръстосала пътищата ни. Такова тълкуване – което може да се нарече „дистрибутивно", не е достатъчно. Под „ближния" би трябвало да разбираме *съвкупност*та от хората, съществуващи в този свят, без нито едно изключение. А тогава милосърдието изисква всички хора да обвържат, да слеят съдбите си в една съдба и да откажат да се възприемат като отделни един от друг, все едно че могат да се спасят един без друг. То изисква болката на един да е болка на всички и цялото човечество да страда във всеки от своите членове като в живо тяло.

Ала животът в милосърдие е смърт за аза. И тъй, азът е естествен враг на милосърдието, защото той няма никакво желание да бъде освободен от самия себе си. Неговото „самолюбуване"[10] е прародителната му вина, тоест онова, чрез което той непрестанно се самопоражда. Да унищожи себе си във всемирния огън на милосърдието би означавало за него (поне така му изглежда) да погуби живота си, преди да го е проживял. Той не желае да умре, преди да бъде (в смисъла на битие), защото, ако не е *самият себе* си, то кой е тогава? Ако се откаже от проектите, с които иска да се *отличи* в света, кой ще го *признае*? Бог? Ала, съдейки по всичко, всеки е убеден, че нищо не може да го освободи от „ставането", тоест от изковаването на неговата единичност. „Ако не помисля за себе си, никой няма да помисли за това вместо мен, ако не направя живота си, той няма да се създаде от само себе си, ако не си създам лице, ще бъда без лице и ще съм нищо": такова е убеждението на съвременния човек, сиреч на човека такъв, какъвто ни се явява, може и трябва да ни се яви днес. Неприязънта към Бога е проникнала в него, той е научен да разчита само на себе си; движен от

[10] По израза на Жан Набер – J. Nabert, *Essai sur le mal*, P.U.F, 1955, p. 61; срв. p. 49. Б.а.

тайното убеждение, че трябва да създаде себе си сам[11], той поставя на първо място инициативата, решимостта, дейността; даже преди да знае какво иска, той има волята да иска. Затова и естественото му желание е да избягва всичко, което би могло да сломи в него силата на собствената му воля.

Дори азът да иска умре от само себе си, чрез собствените си сили, той не би могъл. Азът не може да се самоотстрани. Той непрекъснато се самоконституира като хоризонт за себе си, а неговият предел е винаги убягващ и възникващ. Как тогава да се анулира, сам да се откаже от себе си? Той не би искал да развърже тази връзка, каквато се явява за себе си, без да не поиска да я върже наново. Ето защо, дори с все сили да се опитва да се унищожи, той изниква наново. „Аз не съм и съм склонна да не бъда", казва смиреността.[12] Горделиво смирение! Защото „аз" е винаги последната дума: аз си връщам битието и аз си го отнемам, отнемайки си мен самия. Аз възкресявам „аза" си всеки път, когато решавам да угасне завинаги, аз мисля за него, за да не говоря за него[13], аз мисля за него, за да не го мисля. Аз съм за самия себе си една тъй близка светлина, че тя ме заслепява. И ако тя намалее или помръкне, тогава би имало място в мен и за истинска яснота. Аз не само бих бил по-добър, но и щях да виждам нещата, каквито са (тоест в истинската им светлина). Ала е безполезно за мен да се опитвам да се освободя от мен самия. Освобождението не може да дойде от мен. Аз не мога да бъда свободен, отделен: в най-добрия случай аз *се отделям*. Но вечната рефлексия, чрез която се свързвам със себе си, възпрепятства истинската чистота.

Така азът в мен ме поставя в невъзможност да сторя друго, освен да си присвоя милосърдието. Ала сетне няма вече милосърдие. Азът търси винаги своето тържество, а милосърдието и азът не могат заедно да възтържествуват. Ако азът тържествува в милосърдието, във факта на любовта, той превръща милосърдието в привидност. „Аз обичам": ако става дума за любов, какво търси тук „азът"? Ако обичам, в мен няма вече място за „аза". Тогава повече не бих казвал „аз" – не защото съм изгубил способността да го казвам, а защото вече не би имало място за „аз". „Аз обичам" е противоречиво изказване (майчината любов, която – при цялата си ограниченост в обекта – е съпричастна на Любовта, не мисли за себе си). Азът не може да обича. Ако истински обичам, не „азът" е този, който обича. Милосърдието е универсален огън, където различията изчезват. Да направиш нещо *свое*, означава да го унищожиш, да го отхвърлиш, защото, ако не

[11] И той е склонен следователно да дефинира свободата като „творческа свобода"... Нещо, което често правим самите ние: срв. „Човекът и неговите дела" в *Актовете на Деветия конгрес по философия на френски език*, 1957 г. Там П. Буржлен пише: „Една нова теология възниква дори от нихилизма, защото върху човека се пренасят божествени атрибути... Класическият образ на един абсолютно свободен Творец служи за дефинирането на един човек, вече без корени, който се нагърбва с участта си, а и с битието си". Честно казано, в дефиницията на човека самосъздател ние дори мислим по-малко за Бога, отколкото за твореца (човекът, творец на самия себе си), както и за гениалността. Ала в светлината на абсолютното зло, на изначалната виновност, и на идеала за една по-висша свобода, която би била свобода-в-милосърдие, „творчеството на себе си от себе си" (както казваше Бергсон) ни изглежда все по-често като самопоробване, а самосътворяването – като само-робство. Б.а.

[12] S. *Weil, La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard. p. 48. Б.а.

[13] Според Паскал, както е казано в *Логиката на Пор-Роаял* (трета част, глава XX, § 6), „един порядъчен човек трябва да избягва да нарича себе си „аз" и дори да си служи с думи като „аз" и „мен". Б.а.

заема цялото място у нас, то не заема никакво място.

Вината на човека е, че той се ангажира и се затваря непрестанно в субективното съществуване. Субективността го изолира от всичко: заради нея той поддържа връзка единствено със себе си. Всичко, което му се случва, му се случва чрез него самия, той е длъжен единствено на себе си и се конституира непрекъснато, без да има друг корен освен себе си, той е автор на себе си, причина за себе си. Ала да съществуваш така, все едно че си източник и начало на самия себе си и в някакво вечно завръщане към себе си, да си във всеки миг свободен от всичко, това означава да съществуваш *в „свободата"* (онова, което се нарича така, макар да може да е и неговата противоположност…). Аз съм „свободен от всичко": нещата нямат власт над мен – или имат власт над мен, но само чрез мен; ала винаги ме предхожда някакво първородно „не": едно „не", чрез което изначално аз съм прекъснал връзките между мен и останалите неща, по такъв начин, че няма връзка между мен и каквото и да било друго, ако аз *не вляза в отношение* с него, тоест в резултат на моите собствени действия. Аз непрестанно късам с всичко и съм изначално без връзка (тъй като връзките трябва непрекъснато да се възобновяват и подновяват). Свободата предполага разрив, чрез който светът и другите (и дори Бог) са отхвърлени далеч от нас, губят всяка непосредствена власт над нас, тоест могат да действат вече над нас само чрез нас. В този разрив и чрез него се поражда човекът – като аб-солютен (отделен) и без-краен (тъй като не е ограничен от нищо освен от себе си).

И така, възхождайки от единичното аз към условието за неговата възможност, ние стигаме до изначалния разрив, който дава раждането на свободата. Този разрив ни интересува в случая не толкова като разрив с „Битието", със света, с Бога, колкото като разрив с другите. Защото именно разривът с другите, неспирно възобновяващ се, конституира другите именно като *други*, съответно ни затваря в единичността на аза. И това изначално различие се повтаря във волята за различие, която удържа аза и го кара да изтласква всичко, застрашаващо да унищожи неговата единичност.

В този смисъл изначалният разрив безспорно се явява зло, защото е в основата на оспорването, на увъртането, на противопоставянето, пробуждащи се в човека, щом му се наложи да се противопостави на зова на милосърдието – този ужасяващ, непоносим за човека зов, свеждащ се до следното: „не само че имаш задължения, но *ти трябва* да отдадеш себе си, живота си, длъжен си да го сториш; и множеството задължения, които те затрупват, са само израз на същността на живота ти като *дълг*, така че можеш да бъдеш оправдан само ако принесеш в жертва самия себе си". Ала човекът не е способен на саможертва: дори и затова, че съзнава, че се жертва (че обмисля саможертвата си), и така чистотата на жертвата се нарушава, защото той *знае*, защото в дълбините на сърцето си той казва оправдаващото го „да"! Невероятно самолюбуване! Ако азът тържествува даже в своето разрушение, това разрушение е само привидност. Грехът остава, той е станал само по-прикрит, проникнал е в дълбочина.

Ако конститутивният разрив на свободата е зло, то свободата носи в себе

си злото като онова, което я прави възможна. Това означава, че свободата не е невинна, преди да бъде виновна, че тя не е неутрална или безучастна, преди да избере между доброто и злото, а вече виновна в основанието си, изначално. Свободата винаги е греховна, тя сякаш е създадена, за да съгреши (макар че, честно казано, тя не е била „създадена"); по такъв начин всичко, което ще е резултат от свободата, ще носи в себе си – по някакъв начин и неизличим печат – дирята на греха.

Ако изначалното зло е обвързано със свободата, значи то по никакъв начин не се съотнася с децата. Детето, което е отсам свободата, е невинно въпреки „провиненията" си, докато човекът е виновен същностно, въпреки своята „невинност" (в този случай, когато не може да бъде упрекнат за никаква *определена* вина). А „ставането-възрастен" предполага превръщането на един невинен във виновен – без всякаква определена вина, в резултат на вътрешна модификация на качеството на съществуването. Детето, пробуждащо се за свободата, влиза заедно с това в „света на вината".

Може да изглежда странно, че ние сякаш сме виновни, без, както се казва, да сме направили „нищо, за да бъдем такива", както не сме направили нищо и за да не бъдем такива – тъй като азът не може сам себе си да унищожи, както сърцето на човека не може само да претърпи промяна. Дали човекът е отговорен за изначалното зло, за злото на разрива, чрез който той се хвърля в субективното съществуване? Вярно е, че той не е могъл да се включи в тази битка доброволно, тъй като става дума за злосторство, без което не би имало воля. Човекът обаче е отговорен за това зло, което лежи в основата на него самия, защото злото не поражда човека, но човешкият аз на свой ред поема злото – а той го поема, когато става автор на самия себе си, тъй като в самия акт на „ставането човек", сиреч свободен и самотворчески, той скъсва с всичко онова, което не е той самият, и се отделя от него. Вярно е, че злото на разрива поражда човека, прави го във всеки миг на идването си в света, но ако има разрив, има и акт на скъсване и този акт е акт на човека или дори е самият човек. Така и злото не прониква в човека отвън. Ето защо това зло е грях. Грехът е движеща сила на човешкото съществуване. Без грях, поразен от милосърдието, човекът не би съществувал нито за миг (тъй като не би могъл да понесе кръстните мъки).

Човекът е едновременно автор и резултат от разрива, чрез който той скъсва непрестанно с всичко и по-специално с другите. Този разрив е негов акт, тоест човекът не може да живее, да приеме живот, загърбвайки другите, прогонвайки ги от себе си, от своята мисъл и от сърцето си. И човешкото нещастие не може постоянно да не го тревожи… Защото всеки и във всеки момент е виновен пред всички (пред всички, а не само пред страдащите, защото обръща гръб на всички хора, *без да прави разлика*). Има не само една „отговорност" – която обикновено се признава – но и всеобща и взаимна *виновност*.[14]

[14] Срв. у Макс Шелер: „според принципа на солидарност на всички нравствени същества (...) всеки е отговорен за нравствената ценност на другите и всички са отговорни за нравствената ценност на всеки" (*Scheler Max,* Nature et formes de la sympathie, trad. M. Lefebvre, Payot, 1950. p. 245).

И все пак тази виновност единява всички хора помежду им в неразривна връзка. Грехът или вината всъщност са най-личностното в човека. Грехът, чрез който човек съществува, му е абсолютно присъщ. Никой не може да му „отнеме това", без да го лиши от него самия. Оттук и всеки е обвързан с другите чрез най-съкровеното в себе си, чрез онова, което той е в самия себе си. Как да се мисли тази връзка? Вината на всеки може да се характеризира като *aversio hominis ab homine*[15]. Тоест всеки е същностно свързан с другите чрез самия акт на загърбването им. Неговата връзка с другите представлява едно цяло с неговото вечно движение на завръщане към самия себе си, каквото е актът на неговото съществуване. Чрез самия факт на битието за себе си той свързва себе си с другите, защото е „за себе си" едва когато изтласка другите. Така виновността бива свързана с актове, в които хората си обръщат гръб едни на други, защото самият факт на съществуването не осигурява неразривната връзка като такава, доколкото свързва отделните „аз" в онова, което е отделно.

Ала виновните не обичат някой да знае за тяхната виновност, нито да знае какви са. Взаимната виновност превръща всички хора в съучастници по укриването на тайната. Така между хората, помагащи си един на друг да забравят, да скриват, да не виждат, да премълчават… се установява мълчаливо съгласие, съмнително разбирателство. Ние ядем, а другите гладуват, ние живеем в охолство, а другите в нищета, ние имаме достъп до шедьоврите на културата, а другите не умеят да четат, ние сме „почтените", а другите са зли по силата на натрупалите се отчаяния: ето контрастите, чието осъзнаване би ни направило нетърпими в собствените ни очи. Ето защо ние оспорваме значението им (въвеждайки *наши* мерки – наши критерии за оценка – вместо единствената мяра, установена веднъж и завинаги, и то за всички, каквато е милосърдието). Или пък – такъв е всекидневният закон на живота – се правим, че те не съществуват: можем ли (например) „да си позволим" да забележим, че един или друг скъп продукт би могъл да се превърне в храна за дете от Африка или Азия, и то за седмица, месец или година (и че нещо – за тези, които нямат – не може да е „нещо скъпо)? Това би било „нетактично"… В този смисъл и отношенията между хората изглеждат обречени – поне в наше време и в нашите републики – те са встрани от реалността, в конвенционалното и илюзорното, а всеки участва по някакъв начин в пренебрегването на главното (от гледна точка на милосърдието, което единствено има значение).

И все пак отделният човек не е зъл: истината е, че през повечето време той изобщо не мисли за другите, за да им желае злото. Злодеят, напротив, мисли за другите, но за да ги ненавижда и да ги унищожи. Злобата е пълната антитеза на милосърдието. Ако отказът от милосърдие, вследствие на който всеки човек се чувства виновен, е недостатъчен, за да го направи „зъл", какво тогава има в злобата, отвъд този отказ? И чрез какво злобата може да бъде победена, и то по такъв начин, че човекът, колкото и да отхвърля милосърдието, да може да отхвърли и неговата противоположност?

[15] **Отпадане на човека от човека (лат.). По аналогия с *aversio hominis a Deo* – отпадането на човека от Бога, сиреч първородния грях. Б.пр.**

Нека отбележим като начало, че дори „който и да е човек" да не е зъл, то е само защото все още не е имал случай да стане такъв. В което няма съмнение: както всеки човек може да обезумее при определени обстоятелства, така и всеки човек може да стане зъл. Можем ли да го оспорим? Или най-малкото трябва да се съгласим, че никой не може, поне що се отнася до него самия, да е уверен в противното. Никой не знае дали не би станал жесток в невъобразими поне за сегашния момент обстоятелства (така всеки пребивава в съществена неяснота по този въпрос, който е от съществена важност). Можем само да подозираме, че у нас се крие някакво смътно, абсолютно и абсурдно негативно основание. За което има податки: почтеният човек не е избавен от изкушението да бъде зъл „за нищо" (даже ако сдържа мислите си, словата и своите деяния). Щом като тази тенденция да върши зло, да вреди без причина (тоест без друга причина освен от злорадство) не може да бъде победена, нито отстранена, щом като тя се подхваща и присвоява от една съучастническа воля, в резултат на това ние се сдобиваме със злодей. Как да си обясним тази естествена предразположеност към злостта (Паскал казва, че „съдържанието на човешкото сърце е порочно още от детството", фрагмент 446)?[16] Тук трябва да се върнем към изначалния акт на разрива, чрез който човекът неспирно обособява себе си от другия и си дава съществуване. По този начин той безкрайно убеждава себе си, че другият има *друга* съдба, той е уверен, че изгодата на другия не е негова собствена изгода. Оттук и „екзистенциалната ревност"[17], принуждаваща го да вижда в другия свой *съперник в съществуването*. Той във всичко се сравнява с другия, във всичко му съперничи: ако другият се унижава, на него му се струва, че се възвисява; ако пък той се издига, то другият му се струва още по-унизен. Как в такъв случай да се въздържиш от изкушението да снизиш, да унижиш, да отслабиш другите? Злодеят е неспособен на това. Тяхната сила, тяхното щастие, техният блясък – всичко това не му дава покой. Другите му пречат, той би искал те *да не са*. Обзет от екзистенциална ревност, тоест ревнив към съществуването на другите (този вид съществуване, който е недостъпен за него и е огледало на собствената му непълноценност), той се стреми да ги принизи, сломи и унищожи (ала по външен начин – не чрез мъчения – докато милосърдието унищожава човешкия аз отвътре; обаче мишена и в двата случая се явява самият аз и тази „гордост на живота", която го поддържа) и намира за себе си удоволствие в това унищожение. По такъв начин злостта се явява като възобновяване в плана на волята на този духовен разрив, който постоянно ни поражда в плана на битието. За да бъдеш зъл, достатъчно е следваш онова, което така и така е естествено движение – накратко, „да се подчиняваш на природата" (както са казвали в по-стари времена), да искаш да бъдеш онова, което си (като тенденция). Има вродена склонност към свобода, която е достатъчно да следваш, за да стигнеш бездната (и да затънеш в безчовечност).

Напротив, моралният опит е опит на противодействащото усилие, на уси-

[16] Виж Паскал, *Мисли*, бълг. издание, с. 201.

[17] Заимствам този термин от Петер Вуст: *(Wust P.* Incertitude et risque / Trad. Geneviève du Loup, Ed. De la Baconnière, Neuchatel, 1957, p. 124).

лието, насочено срещу себе си (тъй като „пристрастието" към свободата, която може да доведе до изблик на злодейства, не е изначално нещо друго освен „пристрастие" към себе си[18]), тоест да се направи място на другия, да забрани на аза да ни отделя от другите. Все едно че всеки човек е в безкраен дълг пред останалите, дълг, който никога не може да бъде погасен. Трябва ли тогава да се учудваме, че човекът е непрестанно преследван от задължения, които му поглъщат времето, час след час, без да му дават възможност да си поеме дъх? Разбира се, човекът може да отхвърли тези задължения, ала, първо, той никога не може да ги отхвърли изцяло (тъй като пълната – и постоянна – безчовечност е недостижим предел) и второ, колкото повече се отказва от тях, толкова повече престава да води човешки живот. Той става лекомислен, безгрижен, губи човешката си „тежест", престават да го „броят". Човек, колкото повече напредва по пътя си, толкова повече го пресрещат нови задължения: всекичасно се добавя задължение *за този час*. Всеки изпълнен дълг се сменя с нов: избавяш се от едно задължение, за да се нагърбиш с друго. Дългът никога не ни напуска. Той запълва цялото ни време, с други думи, времето не ни принадлежи. То всеки път ни се дава заради нещо, за изпълнението на някаква задача. (Но каква задача? Упоменаването на „дълга" не е достатъчно: трябва да знаем какво милосърдието изисква от нас във всеки час. Установяването на истинския „дълг на часа" е най-големият проблем). Часовете, отдадени на удоволствието, са откраднати и в това също се крие някаква радост – да я наречем „радостта от бягството" – някаква сила свидетелства, че милосърдието в нас сякаш живее на чужда земя. Невъзможно е да се изпълнят докрай задълженията ни, тъй като времето ги отнася със себе си. Само мъртвите са „квит". Не можеш да спреш да си длъжен, нито пък някой друг да облекчи бремето на задълженията ти. Задължението си остава винаги равно на себе си, винаги тук. Мисълта да го погасиш, като изпълниш дълга си, е почти равносилна на това да искаш да изтриеш една права линия точка по точка.

Източникът на този дълг следва да бъде търсен единствено в онова, което другите (или „обществото") наистина са ни дали, което е променлива и често незначителна величина, докато изначално дължимото е неизменно и безкрайно. Дължимото означава, че човек съществува само благодарение на чистата благодат, без всякакво право, незаслужено. Изначалният грях, както видяхме, се състои тъкмо в концентрирането върху себе си, което прави възможно да заявим „аз съм". Така поради самия факт, че сме, ние сме виновни. Човекът е битие, в което фактът на битието се съпровожда от вина (това е „съществуването"). Ето защо всеки смътно се догажда, че съществува незаконно, чрез кражба. Съществуването е сякаш винаги похитено: „ще открадна един час", казваме ние за времето, прекарано без грижи и дълг; ала винаги някаква част от нас си присвоява съществуването, вместо да го дари (инак не бихме били „ние"). Дългът тегне на човека, прави го нетърпелив; в дълбините си той си остава бунтар, непокорен; в душата си той постоянно се изплъзва, върви в разрез с дълга си, стреми

[18] **„... пристрастието към себе си е начало на всеки безпорядък...", казва Паскал (Брюнсвик 477, бълг. издание, с. 210).**

се да принадлежи само на себе си.[19] Нима в самия акт на съществуването не се съдържа ликуване, което човек скрива (и в някаква степен така скрива себе си)? И защо го скрива, ако не от срам, тъй като човекът се чувства виновен заради съществуването си, при това всецяло? Накратко, изначалният дълг на човека е равносилен на него самия; по такъв начин, че каквото и да прави, той никога не може да се избави от дълга си, както не може да се избави от себе си.

Избавлението все пак идва, ала отвън: това е смъртта, дългът се погасява със смъртта. В нея няма нищо от трагичността или абсурдността, които обичайно ѝ се приписват. Ако човекът е виновен по същността си, смъртта е заслужена, а ако тя е заслужена, значи не е трагична. Да обвиняваш човека в грях, който може да бъде заличен само от смъртта, означава да превърнеш смъртта в справедлива санкция за живота, сиреч да я сведеш до наказание. Смъртта престава да бъде неразбираема, тя не е нито трагична, нито абсурдна, тя е само заслужено наказание за живота. (И не намира ли неочаквана подкрепа нашата концепция за изначалната виновност във факта, че тя прави смъртта понятна и сякаш необходима – ала всичко това е вярно за смъртта на възрастните и не се отнася до смъртта на децата.)

Ето защо би трябвало да престанем да се скандализираме от факта, че смъртта удря, без да прави разлика между праведници и грешници, между добри и лоши, защото и едните, и другите със самия факт на съществуването си (сиреч на неизменното присвояване на съществуването си) *повтарят* изначалната виновност: така „добрите" с нищо не са по-добри от злите. Да бъде добър, да бъде праведен („Иисуса Христа, Праведника", казва св. Йоан: 1 Иоан. 2:1) човекът изначално е неспособен (той не е вкоренен в добротата). Тъй като колкото и „добър" да е, човекът не съумява да повярва, че *самият той* е разголен, осмян, заплашван, измъчван, отчаян, предаден в *другия*; той не носи в себе си, като неизменна част от *собствената си участ*, цялата мъка на света; в тайника на задните си мисли, той отделя своята съдба от съдбата на другите; той съвсем не е разпнат. Делението на добри и зли има смисъл на емпирично ниво, където множествеността на съзнанията е вече конституирана, а техният разкол е вече факт, тъй като хората могат да възприемат различно поведение спрямо този разкол; на нивото на първородния грях това деление изчезва: има само виновни, сиреч хора, взаимно отговорни за изначалния разрив, чрез който те действат и извършват разделението на душите, за което претендират, че е предначертано (докато именно те го извършват).

В крайна сметка хората са достатъчно възприемчиви към зова на милосърдието, за да изправят съждението си, тоест за да могат да съдят за всичко и за тях самите, изхождайки от милосърдието – единствената мяра, позволяваща да помогнат на другите, споделяйки с тях притежанията си и работейки за тяхното щастие, като дори ангажират целия си живот за благото и щастието на

[19] Янсений говори за „желанието да бъдеш независим, което е издълбано в дълбините на душата и спотаено в най-дълбокия тайник на волята, на която се нрави да бъде устремена само към себе си и да не бъде подчинена на другиго, дори и на Бог" (*Jansénius.* Discours de la réformation de l'homme intérieur , trad. Arnauld d'Antilly, 1659, p. 54-55).

всички хора; но и това е недостатъчно, за да станат *други*, за да стане така, че сърцето им да се промени в дълбочина. При цялата си „добра воля" те си остават на безмерна дистанция от Образеца – или по-скоро на непреодолимо, безкрайно разстояние от него[20]. Да, каквото и да правим, сърцето ни, подвластно на ценностите на този свят, се съпротивлява на милосърдието, остава си сякаш завързано на възел, който ние стягаме непрестанно (ние – за другите, а другите – за нас). Невъзможно е да се освободим сами, нашата свобода не ни освобождава или, ако искате, тя ни освобождава от всичко, ала ни привързва към самата себе си, бидейки едно само-поробване. Сила, чието основание да не е в самата нея – ето какво е нужно, за да може човек да развърже сърцето си, да го освободи от илюзорната свобода.

Превод от френски: Тони Николов

[20] Става дума за разстоянието от един Паскалов порядък до друг (срв. Брюнсвик, 793, в бълг. издание: с. 335-337).

Свещеник Стоян Чиликов е роден през 1972 г. в Асеновград. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Специализира в Московската духовна академия, Аристотеловия университет в Солун и Латеранския университет в Рим. В момента е доцент по патрология към катедрата по теология при ПУ „Паисий Хилендарски“ – Пловдив. Автор е на книгите: *Учението за Божията майка в богословието на св. Григорий Палама; Спасението на човека според св. Йоан Златоуст; Красотата на света; Въведение в богословието на отците; Православната вяра и живот*. Служи като енорийски свещеник при столичния храм „Св. Георги“ – Дървеница.

Свещ. Стоян Чиликов

ИСТОРИЯ НА ПРАЗНИКА УСПЕНИЕ БОГОРОДИЧНО

Празникът Успение Богородично заема изключително важно място в християнската еортология и в православната богослужебна традиция. Свидетелство за това е ранното му установяване и неговото обогатяване с различни последования, някои от които влизат в периода на Предпразденство на Успение Богородично. Историята на празника е свързана с древния общ Богородичен празник Катизма, който впоследствие е заменен от празника на Успението на Пресвета Богородица. В този текст ще се опитам да представя историята на празника Успение Богородично, като на първо място се илюстрира връзката му с древния и общ Богородичен празник Катизма, както и неговото установяване, развитие и съвременно състояние.

Празниците в православната богослужебна традиция

Празниците в християнския календар са свързани с богослужебното време. Централно място в християнското богослужение заема почитта към Троичния Бог и към тези от тялото Христово, които са се осветили чрез живота си в Христос. Всеки празник има своята история, причини на възникване, установяване и същевременно развитие. Празникът в православната богослужебна традиция не е само в неговото минало, но и в настоящето. Той се случва днес и сега отново, като празнуваното от Църквата събитие е актуализирано, за да се предаде смисълът на

вкусването от общението с Христос в Църквата, с „Неговите приятели", цялата пълнота на Църквата, която присъства в тържествената радост на празнуваното събитие. По този начин чрез празника се освещават тези, които го честват, защото Бог осветява общуващите с Него. Това се осъществява чрез богослужебните химни и действия, които съставят утринното и вечерното богослужение, но преди всичко чрез тайнството на Евхаристията, което се извършва в чест на празнуваното събитие или светец. Ранната църква в древността първоначално почита мъчениците, като празнува деня на тяхната смърт в Христос. С развитието на християнския култ естествено се появява и почитта към майката на Богочовека и празнуването на нейната смърт, нейното преминаване от смърт към живот, което в православната богослужебна традиция се предава с термина успение.

Първият празник в „памет на Божията майка" като основа на Богородичните празници на Църквата

Богородичните празници, както изобщо и празниците на светиите, не се появяват в един и същ момент в християнския богослужебен живот. Празниците са първоначално локални, свързани с местната почит и култ към определен светец или в случая Божията майка, а след това става тяхното разпространение в целия християнски свят. В ранната християнска епоха първият празник на Пресвета Богородица е известен на Изток като „памет на Божията майка". В основата му е почитта към майката на нашия Господ Иисус Христос, изразена преди всичко чрез Йерусалимската традиция, която съхранява и преданието за смъртта на Девата. Кога е започнало отбелязването в Ранната църква на най-древния Богородичен празник, известен като „памет на Божията майка", е трудно да се определи. Със сигурност не е съществувала една обща дата за Църквата на Изток и на Запад. Известният френски патролог и изследовател на Богородичните празници Martin Jugie защитава тезата за 26 декември като дата на отбелязване на паметта на Божията майка на Изток и мисли, че това празнуване се оформя след края на IV век[1]. В своите пътеписи Етерия не споменава нищо за празник в Йерусалимската църква в чест на Божията майка към края на IV век. Вероятно най-древният празник в Йерусалимската традиция, който отбелязвал паметта на Божията майка, се свързва с храма „Катизма", който се е намирал недалеч от Йерусалим, по пътя за Витлеем. В Протоевангелието на Яков[2] се споменава, че Божията майка, преди да роди Богомладенеца, се спряла на половината път между Йерусалим и Витлеем, тъй като чувствала, че ще ражда.[3] Този

[1] Jugie, M., La mort et l'assomption de la Sainte Vierge : etude historico-doctrinale. Citta del Vaticano, 1944, p. 175.

[2] Апокрифно евангелие, което датира от втората половина на втори век (вероятно след 160 г.). Известен е фактът, че е било познато на Ориген като „Книга на Яков". Най-древният известен ръкопис е Bodmer V, който датира от трети или четвърти век и се съхранява в библиотеката на фондация „Бодмер" в Женева. Константин Тишендорф публикува първото научно критическо издание въз основа на сравняване на 13 ръкописа под наименование „Рождество на Мария, Света Богородица и преславна майка на Господ Иисус Христос". Γέννησις Μαρίας της αγίας Θεοτόκου και υπερενδόξου μητρός Ιησού Χριστού (Tischendorf, C. Evangelia apocrypha, 1853). Вж. Ткаченко, А. Иакова протоевангелие. – В: Православная енциклопедия. Том XX, Москва: Церковно-научный центр „Православная енциклопедия", 2009, с. 567; Петканова, Д. Старобългарска литература, т. 1: Апокрифи. С., 1981, с. 123-133.

[3] Tischendorf, C. Evangelia apocrypha. Lipsiae, 1853, p. 32.

изключително важен апокриф, освен че съдържа важни сведения относно живота на Божията майка, в известна степен отразява вярата на народа и почитта на християните към Девата. Вследствие на засилилото се християнско преклонение към личността на Приснодевата е построен храмът „Катизма", в спомен на събитието от сядането и отпочиването на Божията майка на това място. Въз основа на направените археологически открития и стигналите до нас литургически свидетелства Stephen Shoemaker подкрепя тезата, че древната църква датира от V век и е „първият известен център на организиран Мариин (Богородичен) култ в Светата земя"[4]. Съгласно древната християнска практика и традиция на Църквата възникването на всеки християнски храм се свързва с определен празник. Първите сведения за празника на храма „Катизма" се съдържат в т.нар. Арменски лекционарий от Йерусалим, който се явява най-древното историческо свидетелство за празника при храма, отбелязван като „ден на Мария Богородица". Арменският лекционарий има изцяло литургичен характер[5] и по всяка вероятност произхожда след V век. В него под датата 15 август са указани библейските текстове за богослужебна употреба в чест на празника „ден на Мария Богородица, на третата миля от Витлеем"[6]. Богослужебните текстове, указани за този празник, са Ис. 7:10-15; Гал. 3:29-4; Лук. 2:1-7; прокименът на празника е от Пс. 131:8, а алилуиарият е от Пс. 109:1 – всички те указват за Богомайчинството на Девата и свидетелстват за смисъла на Богородичния празник. Един от литургичните текстове, а именно прокименът, е от Пс. 131:8 и има важно отношение към разглежданата тук тема. Богослужебната употреба на старозаветните книги е по превода на Седемдесетте и конкретният текст казва „Възкресни, Господи в твоя покой, Ти и ковчегът на твоята светиня!", което дава повод да се търси отъждествяване на разглеждания от нас най-древен Богородичен празник с празника Успение Богородично. Известни изследователи, като германския патролог йезуит Otto Faller, допускат отъждествяването на най-древния Богородичен празник при храма „Катизма" с празника Успение на Божията майка.[7] Това мнение е силно преувеличено и не отговаря на истината. Някои химнографски текстове на празника Успение Богородично като че ли наистина възпяват празника на паметта на Девата. Пример за подобни аналогии са преди всичко ирмосите от каноните на св. Козма Маюмски и св. Йоан Дамаскин.

---

[4] Shoemaker, St., Ancient Traditions of the Virgin Mary`s Dormition and Assumption (Oxford Early Christian Studies). Oxford, New York, 2002., p. 79. Мнението на Giamberardini, че Александрийският патриарх Теона още преди Никейския събор построил храм в чест на Божията майка, не е достатъчно достоверно. Вж. Giamberardini, Il culto mariano in Egitto. Jerusalem, 1975, p. 105; Chupungco, A. Handbook for Liturgical Studies series, volume 5. Liturgical time and space. Collegeville, Minnesota, 2000, p. 231. По-скоро може да се допусне, че храмът е посветен на Божията майка в годините между двата събора: в Никея от 325 г. и Ефес през 431 г.

[5] Сборникът съдържа текстове от Свещеното писание, предназначени за четене през празниците от богослужебната църковна година. Shoemaker възприема мнението на Renoux, който мисли, че Арменският лекционарий отразява литургическата практика на Йерусалимската църква през 420–440 г. Renoux, A. Le Codex Armenien Jerusalem 121, dans Patrologie Orientale, t. 36. Turnhout: Brepols, 1971, p. 170; Shoemaker, S., op. cit., p. 420. Йоанис Фундулис също предполага, че паметникът датира от началото на V век. Вж. Φουντούλης, Ι. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου, ἑορτή. ΘΗΕ τομ. 7, σ. 705.

[6] Van Esbroeck, M. Nouveaux apocryphes de la Dormition en Georgien. – In: AB 1970, p. 364; Renoux, A, op. cit., p. 207.

[7] Faller, O. De Priorum saeculum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis. Analecta Gregoriana 36, Roma, 1946, p. 18 – 20; Φίλιας, Γ., Οι Θεομητορικές εορτές στὴ λατρεία τῆς εκκλησίας. (Ιστορία, περιεχόμενο και επιτέλεση τῶν θεομητορικῶν εορτῶν μὲ βάση τὶς εγκωμιαστικές Ομιλίες τὴς εκκλησιαστικὲς γραμματείας) Αθήνα , 2008, σ. 127.

„Πεποικιλμένη τῇ θείᾳ δόξῃ, ἡ ἱερὰ καὶ εὐκλεὴς Παρθένε, μνήμη σου, πάντας συνηγάγετο, πρὸς εὐφροσύνην τοὺς πιστούς, ἐξαρχούσης Μαριάμ, μετὰ χορῶν καὶ τυμπάνων τῷ σῷ, ᾄδοντας Μονογενεῖ, ἐνδόξως ὅτι δεδόξασται"[8].

„Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους, Θεοτόκε, ἡ ζῶσα καὶ ἄφθονος πηγή, θίασον συγκροτήσαντας πνευματικόν, στερέωσον· καὶ ἐν τῇ θείᾳ μνήμῃ σου, στεφάνων δόξης ἀξίωσον"[9].

В тези химнографски текстове наистина се споменава за паметта на Девата, но не трябва да се избързва да се правят заключения за уеднаквяване на двата празника Успение и Паметта на Дева Мария, въпреки че условно може да се възприеме тезата, че празникът Успение Богородично е продължение на най-древния Богородичен празник. Възможно е затова също авторите на каноните да се изразяват по този начин. Но в останалите ирмоси, както и в тропарите на каноните се възпява Успението на Божията майка, а не празникът на нейната памет.

Арменският лекционарий посочва датата 15 август не за празника Успение Богородично, а за „паметта на Мария Богородица", празнувана в храма „Катизма", който е първият Богородичен празник, но той е общ Богородичен празник и има отношение преди всичко с раждането от Девата на нейния Божествен младенец.

След Арменския лекционарий няма други свидетелства за празника при храма „Катизма" в продължение на около сто години. От началото на VI век датира пътеводителят на поклоника Теодосий.[10] В него той споменава за храма „Катизма", който през VI век вече е известно място за поклонение, свързано с личността на Божията Майка и раждането на Спасителя. Това свидетелство е важно с потвърждаването на локализацията на храма. Теодосий казва, че има едно място на три мили от града Йерусалим, където света Мария, Господнята Майка, слязла от магарето, седнала върху един камък и (така) го благословила.[11]

Важни исторически свидетелства за съществуването на храма „Катизма" се съдържат в житието на св. Теодосий Велики († 529) съставено от Кирил Скитополски († 557) и Теодор, епископ на Петра († 536). Двамата житиеписци описват дейността на благородната аристократка Икелия, която по-късно става дяконица и с щедрата си помощ изгражда храма „Катизма" по време на управлението на Йерусалимския

[8] Ирмос на първа песен от канона на св. Козма Маюмски. Christ, W., M. Paranikas. Anthologia Graeca. Carminum Christianorum. Lipsiae, 1963, p. 180. Mhnai'a tou' o&lou ejniautou'. . T. VI. 'En JRwvmh/, 1901, p. 412. „Преукрасена с божествена слава, Дево, твоята свещена и славна памет събра всички верни с веселие, та предвождани от Мариам, с песни и тимпани да възпяват твоя Единороден Син, защото славно се прослави". В изданието на минеите, издадени в Рим, посоченият текст не е ирмос, а първи тропар от канона на преподобния в чест на Успение Богородично.

[9] Ирмос на трета песен от канона на св. Йоан Дамаскин. Christ, W., P. Paranikas, op. cit., p. 229; Mhnai'a tou' o&lou ejniautou'. T. VI. 'En JRwvmh/, 1901, p. 413. „Богородице, жив и изобилен изворе, твоите певци, събрани в хор в твоята памет, духовно утвърди и ги удостой с венците на славата".

[10] P. Geyer определя произхода на паметника между 518 и 538 г. Itineraria et alia Geographica (ed. P. Geyer). CCL 175, Turngou: Brepols, 1965; Shoemaker, S., op. cit., p. 83.

[11] Theodosius. De situ terrae sanctae CCL 175 (ed. Geyer. P.). Turngou: Brepols, 1965, p. 124. В изданието на P. Geyer от 1898 г. този текст не се съдържа точно така.

патриарх Ювеналий (417–457)[12]. Теодор, епископ на Петра, пише, че монасите от Палестина имат традицията всяка година с особена тържественост да почитат празника „в спомен на Богородица" (μνήμην Θεοτόκου)[13] в храма „Катизма", с което потвърждава местоположението на първия храм на Божията майка от началото на V век с нейния конкретен празник. Кирил Скитополски свидетелства, че след смъртта на Икелия Теодосий е избран от братята, които се подвизават при храма „Катизма", като техен духовен ръководител и игумен.[14] Това означава, че в средата на V век църквата в Катизма функционира не само като храм, но и като духовен център и манастир.[15] През следващите векове вследствие на различните процеси в Църквата празникът на храма „Катизма" е преместен на 13 август, както свидетелстват по-късните извори. Някои изследователи го отъждествяват с празника Успение на Божията майка на 15 август или с празника Рождество Христово и Богоявление, но тези твърдения си остават изцяло само недоказани хипотези.[16] В същността си празникът при храма „Катизма" се явява най-древният Богородичен празник, който става основа за другите Богородични празници само дотолкова, доколкото е най-ранният празник в чест на Божията майка[17].

Установяване на празника Успение Богородично

Празникът Успение Богородично се свързва преди всичко с Йерусалимската традиция, тъй като именно в Гетсимания е гробът на Светата Дева. През IV–V в. празникът съществува в Йерусалимската църква като локален, месночтим празник, който отбелязва смъртта на Девата и преминаването ѝ в царството небесно. В това се състои и уникалният характер и съдържание на празника, привличащ многочислени поклонници, които съпровождат тържествената богослужебна процесия и стават съучастници в събитията около смъртта на Девата. Успението на Божията майка, както и другите важни събития във връзка с нейната личност, като Благовещение Богородично, Рождество Богородично и Сретение Господне, се утвърждават официално в Църквата с Шестия вселенски

---

[12] Schuard, E. Kyrillos von Skythopolis. Leipzing, 1939 (TU 49, 2), p. 236; Кирилла монаха об иже во святых отца нашего Феодосия. – В: Палестинский патерик. СПб, 1899, с. 84-86. Според Shalev-Hurvitz Икелия „финансира" изграждането на храма „Катизма" през 450 г., но той е завършен около 456 г. Shalev-Hurvitz, V. Holy Sites Encircled. The Early Byzantine Concentric Churches of Jerusalem. New York, 2015, p. 127. Когато се говори за храма при древната Катизма, Shoemaker изказва хипотезата, че става дума за два храма (стар и нов) в непосредствена близост един до друг. Но вероятно става дума за един и същ храм, който е бил възстановен след близо сто години. Rina Avner мисли, че храмът „Катизма", който бил обект на поклонение от християните след сто години, е възстановен, но вече като действащ манастир. Вж. Shoemaker, S., op. cit., p. 84-85; Shalev-Hurvitz, V., op. cit., p. 126-127; Avner, R. The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar. – In: Brubaker, L., M. Cunningham. The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images. Aldershot: Ashgate Publishing, 2011, p. 14-17.

[13] Usener, H. Der heilige Theodosius Schriften des Theodorus und Kirillos. Leipzig: Teubner, 1890, p. 58; Φίλιας, Γ., op. cit., σ. 127.

[14] Schuard, E. Kyrillos von Skythopolis, p. 236: „καὶ ψηφίζονται συμφώνως ἅπαντες Θεοδόσιον τῆς τοῦ Καθίσματος εκκλησίας ἡγούμενον".

[15] Shoemaker, S., op. cit., p. 84.

[16] Avner, R., op. cit., p. 19.

[17] Fr. Manns предполага, че празникът Успение се празнува на 15 август в чест на основаването на храма „Катизма" на тази дата. Manns, F., op. cit Scoperte archeologiche e tradizione sulla Dormizione e Assunzione della Maria. In AA. VV. La Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico – salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica, Rami, Citta del Vaticano, 2001, p. 75-79.

събор през 681 г. в Халкидон.[18] Първоначално празникът е локален, като в различните църковни общности е отбелязван на различни дати.

В грузинската традиция има две интересни свидетелства от VII и X в. относно празника Успение Богородично, първото от които е изключително важно за нас, защото ни дава сведения не само за практиката в Йерусалим, но и за установяването на празника в империята.

Кодекс А – 144 от X в. в Тбилиси, известен като Карджети (по името на изключително важната за Грузия област[19]), е най-древният грузински омилетичен сборник, текстовете на който се използват и за четене в богослужебна употреба.[20] Michel van Esbroeck посочва грузинското изместване на празника на „Катизма" от Успение като отражение на Йерусалимската практика. Става дума за Четивото на Йеремия, което е апокриф, предназначен за четене на 13 август. Свидетелството на Арменския лекционарий ни дава основание да мислим, че от VI в. на тази дата (13 август) вече е започнало отбелязването на празника на „Катизма". Сборникът на Карджети е свидетелство не само за изместването на датата на празника на „Катизма" от тази на Успение (от 15 на 13 август), но и за преходното състояние, което вероятно е съществувало за предпразненството на Успение Богородично, тъй като Четивото на Йеремия от 13 август, когато се е празнувал празникът на „Катизма", е съгласувано с празника Успение, за което говори и псаломският стих от апокрифа на Йеремия (Пс. 131:8), който е използван и в Арменския лекционарий.[21]

През 1912 г. прот. Корн Кекелидзе издава в Тифлис (сега Тбилиси) древния Типикон или Канонар на Йерусалимската църква, запазен в превод на грузински език от VII в., който свидетелства за литургичната практика на „майката църква". Този извор е много важен, защото помага да се осветят някои неясноти във връзка с двата празника – на „Катизма" и Успение, и с установяването на празника Успение Богородично, което е от първостепенно значение за разглежданата тема. Съчинението свидетелства, че празникът на Катизма е преместен от 15 август на 13 август. Йерусалимският канонар от VII век казва за датата 13 август: „На три мили по пътя за Витлеем, в селището Петофор – събрание в църквата на Богородица"[22]. Няма запазени по-късни свидетелства за споменатото в този извор селище Петофор[23], но това, което е важно, е промяната на датата на празника при „Катизма" във връзка с празника Успение – той започва да се празнува на 15 август и по този начин измества първия и най-древен Богородичен празник. В богослужебните указания за празника Катизма се посочва

[18] Duchense, E. Origenes de culte chrétien. Paris, 1889, p. 261-262. Вж. още: Αναστασίου, Ι. Τα Εισόδια της Θεοτόκου. Η ιστορία, η εικονογραφία και η υμνογραφία της εορτής. Θεσσαλονίκη, 1959, σ. 42.

[19] Основателите на Бачковския манастир в България – братята Бакуриани, произхождат именно от тази област в Югозападна Грузия (днес в Турция).

[20] M. Esbroeck със своите изследвания обърна вниманието на научния свят към този текст във връзка с празника на Успение Богородично. Вж. Van Esbroeck, M. Nouveaux apocryphes de la Dormition en Georgien. – In: AB 1970, p. 363-369.

[21] Esbroeck, M., op. cit., p. 364-365.

[22] Кекелидзе, К. Іерусалимскій канонарь VII века (Грузинская версія) , Тифлисъ, 1912, , с. 123.

[23] Там, с. 267.

апостолското четиво от Посланието на св. ап. Павел до Галатяни 3:24-29, в което се говори за всеобщността на спасението. Авторът посочва, че същото апостолско четиво се чете и на празника Успение: „ще го намериш на Успение"[24], което говори за връзката между двата празника и че постепенно Успението измества празника при Катизма. За петнадесетия ден от месец август Йерусалимският канонар казва: „В Гетсимания, в постройката на император (Маврикий) Маркиан, памет за Богородица"[25], като се посочват и конкретните богослужебни указания за празника. Прот. Корн Кекелидзе поправя грузинския ръкопис, като вместо император Маврикий поставя Маркиан (450–457)[26], защото очевидно добре познава Йерусалимската традиция и свидетелствата на поклонника Теодосий (530 г.) и Антоний (570 г.), които говорят за базиликата, а император Маврикий управлява по-късно (582–602)[27].

Изместването на празника на Катизма от Успение е станало по всяка вероятност преди свидетелството на Йерусалимския канонар, достигнал до нас в превод на грузински език от VII век. Началото на този преход трябва да търсим в епохата след построяването на храма в Гетсимания от император Маркиан или най-вероятно по време на светителстването на патриарх Ювеналий Йерусалимски – ок. 451 г.[28] Три години след смъртта на император Маркиан († 457), т.е. ок. 460 г., започва постепенното изместване на празника на Катизма от този на Успение[29], което е по-скоро като следствие на оформилата се Богородична почит на базата на Халкидонския събор от 451 г. и е във връзка с приключилия временно христологичен спор относно двете природи на Господ Иисус Христос.

Докато в Йерусалим Успение има непряка връзка с празника Катизма, чиято дата и възприема, то за останалия християнски свят неговото въвеждане става по-скоро като отражение на Йерусалимското предание за смъртта на Богородица.

Празникът Успение се въвежда в Църквата на Изток по време на управлението на св. император Юстиниан Велики (527–565), във времевия интервал от т.нар. златен век на Византия (V–VI в.). Това е епоха на изключителен литургичен подем за Църквата, за който важна роля изиграва и императорът химнописец, кой-

[24] Там, с. 123.

[25] Там, с. 123-124.

[26] Подобна поправка прот. Корн Кекелидзе нанася и за 22 октомври, където отново вместо Маврикий четем Маркиан: „Велико обновление в Гетсимания в постройката на император Маркиан". Вж. цит. съч., с. 139. Църквата е изградена от Маркиан, но съществува вероятност именно при Маврикий да е установен празникът на Обновлението на храма, така както при него е установен официално и празникът на Успението на Божията майка. С това би могло да се обясни грешката на преписвача на ръкописа, още повече че на грузински език, както посочва и прот. Корн Кекелидзе, двете имена – на Маврикий и Маркиан, лесно се объркват поради сходното им изписване при съкращението им с титлите – трудности, които в грузинския език са подобни и сходни на тези при византийския и старобългарския език. Вж. Кекелидзе, К., цит. съч., с. 109.

[27] Прот. Корн Кекелидзе знае и за традицията, че императрица Пулхерия († 453) пренася светото ковчеже с дрехата на Богородица от Йерусалим във Влахернската църква. По повод на това е и спомената базилика, където се празнува празникът на Божията майка, като вече съществуващ храм. Вж. Кекелидзе, К., цит. съч., с. 209.

[28] Van Esbroeck, M., op. cit., p. 364; Renoux, A, op. cit., p. 207.

[29] Φίλιας, Γ., op. cit., σ. 128. Σιώτη, Μ. Ἡ ἐμφάνισις τῆς λατρείας τῆς Θεοτόκου καὶ ἡ ἐπὶ τῆς ἑορ τῆς τῆς Κοιμήσεως ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις. Θεσσαλονίκη, 1950, σ. 11.

то се опитва да установи хармонията между Църква и държава, изразена чрез имперско постановление в петата Юстинианова новела[30]. В Константинопол почитта към Божията майка е особено силно изразена и е естествено да се празнува празникът на нейното успение. Известни са шествията в Константинопол, установени при светителстването на патриарх Тимотей I (511–518), които са правени всеки петък от храма на Влахерна до този на Халкопатрия. Извършването им има известна връзка с празника Успение Богородично, защото те не само че наподобяват процесията в Гетсимания и Сион в Светата земя, извършвана на 15 август, но и са свързвани с пазените свещени реликви в църквите на Влахерна и на Халкопатрия (в Константинопол) – пояса и одеждата на Божията майка.[31] Важна информация за празника Успение се съдържа в сведенията, които имаме от хронистите св. Теофан Изповедник († 818) и Никифор Калист Ксенофонт († 1328)[32]. Св. Теофан Изповедник в своите *Хроники* пише относно установяването на процесия във връзка с празника на Успение: „В тази година[33] император Маврикий установява в спомен на Света Богородица да се извършва лития във Влахерна и да се изричат похвални слова към Владичицата, наричайки литията всенароден празник" (Πανήγυριν)[34]. Michel van Esbroeck прави интересна забележка, че император Маврикий установява литията в чест на Божията майка на 13 или 14 август в шестата година от своето възкачване на трона. По този начин той загатва за връзката между празника и годишнината от възкачването на трона на императора. От друга страна, Никифор Калист († 1335), който е един от най-прецизните византийски хронисти, когато говори за установяването на празника Успение Богородично от император Маврикий, го свързва преди всичко не с личността на императора или с политико-обществени причини, а с развитието на литургичния живот във Византия. Той изброява въвеждането и на другите важни празници във Византия от различните императори, явяващи се инициатори за разпространението им, като историкът започва от личността и литургичната дейност на св. Юстиниан Велики, който е в центъра на литургичния подем през V–VI в.

---

[30] Михаил Скабаланович изказва хипотезата, че празникът Успение на Божията майка се установява по време на управлението на император Маврикий (582–602), като благодарност от победата над персите на 15 август, така както празникът Сретение Господне се установява от император Юстин по повод избавлението от страшната чума. Вж. Скабалланович. М., Оуспение Пресвятыя Богородицы. Киевъ, 1916, с. 86. Тази хипотеза подържа и Лазар Миркович. Вж. Миркович, Л., Хеортологија или историјски развитак и богослуженье празника православне источне церкве. Београд, 1961, с. 54. Всъщност причината за установяването на празника не е победата над персите, а литургическият подем в империята през този период, през който се установяват и други празници, строят се множество църкви, развива се православното богослужение. Проф. Скабаланович в посоченото твърдение греши и по отношение на установяване празника Сретение Господне, който се въвежда не при император Юстин, както твърди руският изследовател, а при император св. Юстиниан Велики. Вж. Nicephorus Callistus Xanthopulus. Eccliestiaca Historia, lib. XVII, cap. 28. PG 147, 292 A – B; Рубан, Ю. Сретение Господне. Опыт историко-литургического исследования. СПб, 1994, с. 28-43 и особено с. 32-33.

[31] Van Esbroeck, M. Aux origines de la Dormition de la Vierge. Etudes historiques sur les traditions orientales. Variorum, 1995, p. 181-182.

[32] Известен е още и като Никифор Калист Ксантопул.

[33] Св. Теофан Изповедник посочва в своите Хроники 588 г. The Chronicle of Theophanes Confessor (ed. Mango, C., R. Scott). Oxford, 1997, p. 387.

[34] Theophanis. Chronographia PG 108, 569; The Chronicle of Theophanes Confessor (ed. Mango, C., R. Scott). Oxford, 1997, p. 387.

„След приключването на Събора[35], казва току-що посоченият византийски църковен историк, император Юстиниан съставил тропара „Единородни Сине и Слове Божий", заповядал да го пеят в Христовата църква и това се запазва чак до наше време. Той пръв установил и тържественото празнуване по цялата империя на Сретение на нашия Спасител, както подобно на това направил Юстин за Рождество Христово и малко по-късно Маврикий за Успението на Всесветата Богородица в петнадесетия ден на месец Август"[36].

От тези свидетелства става ясно, че император Маврикий приема и установява със силата на императорската си власт една обща дата за празнуване събитието на Успението от цялата Църква. Той официализира празник, който съществува и преди неговото управление и е отбелязван от Църквата в различните места на нейното разпространение; императорът обаче му предава общо църковно значение, като този празник вече получава една и съща универсална дата за всички християни в империята.[37] Причините за установяването на празника едва ли са в личността на император Маврикий и победата му над персите, а по-скоро в литургичното развитие на Църквата през този период. Вероятно това има и своите политико-обществени причини, тъй като още след Халкидонския събор в Йерусалим има антихалкидонска съпротива и е необходимо преодоляването на монофизитското движение. Неслучайно Никифор Калист говори за Петия вселенски събор и въвеждането на химна „Единородни Сине и Слове Божи" в общоцърковна употреба. Той има преди всичко христологично значение и се отнася до едната личност на Въплътеното Слово, Което приема човешка плът от пречистата Дева заради нашето спасение. Не само този химн, но и останалите три празника, които посочва Калист, имат предназначението да обосноват христологичния догмат на Църквата и да прославят Въплътеното Слово и тази, чрез която Той прие човешката плът. В контекста на христологията и развитието на богослужението трябва да търсим основната причина за официализирането на празника Успение Богородично – най-вероятна и основна причина за установяването на празника е именно литургичният подем и разцвет на Църквата през този период. Разбира се, празникът не е възприет веднага в целия християнски свят. Това става постепенно и в различно време. Св. Андрей Критски († 675) във второто си слово на празника Успение Богородично говори за него като за празник, който вече е получил разпространение на Изток и отскоро там, където той произнася словото – в Крит и църквата на Кипърската архиепископия. Той казва: „Настоящият празник е тайнство, чиято тема е Успението на Богородица, което превъзмогва силата на словата. Тайнство, което (някога) не е било извършвано от твърде много (християни), сега обаче е почитано и подържано от всички"[38].

---

35 Има се предвид Петият вселенски събор от 553 г.

36 Nicephorus Callistus Xanthopulus. Ecclesiastica Historia 17, 28 PG 147, 292 A – B: „Μετά δε την σύνοδον, ο βασιλέυς το τροπάριον το Ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ συνθεμενοστάττει δὲ καὶ τὴν τοῦ Σωτῆρος Ὑπαπαντὴν ἄρτι πρώτως, ἀπανταχοῦ τῆς γῆς ἑορτάζεσθαι, ὥσπερ Ἰουστῖνος τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν, καὶ Μαυρίκιος οὐ πολλῷ ὕστερον, τὴν τῆς πανάγνου καὶ Θεομήτορος κοίμησιν κατὰ τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Αὐγούστου μηνός".

37 В историята на християнското богослужение е обичайна практика празникът да съществува локално на много места преди неговото официално установяване на една дата за всички християни. През 379 г. св. Григорий Богослов въвежда и възприема от римската практика датата 25 декември за празнуване в Константинопол на Рождество Христово – това става много преди Юстин да официализира празника за цялата империя. Рубан, Ю., цит. съч., с. 33.

38 S. Andreas Cretensis. Oratio XIII, In dormitionem PG 97, 1072 B.

Някои изследователи като Richard и Giraud допускат, че чак през XII в. с нов закон на император Мануил I Комнин (1143–1180) се стабилизира празникът и му се придава универсално значение за всички вярващи в целия християнски свят.[39]

Съвременно състояние на празника

За християнската еортология празникът предава събития от миналото, които са преживени в настоящето от молещия се народ Божий. Затова той има своето развитие през вековете, като отговаря на есхатологичната перспектива на църквата. Празникът Успение Богородично се разширява не само химнографски, но и структурно, прибавени са Предпразднество и Следпразденство, както е при повечето от големите Господски празници. Предпразденственият период е съпроводен от последованието на Богородичния молебен канон, който се пее през време на Богородичния пост. Последованието Опело на Пресвета Богородица се прибавя към структурата на празника и започва да се отслужва в храмовете, посветени на Божията майка. То се отпечатва както в минеите на църковнославянски[40], така и в самостоятелни издания, като набира все повече популярност. Празниците Полагане ризата и пояса на Пресвета Богородица се свързват с успението на Божията майка и с нейното възкресение, както това е отразено в канона на св. Климент Охридски в чест на празника Полагане пояса и ризата на Пресвета Богородица[41].

Историята на празника акцентира върху неговото възникване и установяване, но също така важно е развитието му. Ако първоначалната структура на празника, изградена от неговата химнография и подкрепена от светоотеческите слова за празника, акцентира предимно върху идеята за успението на Божията майка и нейното преминаване от смърт към живот, то с развитието на празника някои химнографски текстове и светоотечески слова изразяват идеята за вземането с тяло на небето на Божията майка и нейното възкресение. Всеки един празник се изследва на основата на неговите исторически проекции, но смисълът на литургическото богословие е да систематизира, анализира и обоснове богословското съдържание на празника, дълбочината на неговите богословски идеи, които се съдържат в богослужението на празника, изразено чрез химнографията, църковните омилии и иконопис.[42] В този контекст именно предаването богословското съдържание на празника е смисълът на литургическото богословие.

---

[39] Richard e Giraud. Enciclopedia dell'Ecclesiastico, ovvero Dizionario della teologia dommatica e morale, del diritto canonico, delle principali nozioni bibliche, della storia della chiesa...: Opera compilata sulla Biblioteca sacra dei pp. Richard e Giraud, sul Dizionario enciclopedico della teologia di Bergier e su altre opere di scrittori chiarissimi. Napoli, 1843, p. 117.

[40] Минея Август, II Издание Московской Патриархии. М. , 1989, с. 52-76; Минея Август, Издательство Правило вери. М. , 1996; Минея Август, Издательство Правило вери, М., 2014.

[41] Вж. Климент Охридски. Канон за полагане ризата и пояса на Св. Богородица. – В: Свети Климент Охридски. Слова и служби. С., 2008.

[42] Керн, К., архим. Литургика. Гимнография и Еортология. Москва, 2000, с. 11.

Венцислав Каравълчев е роден в Бургас. Завършва Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски" през 1992 г. Специализирал е богословие в Гърция, Швейцария, Италия и Англия, както и ислям и ислямо-християнски отношения в Англия. Доктор по богословие от Софийския университет и консултант по църковна история на фондация „Св. Йоан Предтеча и Кръстител", която се занимава с разкриването, съхраняването и експонирането на материалното и духовно наследство на манастира „Св. Йоан Предтеча" на остров „Св. Иван" срещу Созопол.

Венцислав Каравълчев

СТАРОЗАГОРСКИТЕ (ВЕРИЙСКИ) МЪЧЕНИЦИ ЗА ХРИСТА: 40-ТЕ ДЕВИЦИ, ДЯКОН АМОН И КЕЛСИНА

Българските земи са сред първите, огласени от проповедта на апостолите и техните непосредствени наследници. Те са обилно напоени с кръвта на хиляди мъченици, чиито имена не знаем. Бидейки вече небесни жители, тези хора – удивителни мъже и жени, продължават да бъдат свързани и със своята земна родина, а ние днес сме благословени да живеем по осветените от техния подвиг земи. Убедени сме, че не става дума само за историческа памет и приемственост, но съществува и духовна връзка между християните, подвизавали се на едни и същи места. Тази връзка е преди всичко молитвена – всички просияли в святост Христови ученици се застъпват за новите християни в Църквата, които сега полагат духовен труд за постигането на Божието царство. От своя страна и ние, днешните християни, имаме нужда от молитвеното общуване с тях. В нашия живот винаги има неминуеми моменти на Божия намеса, когато виждаме ужаса на своето жалко съществуване, когато осъзнаваме безсилието на своята сила, когато всичко илюзорно, към което цял живот сме се стремили, се разпада и когато с боязън и трепет, но и с надежда се обръщаме към Бога. Именно тогава, когато не ни стига дръзновение и вяра да получим търсеното, ние се обръщаме за помощ към Неговата Майка и към Неговите приятели, които любовта към Него е обожила. Мъчениците са най-ярките свидетели за тази

любов.[1] Неслучайно древната Църква е постановила в основите на Светия престол или във вместопрестолието – антиминса, да се влагат мощи на мъченик. Забележете – не на светец, не на преподобен, а именно на мъченик.[2] Причината е, че техният подвиг, заради който са получили венци на славата, е най-близък до жертвената смърт на Кръста на Божия Син.

В следващите редове ще се спрем върху житието на едни изключително популярни във Византия мъченици, подвизавали се през IV век в нашите земи и по-конкретно във Вероя, днешна Стара Загора, един от най-древните градове и голям раннохристиянски център.[3] За хилядолетната история на Стара Загора свидетелстват многобройните имена, които градът носи през вековете: Августа Траяна, Вероя, Верея, Берое, Боруй, Иринопол, Ески Загра, Железник.[4] В тази статия за първи път ще осветлим паметта на св. дякон Амон (Ἀμμών), св. Келсина (Κελσίνα) и светите 40 девици постници от Вероя, дн. Стара Загора. Култът към тях е бил изключително популярен както във Византия, така и на Запад, и до днес техният празник – 1 септември, е един от големите църковни празници в Гърция. Но у нас, където мъчениците са се родили, подвизавали са се и са извършили неимоверни чудеса, животът им не се познава, тяхната памет не се чества. Надяваме се с тази статия и по техните свети молитви споменът и молитвената памет за тях да бъде възстановена и те отново да намерят своето достойно място в календара на Българската православна църква.

До нас са достигнали едно пространно (Μαρτύριον τών άγιων σαράκοντα γυναικών καί τού άγιου Άμμών)[5] и едно кратко житие на светците (Μαρτύριον τών άγίων μ' μαρτύρων γυναικών καί άσκητριών καί Άμμου διακόνου αύτών.)[6]. Текстовете на тези две основни и най-ранни жития са публикувани от големия изследовател и

---

[1] Българската дума *мъченик* не отразява точно семантиката на думата. В гръцкия език мъченик идва от старогръцкото (μάρτυς), латинското (martir), което означава „свидетел", Христовият мъченик е свидетел на Божествеността на Христос.

[2] Правило 7 на VII вселенски събор гласи: „Божественият апостол Павел е казал: „Греховете на едни човеци са явни и ги предварят в съд, а на някои отсетне се явяват" (1 Тим. 5:24), понеже след допусканите грехове се явяват и други. След нечестивата ерес на клеветниците на християнството последвали и други безчестия, защото те не само лишили църквите от украсата с пречисти икони, но са изоставили и други някои обичаи, които трябва да се възобновят, та по такъв начин да има сила и писаното законоположение, и неписаният обичай. Затова, ако някои честни храмове са осветени без мъченически свети мощи, определяме: да се извърши в тях полагане на свети мощи с обичайната молитва. Ако от сега занапред се окаже някой епископ, който освещава храм без свети мощи, да бъде низвергнат като такъв, който е престъпил църковните предания". Вж. също: Картагенски събор, правило 94 (93). За нуждите на нашето изследване сме използвали едно от най-добрите издания на каноните и правилата на Църквата: Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων. (Ек. Ράλλη, Γ., М. Потлή). Т. 2, Αθήνα, 1852, σς. 580 – 582; Т. 3, σς. 508 – 511.

[3] Знае се името на първия епископ на град Стара Загора – св. ап. Карп, който е ученик на св. ап. Павел и един от 70-те апостоли. За него няма нито едно изследване в българската наука и историография – една празнина, която се надяваме скоро да запълним. Липсата на подобно изследване, както и вкарването в употреба на изворовия материал, достигнал до нас, който недвусмислено показва, че св. ап. Карп е бил епископ именно на българската Вероя, дн. Стара Загора, е довела дотам, че в нашата южна съседка Гърция, в едноименния град Вероя, св. ап. Карп не само е обявен за епископ на местната църква, но и широко се разпространяват неверни твърдения за него, които да затвърдят култа на местните към него.

[4] Най-доброто кратко описание на историята на града с възможно най-пълната, актуална библиография може да се намери в: Sustal, P. Tabula Imperii Byzantini (TIB). T. 6, Thrakien, Wien, 1991, p. 203 – 205.

[5] Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG, 2280). (Ed. F. Halkin). T. 3, Bruxelles, 1957, p. 51.

[6] Ibid. (BHG, 2281).

учен, боландиста И. Делайе.[7] Въз основа на тези две жития по-късно са се появили множество кратки синаксарни жития.[8]

Старозагорските мъченици за Христа стават жертва на едно от последните преследвания срещу християните в Римската империя. Църквата чества тяхната памет на 1 септември, началото на църковната нова година.[9] Въпреки че датата на тяхната мъченическа смърт е известна, липсва точната година, в която това е станало.[10] В житието изрично е посочено, че това става по времето на управлението на Лициний. Както е известно, Лициний е избран от император Галерий за негов съимператор и получава ранг на август през късната есен на 308 г.[11] Той е назначен да управлява Тракия, Илирия и Панония. През 311 г. в Сердика, днешната столица София, император Галерий издава своя прочут едикт, с който се слага край на гоненията на християните.[12] Следователно тяхната мъченическа смърт е могла да настъпи по време на жестоките гонения преди едикта в периода 308–311 г. Според нас обаче е много по-възможно да се е случило след 313 г., когато императорите Константин Велики и Лициний издават Миланския едикт[13], който се приема за официален край на всякакви гонения срещу християните в Римската империя.[14] Основание за това ни дава текстът на самото житие, където в самото начало изрично е упоменато, че това се случва по време на управлението на Лициний: „Κατά τούς καιρούς εκείνους, βασιλεύοντος του μιαρωτάτου, Λικινίου" – „по това време управляваше най-престъпният Лици-

[7] Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie. In: Analecta Bollandiana. T.XXXI, Bruxelles, 1912, p. 194 -209.

[8] Menologium Basilii II Synaxarium – Vat.gr.1613, p. 4. Манускриптът на Менология на Василий II съдържа и прекрасна илюстрация на мъченическата смърт на дякон Амон и св. четиридесет девици. Текстът от житието на св. Амон и св. четиридесет мъченици е публикуван също в: PG 117, col. 24. В този доста по-късен текст на житието (X в.) са допуснати редица грешки, като например, че Адрианопол е в провинция Македония (Αδριανουπόλεως της Μακεδονίας), което не отговаря на истината. Друга грешка е, че за родно място на дякон Амон е посочен Адрианопол – което не се съдържа в ранните жития. Тези неволни грешки се усвояват от много от компилаторите, които ги преповтарят и тиражират. Накрая се стига дотам, че в някои по-масови издания град Вероя в диоцеза на Македония е посочен като родно място на светците. Например св. Никодим Свегорец в своя Синаксар също пише, че св. Амон е роден в Адрианопол. Вж.: ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ. ΣΥΝΑΞΑΡΙΣΤΗΣ. ΑΘΗΝΗΣΙ, 1868, σ. 4 – 5. Днес тези грешки са поправени на много места, но на други продължават да съществуват. Дори в някои съвременни общи изследвания върху раннохристиянската история верийските (старозагорски) мъченици се представят като ираклийски, по-рядко адрианополски, но никога като верийски. Вж. например: Plater, O. Many Servants: An Introduction to Deacons. Lanham – Chicago – New York – Toronto – Plymouth, 2009, p. 176. Вж. също различни онлайн синаксари, като например: http://eparchyofphoenix.org/article.php?id=1079

[9] Въпреки че почти всички менологии, синаксари и т.н определят ясно датата на тяхната мъченическа смърт на 1 септември, се срещат и други дати. Така например в един арменски менологий: Arm. MS. 89 от XVII век е посочен 5 септември като ден за честване на паметта им. Вж.: Sandjian, A. Medieval Armenian Manuscripts at the University of California, Los Angeles. Berkeley – Los Angeles – London, 1999, p. 322.

[10] В различни справочници е посочена 305 г., но тя е условна, като, предполагаме, авторите се опитват да свържат тяхната смърт с гоненията на император Диоклетиан.

[11] Коптелов, Б. Император Лициний на переломе эпох. Москва, 2008, с. 30. Drake, H. Constantine and the Bishops: The politics of intolerance. Baltimore and London, 2002, p. 173 – 174.

[12] Lactantii. De Mortibus persecutorum, XXXV:1, PL 7, col. 250 – 251; Eusebius Pamphili, Historia eeclesiastica, VIII:17, PG 20, col. 790 – 793; Вж. също: Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation. (Ed. A-M. Talbot). Washington, 1998, p. 203, f. 298; Russell, E. Literature and Culture in Late Byzantine Thessalonica. London – New York, 2013, p. 27.

[13] Lactantii. De Mortibus persecutorum, XLVIII:1-14, PL 7, col. 267 – 270; Eusebius Pamphili, Historia eeclesiastica, X:5, PG 20, col. 880 – 886.

[14] Вж.: Lenski, N. The significans of the Edict of Milan. – In: Constantine: Religious Faith and Imperial Policy, (Ed. A. Edward Siecienski). London – New York, 2017, p. 27 – 56.

ний".[15] Известно е, че след настъпилото влошаване на отношенията между Константин Велики и Лициний непосредствено след Миланския едикт и по-специално от 316 г., след серия загубени сражения срещу Константин Велики, през 316 г. Лициний е принуден да предаде целия Запад за управление на Константин Велики, като успява да запази за себе си само Тракия.[16] Разгневен и уязвен от неудачите на бойното поле, Лициний решава да продължи преследването на християните[17] чак до своето пленяване от император Константин Велики през 324 г.[18] Така според нас времето на мъченическата смърт на старозагорските девици и дякон Амон е в периода 316–324 г.

Пространното житие на светците мъченици започва с това как по заповед на Лициний неговият наместник Вавд (Βαύδος) започва преследване на християните в Тракия.[19] Много християни били хвърлени в тъмница. Вавд пристига в Адрианопол (Одрин), където местните християни бягат в близките гори. От Адрианопол Вавд се отправя към Вероя, днешна Стара Загора. Тук искаме да отворим една скоба и да кажем, че няма никакво съмнение към коя Вероя се отправя Вавд. Другата Вероя, която днес се намира на територията на Гърция, не попада в областта (диоцеза) Тракия, а в провинция Македония на диоцеза Илирик и не се намира във владение на Лициний.[20] Освен това е много по-отдалечена от Адрианопол, но най-същественото е това, че в житието е посочена и Хераклея (Ираклея) Тракийска, главен град на провинция Европа[21]: „Ἡρακλείᾳ, μητροπόλει τῆς Εὐρώπης ἐπαρχίας" в чиито предели се случват гоненията.[22] Тоест всякакви опити за спекулации по отношение на това за коя Вероя става въпрос, са абсолютно неуместни. Житието е пределно ясно, че това е Вероя, днешната Стара Загора. Днес това се отбелязва дори в популярните гръцки синаксари.

Когато Вавд пристигнал във Вероя, един от знатните граждани, чието име е упоменато като Клавдиан (Κλαυδιανός), побързал да го уведоми, че недалеко от

---

15 Analecta Bollandiana. T.XXXI, p. 194.

16 Gregory, T. A History of Byzantium. Chichester, 2010, p. 54.

17 Ibid. Вж. също посоченото по-долу в следващата бележка свидетелство на Евсевий Кесарийски.

18 Eusebius Pamphili, Historia eeclesiastica, X:8, PG 20, col. 893 – 901.

19 Analecta Bollandiana. T.XXXI, p. 194.

20 Fedalto, G. Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium, vol.1 Patriarchatus Constantinopoletanus. Padua, 1988, p. VI.

21 Това сведение е изключително интересно, защото показва, че първоначално в административно, а и със сигурност в църковно отношение Стара Загора се е намирала в провинция Европа и е била на подчинение на митрополита на Хераклея Тракийска, на когото, между другото, е бил първоначално подчинен и самият епископ на Константинопол. Впоследствие Стара Загора минава в провинция Тракия и епископът на града преминава на подчинение на митрополита на Филипопол, дн. Пловдив, като впоследствие се превръща в самостоятелна митрополия. Вж: Fedalto, G. Hierarchia Ecclesiastica Orientalis..., p. 274 – 311. Този факт представлява новост не само за българската наука, но и за науката въобще, защото не е упоменат никъде, дори и в най-ранния епархийски списък, който реално отразява положението на църковната организация в земите на Балканите от края на IV–V в. За това развитие на църковната организация в земите на днешна България и въобще на Балканите виж едно от най-добрите критични издания на епархийски списъци: Darrouzes, J. Notitae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981, p. 199 – 421.

22 Analecta Bollandiana. T.XXXI, p. 194.

града, в едно *аскетирио,* се подвизават четиридесет девици християнки.[23] Те категорично отказвали да принасят жертва на езическите богове, подигравали се с тях и ги наричали демони. Тяхната вяра и подвиг имали огромна притегателна сила и много жители на града, в това число и най-знатната жена във Верия – Келсина, се обърнали към Христа и престанали да принасят жертва на езическите божества, като поименно са изброени три от тези божества: Зевс, Арес и Дионисий „τώ Διΐ καί τώ Άρει καί τώ Διονύσω".[24] Вавд извикал при себе си Келсина и се опитал да я убеди да принесе жертва на езическите богове, но напразно. Св. Келсина категорично отказала да се отрече от истинския Бог. Той ѝ дал три дни да размисли и да се откаже от Христа. Келсина веднага се отправила към мястото, където се подвизавали Христовите девици и им съобщила за случилото се. Девиците започнали да се готвят за изповеднически подвиг, а техният наставник, дякон Амон, ги вдъхновявал да бъдат готови да приемат мъченически венец. На четвъртия ден Вавд изпратил специален отряд войници, които довели девиците и дякон Амон в езическия храм, около който вече се била събрала огромна тълпа. Вместо обаче да получат желаното зрелище, след молитвата на старозагорските мъченици става земетресение, езическият храм рухнал, идолите паднали и се разбили, а жрецът на Зевс бил вдигнат от огнени ангели над земята, които го задържали известно време във въздуха, след което го пуснали и той издъхнал при падането си. Дякон Амон и четиридесетте девици били пуснати да се върнат в аскетирия, а Вавд се прибрал в претория. При завръщането си в аскетирия всички благодарили горещо на Бога, като тяхната благодарствена молитва, подобно на молитвата, която произнесли, преди да стане земетресението, е подробно предадена в житието.[25] По-късно Вавд събрал знатните граждани на Верия и пожелал да чуе мнението им за случилото се. Един от тях, който се казвал Силван, казал, че храмът се е срутил, защото боговете възнегодували от това, че девици християнки били дошли да им принасят жертви.[26] Поради това те напуснали града и наказали жреца, който бил готов да приеме жертвата от ръцете на християни. Друг виден гражданин, на име Руфин, предложил аскетириото заедно с девиците и дякона да бъде изгорено.[27] Но Вавд решил първо да доложи всичко на император Лициний.[28] След това извикал св. Амон и девиците и им предявил обвинение в това, че са разрушили езическия храм. Като ги заплашил, че ще ги подхвърли на най-тежки мъчения, Вавд призовал Амон и девиците да принесат жертва на езическите богове. Той обаче отново срещнал категоричния отказ на всички, а дякон Амон дръзко изобличил

[23] В текста на житието не е посочено изрично, че става дума за манастир, скит, а просто за място, където живеят: „οἰκούσαι έν τόπω ένί", и за аскетирий „Και είσελθουσα εις τό άσκητήριον". Вж.: Analecta Bollandiana. T.XXXI, p. 194, 196. В първата половина на IV век, когато живеят верийските мъченици, монашеското движение е все още в самото си начало. В съвременната историография вече се е утвърдило мнението, че то не възниква в един ареал – Египет, както бе считано досега, откъдето се разпространява в цялата империя – но възниква приблизително по едно и също време в различни центрове. Аскетириото на верийските девици и техния наставник без съмнение е сред първообразите на класическия манастир, който ще се оформи през втората половина и до края на века.

[24] Ibid. p. 195.

[25] Ibid. p. 196.

[26] Ibid. p. 200.

[27] Ibid. p. 201.

[28] Ibid. p. 201.

служението на идоли. Това разгневило страшно Вавд и той заповядал да повесят св. Амон на дърво, а после да стържат тялото му с железни остриета, както и да го горят със запалени свещи. Мъченията обаче ни най-малко не сломили дякона, което още повече разгневило Вавд, който заповядал да сложат на главата му нажежен до червено шлем (в пространното житие буквално е написано „меден щит" – ασπίδα χαλκην).[29] На подигравките и подхвърлянията на Вавд, ако Богът на св. Амон е истински, да го избави от страданията, светецът отговорил с молитва: „Господи, Иисусе Христе, истинска светлина, извор на живота, изпрати своите ангели и избави раба си от това мъчение и го възложи на тиранина, за да стане явно за всички, че Ти си единственият и истински Бог".[30] И веднага шлемът слязъл от главата на св. Амон и се преместил на главата на Вавд и огнени ангели издигат тиранина във въздуха. Скован от страх и болка, Вавд започнал да моли светеца за милост. Св. Амон се смилил над него по застъпничеството на светите девици и ангелите Божии го оставили на земята.

Уплашен, Вавд се върнал в града и отишъл в събранието на старейшините, където заявил, че се е уморил да изтезава жените и дякон Амон и мисли да ги освободи, но се страхува да не би пък да наруши с това волята на василевса. Скоро дошла заповед от Лициний св. Амон и девиците да бъдат изпратени в Хераклея Тракийска.[31] В отговор на молитвата им, когато пътували към града, се чул глас от небето, който казал: „Дерзайте, Аз съм с вас, вашите венци са приготвени от Мен на небесата".[32] В града те се поклонили на мощите на св. Гликерия.[33] В житието е описано, че света Грикерия им се явила през нощта, като ги поздравила и окуражила с думите: „Добре сте дошли, раби Христови, от много години ви чакам..." в Царството небесно.[34]

Когато били заведени при император Лициний, те дръзновено изобличили почитането на идолите. Като видял тяхната твърда вяра в Христа, Лициний разгневен заповядал да бъдат хвърлени на зверовете на стадиона. Но зверовете не докоснали мъчениците. Те предрекли идването на император християнин, който ще издигне множество храмове на истинския Бог (тоест на император Константин Велики).[35] Това още повече разгневило Лициний, който вероятно вече бил изпитал

[29] Ibid. p. 202.

[30] Ibid.

[31] Ibid. p. 203. Хераклея Тракийска е древният Перинт, някога главен град на провинция Тракия, митрополитски център, отстоящ на около 100 км от Константинопол. Днес това е градчето Мармара Ереглеси в Турция, намиращо се на северния бряг на Мраморно море.

[32] Ibid.

[33] Православната църква има няколко раннохристиянски мъченици с името Гликерия. В случая става въпрос за св. Гликерия Хераклийска, чието памет се чества на 13 май. Св. Гликерия била родом от тракийския град Траянопол. Заради непоколебимата си вяра в Христа била отведена на съд в Хераклея Тракийска, където и пострадала мъченически по времето на гоненията на император Антоний Пий (138–161 г.). Епископът на Хераклея Дометий се погрижил да погребе тялото на мъченицата. Скоро на гроба ѝ започнали да стават много чудеса, а мощите ѝ започнали да мироточат. Над мястото, където била погребана мъченицата, бил издигнат храм в нейна чест, като е засвидетелствано в изворите посещението на този храм от императорите Маврикий и Ираклий. Според едни сведения нейните свети мощи били пренесени на о. Лесбос през VIII в., но според други били останали в града и били положени в храма на св. Георги Победоносец.

[34] Analecta Bollandiana. T.XXXI, p. 204.

[35] Ibid. p. 208. В краткото житие изрично е посочено, че става въпрос за Константин Велики.

силата на св. Константин и християнския Бог, Който го закрилял. Лициний заповядал десет от девиците да бъдат изгорени пред очите на другите. Заповядал осем девици да бъдат обезглавени, десет да бъдат прободени с железни шишове в сърцата и главите, а на останалите да сложат в устите нажежени железни тонки. По молитвите на св. Амон огънят на кладата загаснал, а хвърлените в него девици, без да изпитат болка, предали Богу дух. Останалите били погубени съгласно заповедта на императора, като самият дякон Амон бил в числото на осемте обезглавени.[36] Телата на дякон Амон и светите четиридесет девици били погребани от благочестиви хора в Хераклея.

Освен имената на дякон Амон и св. Келсина пространното и краткото жития са запазили и имената на всички останали четиридесет девици мъченици. Има малки разминавания в изписването на определени имена, които сме поставили в скоби, като имената, както се появяват в пространното житие, са на първо място, а при наличието на разлика, на второ място е поставено името от краткото житие. Освен това името на св. Матрона липсва от краткото житие, а в него присъства два пъти името на св. Агатоники. Най-интересното е обаче, че св. Теоклия въобще липсва от списъка в краткото житие, тоест в пространното житие имаме имената на 40 девици мъченици, плюс това на св. Келсина, докато в краткото те са 39 плюс това на св. Келсина. Можем само да предположим, че в краткото житие е пропуснато името на една от светиците мъченици умишлено, за да се постигне някаква пълнота, която изразява числото четиридесет, но това пък ощетява паметта на пропуснатата светица. Склонни сме да допуснем, че причината е по-скоро в грешка, направена неволно от преписвача – съставителя. Имената на светите старозагорски мъченици девици:

1. св. Лаврентия дяконица (Λαβρεντία ή όσια διάκονος), 2. св. Теоклия (Θεοκλία), 3. св. Теоктиста (Θεοκτίστη), 4. св. Доротея (Δωροθέα), 5. св. Евтохиана (Εύτοχιανή), 6. св. Текла (Θέκλα), 7. св. Аристенета (Άρισταινέτη), 8. св. Филаделфа (Φιλαδέλφη), 9. св. Мария (Μαρία), 10. св. Вероника (Βερονίκη), 11. св. Евтимия (или Евлалия) (Εύλαλία), 12. св. Ламбротата (Λαμπροτάτη), 13. св. Евфимия (Ευφημία), 14. св. Теодора (Θεοδώρα), 15. св. Теодота (Θεοδότη), 16. св. Тетея (или Тетесия) (Τετεσία), 17. св. Акилина (Άκυλίνα), 18. св. Теодула (Θεοδούλη), 19. св. Аплодора (Άπλοδώρα), 20. св. Лампадия (Λαμπαδία), 21. св. Прокопия (Προκοπία), 22. св. Павла (Παύλα), 23. св. Юнила (Юлиана) (Ίουλιάνα), 24. св. Амплиана (Άμπλιανή), 25. св. Перса (Περσίς), 26. св. Полиника (Πολυνίκη), 27. св. Мавра (Μάβρα), 28. св. Григория (Γρηγορία), 29. св. Кирия (Кириаки) (Κυριακή), 30. св. Васса (Βάσσα), 31. св. Каллиника (Καλλίνικη), 32. св. Варвара (Βαρβάρα), 33. св. Кириана (Кириена) (Κυριένη), 34. св. Агатоника (Άγαθονίκη), 35. св. Юста (Ίούστα), 36. св. Ирина (Ειρήνη), 37. св. Матрона Агатоники (Ματρώνα, Άγαθονίκη), 38. св. Тимотея (Τιμοθέα), 39. св. Татиана (Τατιανή), 40. св. Анна (Антуса) (Άννα, Ανθούσα).

За да може да бъде направено още по-добро сравнение, тук по-долу даваме имената на мъчениците така, както са в оригинал на гръцки език в пространното житие:[37]

[36] Ibid. p. 206–207.

[37] Ibid. p. 198.

Λαυρεντία ή όσια διάκονος, Κελσίνα, Θεοκλία, Θεοκτίστη, Δωροθέα, Εύτυχιανή, Θέκλα, Άριστοινέτη', Φιλαδέλφη, Μαρία, Βερονίκη, Ευθυμία, Λαμπροτάτη, Ευφημία, Θεοδώρα, Θεοδότη, Τετεΐα, 'Ακυλΐνα, Θεοδούλη, Άπλοδώρα, Λαμπαδία, Προκοπία, Παύλα, Ίουνίλλα, Άμπλιανή, Πέρσισα, Πολυνίκη , Μαύρα, Γρηγορία, Κυρία, Βάσσα, Καλλίνικη, Βαρβάρα, Κυριανή, 'Αγαθονίκη, Ίούστα, Ειρήνη, Ματρώνα, Τιμοθέα, Τατιανή, Άννα.

и съответно в краткото:[38]

Λαβρεντία ή όσια διάκονος, Κελσίνα, Θεοκτίστη, Δωροθέα, Εύτοχιανή, Θέκλα, Άρισταινέτη, Φιλαδέλφη, Μαρία, Βερονίκη, Ευλαλία, Λαμπροτάτη, Ευφημία, Θεοδώρα, Τετεσία, Άκυλίνα, Θεοδούλη, Άπλοδώρα, Θεοδότη, Λαμπαδία, Προκοπία, Παύλα, Ίουλιάνα, Άμπλιανή, Περσίς, Πολυνίκη, Μάβρα, Γρηγορία, Κυριακή Βάσσα, Καλλίνικη. Βαρβάρα, Κυριένη, Άγαθονίκη, Ίούστα, Ειρήνη, Άγαθονίκη, Τιμοθέα, Τατιανή, Ανθούσα.

По неизвестни за нас причини в новите синаксари на Православната църква имената на мъчениците са променени или, по-точно, заменени с други. Ето какво можем да срещнем в различните нови синаксари, календари, служби на мъчениците и т.н. Предполагаме, че някъде във вековете имената на старозагорските мъченици са били заменени с имена на други четиридесет мъченици, които са имали за свой наставник или учител духовник със същото име Амон. Подобно обяснение е трудно допустимо, но не и невъзможно. Ето под какви имена днес са записани 40-те девици мъченици от Стара Загора, но тези имена няма как да отразяват историческата истина и древните жития, указани по-горе. Името на св. Келсина също липсва. Адамантина (Αδαμαντίνη), Атина (Αθηνά), Акриви (Ακριβή), Антигона (Αντιγόνη), Аривия (Αριβοία), Аспасия (Ασπασία), Афродити (Αφροδίτη), Диони (Διόνη), Додони (Δωδώνη), Елпиники (Ελπινίκη), Ерасмия (Ερασμία), Ерато (Ερατώ), Ерминея (Ερμηνεία), Евтерпи (Ευτέρπη), Талия (Θάλεια), Теано (Θεανώ), Теанои (Θεανόη), Теонимфи (Θεόνυμφη), Теофани (Θεοφάνη), Калирои (Καλλιρρόη), Калисти (Καλλίστη), Клио (Κλειώ), Клеоники (Κλεονίκη), Клеопатра (Κλεοπάτρα), Коралия (Κοραλλία), Ламбро (Λάμπρω), Маргарита (Μαργαρίτα), Марианди (Μαριάνθη), Мелпомени (Μελπομένη), Мосхо (Μόσχω), Урания (Ουρανία), Пандора (Πανδώρα), Пинелопи (Πηνελόπη), Полимния (Πολύμνια), Полиники (Πολυνίκη), Сапфо (Σαπφώ), Терпсихори (Τερψιχόρη), Троас (Τρωάς), Хаїдо (Χάϊδω) и Хариклея (Χαρίκλεια).[39]

След мъченическата смърт на дякон Амон, на св. Келсина и светите 40 девици от днешна Стара Загора техните свещени мощи стават обект на поклонение. В житието на св. Елисавета Чудотворка (V в.) се казва, че когато тя посетила град Хераклея, се поклонила на мощите на дякон Амон и неговите ученички мъченици, както и на много други светини в града.[40]

В заключение можем да кажем, че се надяваме тази статия да послужи за възстановяването на паметта и прославата на четиридесет и двамата мъченици

[38] Ibid. p. 209–210.

[39] Πρωτ. Κωνσταντίνου Πλατανιτου, Εορτολόγιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Αποστολική Διακονία, εκδ. Δ , Αθηνα, 1997, σ. 23.

[40] Life of St. Elisabeth the Wonderworker . In: Holy Women of Byzantiun. (Ed. A.Talbot). Washington, 1996, p. 124.

от Стара Загора в календара на Българската православна църква и в техния роден град. Макар най-ранното житие да не казва изрично, че са били родени в Стара Загора, то посочва града като мястото, където те са се подвизавали. По-малко вероятно е девиците да са се заселили във Верия, идвайки от други части на империята. Напротив, най-логично е повечето от тях да са били, ако не от самия град, то от близките околности. Освен това имаме пряко указание, че св. Келсина била от Стара Загора, тя е била най-знатната жена в града (Κελλσίνα η λαμπροτάτη καί πρώτη της πόλεως).[41] Считаме също така, че имената на мъчениците трябва да бъдат споменавани така, както са дадени в пространното им житие, което е най-ранно по произход. Новите и различни имена, дадени в съвременните синаксари, отдаваме на объркване имената на мъчениците с такива от друго житие. Името Амон е било широко разпространено в древността и имаме над двадесет светци с това име в календара на Църквата.[42] Така че когато бъде възстановена у нас почитта към св. Амон, св. Келсина и св. четиридесет девици – мъчениците, а сме уверени, че това един ден ще се случи, то това трябва да стане с имената от пространното житие. Също така трябва да бъде преустановена наложилата се незнайно откъде и как практика името на дякон Амон в някои календари да се посочва като Амун. Така е и в календара на Българската православна църква, където, ако под имената на честваните на 1 септември св. мчци Айтал и Амун дякони се има предвид старозагорският мъченик Амон, то името му е неправилно изписано. В нито едно от ранните жития името на дякона не е изписано като Амун, а винаги като Амон. Едно такова вярно възстановяване на имената би могло да послужи цялата православна Църква също да направи своите корекции.

Относно мястото, където са се подвизавали старозагорските мъченици, това най-вероятно е бил днешният парк „Аязмото" в града. Неслучайно там са открити руините на десетина манастира, скита и църкви. Споменът за големия мъченик на вярата св. дякон Амон и неговите мъченици ученички скоро ще да е привлякъл стотици християни, които са желаели да подражават на техния подвиг в Христа.

По молитвите на св. мчк. дякон Амон, на св. Келсина и на светите четиридесет мъченици девици от Стара Загора, Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилвай и спаси нас. Амин!

---

[41] Analecta Bollandiana. T.XXXI, p. 195.

[42] Вж. например: Λεξικόν των αγίων Πάντων της ορθοδόξου εκκλησίας : Βίοι και μαρτύρια από του Άβελ του δικαίου μέχρι του τελευταίου μάρτυρος Γεωργίου του εξ Ιωαννίνων,(Υπό Β. Δ. Ζώτου Μολοττού). Αθηνα, 1904, σ. 161–165; Holweck, F. A bibliographical dictionary of the saints with a general introduction on hagiology. St. Louis and London, 1924, p. 62–63.

Джон (Иоан) Пантелеймон Манусакис е архимандрит под юрисдикцията на Константинополската патриаршия. Той също така е професор по философия в College of the Holy Cross и почетен доктор на Австралийския католически университет. Роден в Атина, архим. Иоан получава образованието си в САЩ (PhD в Boston College). Трудовете му са посветени на философията на религията, на феноменологията (в частност тази на Хайдегер и Жан-Люк Марион), на Платон и неоплатоническата традиция, а също и на патристиката. Неговите книги и сборници са високо ценени в академичния свят и превеждани на множество езици. Изцяло авторски са: *For the Unity of All: Contributions to the Theological Dialogue between East and West*(Wipf and Stock Publishers, 2015); *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic* (Indiana University Press, 2007). Съставител е на следните сборници, в които, наред с най-известните богословски и философски имена в изброените области, участва и той с обемни и задълбочени студии: *Traversing the Imaginary* (Northwestern University Press, 2007 co-edited with Peter Gratton); *Heidegger and the Greeks* (Indiana University Press, 2006 co-edited with Drew Hyland); *After God* (Fordham University Press, 2006); *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (Ashgate, 2009). Автор е на над 30 статии в престижни богословски и философски издания.

Джон Пантелеймон Манусакис

ПРОПУКВАНЕ. ЧЕРНОТО БОГОСЛОВИЕ НА АНАТЕИЗМА[1]

В *Анатеизмът: Завръщане към Бога след Бога* Ричард Карни изковава нещо повече от просто ново понятие. Независимо дали четем анатеизма като „ан-атеизъм", т.е. двойно отрицание – като отрицание на атеистичното отрицание, или като „ана-теизъм", т.е. като възвръщане на Бога „след Бога"[2], или, най-сетне, като взаимодействие между тези две възможности, сиреч като *възможността* за завръщане към Бога, способствано по парадоксален начин от

[1] Преводът е осъществен по очаквания да излезе през ноември тази година сборник: Kearney, Richard, and Matthew Clemente, eds. *The Art of Anatheism. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017.* Студията на Джон Манусакис е четвъртата глава от тома, стр. 49-64. Бел. прев.

[2] Вж. Joseph O'Leary's review of *Reimaging the Sacred* in "God's New Faces," published in the *Los Angeles Review of Books* (May 15, 2017).

самата критика, която позволява философията да се придвижи отвъд Бог, на първо място – анатеизмът не е просто игра на думи, която разточителства в неологизми, а по-скоро нов и ключов концепт. Анатеизмът е концепт, понятие за определен *ритъм*. Мисленето, настоява Карни, особено мисленето на Бога, не може да избегне собственото си подкопаване до степен, че самата употреба на концептуален език приковава в едно статично състояние онова, което той се е стремял да улови „на живо", *освен* ако някак не се вземе предвид времето, при това да се вземе предвид от самия феномен, който прави времето осезаемо, сиреч, в повторението. Анатеизмът е понятие за самия ритъм на мисълта, за подхода и отстъпването на мисленето спрямо и от Бога; за успехите и за провалите на този подход – защото мисълта не може да успее в мисленето на Бога, освен до степен да престане да го прави. Следователно анатеизмът не е понятие за момент, а за движение; за двойно движение, което ни мотивира да дирим Бога и задвижва Божественото самооткровение.

Независимо от своята невръстност анатеизмът е също така и исторически концепт, защото неговата триделна структура (ан-а-теизъм) изговаря накратко разказа на философската история. Какво е мястото на анатеизма в тази история? Къде се ситуира той по отношение на предишните опити да се мисли историята на онтотеологията и да се помни забравата (forgetfulness) на битието? Бих се осмелил да предложа само един ескиз – при това непълен – който следва три пътепоказателя с имената Хегел, Хайдегер и Дерида. От една страна изглежда, сякаш анатеизмът кондензира историята на философията по един начин, който напомня за Хегеловото *Aufhebung* (снемане): от наивитета на един теизъм, който не се подлага на питане – през неговото превземане от атеизма – към тяхното анатеистично диалектично снемане. Анатеизмът обаче не таи нереалистичната надежда за завръщане към невинните хоризонти на теизма, сякаш критиката на атеизма никога не е била артикулирана; нито предлага себе си като някакъв хегелиански синтез между утвърждаване и отрицание на Бога. Бидейки условно обозначение на тази дълга и сложна история, ан-а-теистичната триада удържа *различието* между теизма и атеизма (Хайдегеровото *Auseinandersetzung*) *и* времевото различие (*différance*) между теизма и ана-теизма. Веднага щом това двойно различие колапсира в някаква идентичност, самото понятие за анатеизъм изчезва. Защото анатеизмът е понятие за ритъм.

Понеже става дума за ритъм, аз бих искал да насоча вниманието ни към един принцип, за първи път формулиран от древния философ на музиката Аристоксен. За Аристоксен минимумът ритъм изисква триделна структура.[3] Двоицата силно време – слабо време става осезаема като единица на ритъма единствено чрез повторението на поне едно от съставните ѝ, или в очакване, преди първото силно време, или като случващо се между двете времена. В теорията на музиката този феномен се нарича *anacrusis* – понятие с красноречиво съзвучие спрямо анатеизма. Важността на тази привидно ирелевантна тема за нашата дискусия ще стане ясна веднага щом поставим въпроса за Троицата.

[3] Marchetti, Christopher C. *Aristoxenus Elements of Rhythm: Text, Translation, and Commentary with a Translation and Commentary on POxy 2687.* Rutgers University – Graduate School – New Brunswick, 2009. *rucore.libraries.rutgers.edu*, doi: 10.7282/T3NC61DV.

Бог е пропукан

Понятието за анатеизъм има своя собствена генеалогия в работите на Карни. Струва ми се, че анатеизмът за първи път се появява – макар и не буквално като название, но със сигурност в основните си елементи – още при публикуваната му дисертация *Poétique du Possible* (Paris, 1984) под вида на *transfiguration* (гл. 8). Почти две десетилетия по-късно Карни се връща към поетиката на богословието, която по-сетне ще нарече „теопоетика", с *The God Who May Be* (2001).[4] Две изсред многото теми на тази последна творба ще станат централни за развитието на анатеизма: поетиката на иконата и *perichoresis*-а на Троицата. Тъй че не е учудващо, че иконата *на* Светата Троица – като случай, при който иконичните и тринитарните теми се събират, за да послужат като парадигмален образец на анатеизъм – става един от предпочитаните от Карни примери, и особено тук, в този настоящ том.

Анатеистичната задача да се възвърне „Богът след Бога" се дава като не просто херменевтичен метод на премисляне на Бога след „смъртта на Бога". По скоро, ако това е така, то е така само доколкото въпросното *ана-* има основанията си в Бога – онзи Бог, който има отстъп от Бог, както се казва в Символа на вярата: „Бог истинен *от* Бог истинен". Логосът на Бога е винаги *диалог* вътре в Бога. А диалогът предполага троичността: двама разговарящи и пространството (*khora*), което ги различава, обединявайки ги именно като общо основание на тяхната диалогична възможност. За Карни творението може да бъде обяснено единствено чрез позоваване на това отвърстие между непредставимия Бог (Отец) и образа на Бога или, още по-добре, равнобожествената „икона на Бога" (Сина). „Защото, създавайки човека, пише Карни, Бог засвидетелства един пролом в божеството, един съботен пролом или пукнатина, от която жизненият нагон на ероса можа да се роди като желание за своето друго."

Чудя се дали тази съботна пукнатина вътре в Бога не намира свое отражение в невидимата пукнатина, която преминава през нас и ни разделя? „В човека, пише Лакан, вече има една пукнатина, едно дълбинно разстройство на регулацията на живота."[5] Може би ние бихме могли да опознаем в тази пукнатина *imago dei*, рожденото петно на нашето сътворяване. Защото както благодарение на тази „съботна пукнатина или преломяване" „жизненият нагон на ероса" се появява в акта на божественото творение, тъй е и с пукнатината във всеки един от нас. Понеже „източника на вдъхновение в художествените произведения и в различните интелектуални дейности" ние намираме не другаде, а в нашето постоянно и неизбежно себе-деление – в

[4] Най-първата ми публикация беше коментар върху Kearney, Richard. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion.* Indiana University Press, 2001., публикувана под заглавие „From Exodus to Eschaton" in *Modern Theology* 18:1 (2002), 98–107. Една част от това ранно съчинение носи заглавието: „Икона и перихоресис".

[5] Lacan, Jacques. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*. Edited by Jacques-Alain Miller, Translated by Sylvana Tomaselli, W. W. Norton & Company, 1991. 37.

разцеплението, което сме.[6]

Когато Лакан говори за „пукнатината" в нас, той има пред вид Фройдовия инстинкт за смърт. И ако сега се позовавам на психоанализата и особено на знаменитото съчинение на Фройд *Отвъд принципа на удоволствие*, то е, защото езикът на Карни ни призовава към това. Заслужава си да се отбележи, че във вече цитирания пасаж понятията на Карни „жизнен нагон" и „ерос" произхождат от Фройдовата теория за нагона или инстинкта към смъртта (*Todestrieb*) и твърде оспорвания дуализъм на Ерос-Танатос, така както той е разгърнат в *Отвъд принципа на удоволствието*.

Вече предложих един възможен случай на връзка между анатеизма и психоанализата. Ако *движението* на анатеизма – защото пропозицията *ана-* се проявява между различието (анатеизмът не е теизъм) и повторението (възвръщането на теизма) – в крайна сметка сочи към аналогично движение у Бога, сиреч към *перихоретичното* движение на Светата Троица, то тогава анатеизмът трябва да предпоставя, че подобно различие може да се открие също и вътре в нас, които сме функционерите на анатеистичната задача. Психоанализата слуша внимателно за тази анатеистичен ред и бърза да произведе своя собствена триада, а именно: свръхаза, аза и то, като някаква човешка троица, която кореспондира на Светата Троица на Отец, Син и Свети Дух. Понеже триделното движение на анатеизма, неговият *ритъм*, както го нарекох по-горе (и да си припомним наблюдението на Аристоксен, че всичко, от което има нужда ритъмът, е триделната структура), изисква една човешка троица също както и божествена. Погледнато от тази перспектива, трите ангели в Рубльовата икона могат да бъдат видени като репрезентация на Светата Троица, при положение че вече знаем, че това е икона на Светата Троица. Нищо обаче в иконата на Рубльов не предполага само тази интерпретация, изключвайки всички други възможни прочити освен установената традиция, която я определя като такава. Това е именно така, доколкото, за разлика от всяка друга икона, Рубльовата „Троица" изпуска един ключов и съществен за всички икони елемент – фактически онова, което превръща и дори освещава една икона като икона, а именно – езика.[7] Внимателният зрител на Рубльовата „Троица" ще забележи отсъствието на *nomina sacra* около трите фигури, липса, която оставя тяхната идентификация нерешена и прави положението на тази икона твърде проблематично. От една страна, отрицанието на езика в Рубльовата икона приканва за плодотворно сравнение

[6] Klein, M. „On the Development of Mental Functioning." *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 39, no. 2–4, Aug. 1958, 84–90. Ако цитираме Клайн в цялост: „Колкото повече аз-ът успява да интегрира деструктивните си импулси и да синтезира различните аспекти на своите обекти, толкова по-богат става той; понеже откъснатите части от себе-то и от импулсите, които са отхвърлени, защото предизвикват безпокойство и причиняват болка, съдържат също така и ценни аспекти на персоналността и фантазмичния живот, които обедняват, откъсвайки ги от себе си. Макар отхвърлените аспекти на себе-то и на интернализираните обекти да допринасят за нестабилност, те също така са и източник на вдъхновение в художествените произведения и в различни интелектуални дейности".

[7] „Без имена, без инскрипции и йероглифичен характер, иконите биха били напълно невъзможни." Това е така, защото „онова, което прави иконата икона, тук не е художественото качество на рисунъка или портретната прилика (която очевидно не е възможна), а името, което се прилага външно под формата на инскрипция. Името установява единството на иконата с Портретираната; тя извиква Нейната мощ. Името е същност, енергия, която се излива върху иконата... тъй че цялата икона се състои по същество от име, от инскрипция". Bulgakov, Sergius. *Icons and the Name of God*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012, 120-2. В подкрепа на този аргумент Булгаков привежда писанията на св. Теодор Студит и декрета от Втория никейски събор.

с „иконата" на Малевич „Черния квадрат".[8] И сега бих искал да попитам дали не е също така приемливо да се погледне Рубльовата „Троица" по един съвсем друг начин – например като „икона" на човешката троица, т.е. като визуална репрезентация на свръхаза, аза и то. Наистина очевидно е, че връзката между анатеизма и психоанализата щеше да бъде търсена, дори и Карни да не беше я подсказал.

Независимо как разбираме разцеплението на душата – дали то е, както схоластите са казвали, формална дистинкция, или просто метафора? – идеята за разпознаване на три различни части, функции или аспекти на човешкото psyche поставя един въпрос, който заслужава вниманието ни. Защо Фройд разделя душата? Ако трябва да повярваме на митологиите на нашето време, разделянето на душата е сингуларен акт на злото, защото „душата трябва да остане цяла и непокътната. Разделението ѝ е акт на насилие и е противоестествено"[9]. И все пак Фройд не е сам в извършването на това насилие. Можем да твърдим, че трихотомията на душата у Фройд *повтаря* тази на Платон. И ако човек повтаря, както ни учи Фройд[10], онова, което не може да си спомни, онова, което той е изтласкал, тогава повтарянето на платоническия жест при Фройд предполага една почти семейна връзка, чийто наследствен белег може да е разделението на душата, което Фройд се смята за задължен да повтори, доколкото техният общ език, дори и разговорът през вековете да се е водил на гръцки и немски, е също тъй неумолим, както и проклятието на Лай върху Едип.[11]

Доколкото трихотомията на човешката душа е само отражение на онзи предшестващ и отвъден „пролом вътре в божеството", както пише Карни; отражение на пукнатината или преломяването *вътре* в Бога, тогава кой трябва да бъде винен за непредставимото престъпление на *разцеплението на Бога*?

Троичният Бог е Бог, Който е свободен да съществува (екзистира), защото Той *ек-зистира*, сиреч, защото Той „излиза" и „стои отвъд" себе си; един Бог, който е свободен от своето собствено битие или същност; свобода, която се указва от „пролома вътре в божеството", от ни-щото на перихоретичната *khora*; и най-сетне, едно нищо, което не знае нищо, както пише Карни, „за онова нарцистично себе-отнасяне – себе-любещата-любов, себе-мислещата-мисъл, себе-причинява-

---

[8] На друго място настоявам, че „Черният квадрат" на Малевич трябва да бъде смятан за икона и Малевич действително е имал такова намерение; вж. моята *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic.* Indiana University Press, 2007, 32-4.

[9] Rowling, J. K. *Harry Potter and the Half-Blood Prince*. Scholastic Incorporated, 2005, 497. Препратката е към хоркрукса, който изисква човек да разцепи душата си, за да скрие части от нея в даден предмет.

[10] „Той е принуден по-скоро да *повтори* изтласканото като настоящо преживяване, вместо, както лекарят би предпочел, да си го *припомни* като част от миналото." (цит. по превода на Маргарита Дилова), Akhtar, Salman, and Mary Kay O'Neil. *On Freud's „Beyond the Pleasure Principle."* Karnac Books, 2011, 19 (подчертаването е в оригинала).

[11] Лакан обяснява, че „несъзнаваното е дискурсът на другия". Той разгръща това по сл. начин: „Това например е дискурсът на баща ми, доколкото той е направил грешки, които аз съм абсолютно обречен да възпроизведа... Аз съм обречен да ги възпроизвеждам, защото съм задължен да поема наново дискурса, който той ми е завещал, не просто защото съм негов син, а защото човек не може да прекъсне веригата на дискурса и за мен е именно дълг да го предам с всичките му отклонения на някой друг... този дискурс произвежда един малък цикъл, в който ще бъдат уловени цялото семейство, цялата котерия, целият лагер, цялата нация или половината свят". *The Ego in Freud's Theory*, 89-90.

щата-причина". Един Бог, възприет като идентичен със своята субстанция, като самосъща себевост, изключваща всяка другост, т.е. един Бог по подобие на религиозния монотеизъм (иудаистки или ислямски) или философския монизъм (Парменидов или Плотинов) оставя различаващото основание на множествеността заедно с пространството и времето непонятни. Това в последна сметка означава, че подобна концепция за Бога не може да даде основание за творението. И поначало би било въобще невъзможно да се оправдае причината и начинът, по който подобен стриктно монотеистичен Бог би могъл да сътвори света. За християнството, от друга страна, Бог може да твори, т.е. Бог не само може да положи света като свое друго, като онова, което е не-Бог, но може също и да го положи като нещо съществено благо, именно защото другостта на творението е явление *ad extra* на другостта в самия Бог, който съществува (екзистира) екстатично като перихоретичното общение на въипостазеното различие на Троичните Лица. Един субстанциален Бог е по необходимост колкото монистичен, толкова и статичен. Подобен Бог обаче не може, по дефиниция, да бъде творящ. Следователно не може да ни се приписва вина за разделянето на Бога в Троица, защото сам Бог е това разделение, тази пукнатина „от която жизненият инстинкт на ероса може да се роди като въжделение за своето друго".

На това място би било много подходящо да предложим замяната на *peri-* на перихоресис с *ana-* на анатеизъм, за да стигнем до *anachoresis*-а на въплъщението. Именно от този разлом на *perichoresis*-а избликва един безкраен *anachoresis*. Себе-опразващият се Бог става това, което Той *не е*, не-Бог, плътта на въплъщението, като екстериоризира в историята различието вътре Бога. Анатеизмът отразява, във всички смисли на думата, този божествен анахорезис. Кенозисът на анахоритния Бог не спира с плътта на въплъщението; той се простира до най-крайните предели на творението, той обема всеки аспект на материалността, той се отглася във всяка дума и действие.

Нека да се върнем към първоначалната тема за разделената душа. Платон в своите диалози – в два паметни пасажа, които са станали знакови за платонизма – излага теорията за трихотомията на душата. Първият се намира в сложния разказ за преминаването на душата през небесата във *Федър*. След като признава, че не е възможно за човека да опише душата, Сократ предлага вместо това следната картина:

> Та нека говорим по тоя начин. Душата прилича всъщност на колесничар и на крилат впряг от два коня… Та нашият колесничар, първо, управлява двойка коне. Второ – единият от конете му е добър и прекрасен и е съставен от подобни елементи, а другият от противоположни и е с противоположна природа. Затова управлението му ни създава трудности и неизбежни мъчнотии.[12]

В този образ лесно се разпознава традиционното разделение на душата на либидална част (черния кон), духовната част (благородния кон), и разумното (колесни-

[12] *Phaedrus* 246a–b in Plato. *Complete Works*. Hackett Publishing, 1997, 524. Цит. по: Платон. *Диалози Т. 2.* Прев.: Богдан Богданов. София: Наука и изкуство, 1982, 246 a-b, с. 515.

чаря). Вторият пасаж е от *Държавата*, където съвършеният град не е нищо друго освен увеличен образ на душата. Както душата има три части, така и градът е структуриран от три класи граждани. Сократ, като основател на съвършения град, обяснява, че е необходимо да се предава класификацията на гражданите на управници, стражи и произвеждащи, основаваща се на естественото различие:

> Вие всички в държавата сте братя, така ще им говорим, като продължаваме да разказваме баснята. Бог обаче при създаването на хората примесил злато при раждането на ония от вас, които са способни да управляват. Затова те са достойни твърде много за почит. А на тия, които са определени за техни помощници, примесил сребро. При създаването на земеделците и другите занаятчии той прибавил желязо и мед.[13]

И все пак, както Сократ откровено признава, това различение не е нищо друго освен „полезна лъжа" (414c). Очевидно няма съществено различие между трите класи, което означава, че ако имаме на ум, че спорът не е за политика, а за психология, разлика между трите части на душата също няма. С други думи, Сократ допуска, че душата никога не е била разделяна. Дали разделението на три у Фройд е също лъжа, както е при *Държавата*? Дали Фройд знае, че това е лъжа, но лъже? Или лъже себе си? Дали той повтаря онова, което не помни или не иска да помни, а именно бащиния език на Платоновото разделяне на душата? И на какво собствено служи тази благородна лъжа – психоанализата? Какъв ред иска тя да съхрани? И на основание на аналогията, която приехме между човешката и божествената троици, какви са импликациите от тази лъжа, когато се преведе обратно към Бога, който е пропукан? Ако Бог също като душата никога не е бил пропукан, ако простотата на Единия остава неповредена от различието, това означава ли тогава, че Светата Троица също е благочестива лъжа?

Деструктивна поетика, болезнено удоволствие и еротиката на Танатос

Вече изтъкнах, че ан-а-теистичната троица удържа *различието* между теизъм и атеизъм *и* времевото различие между теизма и ана-теизма. Щом това двойно различие колапсира в някаква идентичност, самият концепт на анатеизма изчезва. Понеже, както казах в началото на тази глава, анатеизмът е понятие за ритъм и без трите времена на ан-а-теизма, които „държат време", ние отново сме обратно при монотеизма или, както Ницше уместно го нарича, *монотоно-теизма*.[14] Без проломи и процепи, без пукнатини на другост и различие, нито божественото, нито човешкото творчество щяха да са възможни. Монотеистичната монотонност онемява божествения Логос. Образът е изкоренен, но също и оригиналът. Няма нито Ерос, нито Танатос, нито удоволствие, нито болка. Нито монизмът на Бога, нито монизмът на човека познават играта на

[13] Plato, *Republic* III 415a in *Complete Works*, 1050. Цит. по: Платон. *Държавата*. Прев.: Александър Милев. София: Наука и изкуство, 1975, III 415a, с. 56-57.

[14] Nietzsche, *Twilight of the Idols* ("Reason in Philosophy," §3) in Nietzsche, Friedrich. *The Portable Nietzsche.* Penguin, 1977, 480.

теопоетиката или предварителните ласки на теоеротиката. Нека обясня защо това е така.

Да се мисли за играта сериозно, вероятно означава да се пропусне същественото в нея. Нищо не би било по-лесно от това да се отхвърли играенето като непристоен и неподходящ за философско разглеждане въпрос. Философите не си играят игри. Кой тогава играе? Децата играят; гръцката дума за игра, *paidia*, произхожда наистина от „дете" (*pais*). Значението на *paidia* е именно онова, което *pais* прави. Когато Фройд се сблъсква с объркващ проблем, който, както изглежда, няма нищо общо нито с деца, нито с играене, той търси отговора за мъчителния белег на онези, които са изпитали травмата от ужасите на Великата война в детската игра. Незабележителната игра *Fort/Da* му открива нещо съществено за играта, която наричаме човешко съществуване. Това е детската способност да се извлича от болката на изоставеността, изпитана в резултат на отсъствието на майката (*Fort*), удоволствието, доставено от символичната репрезентация на майката (*Da*). „Това следователно беше завършената игра – изчезване и завръщане."[15] Същественото в този пример не е функцията на играта, нито нейното продължение – артистичната репрезентация, като механизъм за справяне със страданието отвъд нашия контрол. Решението, което играта *Fort/Da* предлага, по-скоро сочи в друга посока. Същественият аспект на тази игра е взаимоотношението между отсъствие и присъствие, смяната на болка с удоволствие и което е по-важно, *повторението*, което характеризира всяка игра. *Fort/Da* е игра, при която език и въображение – символичното и въображаемото – играят. Играенето и „изкуството като игра и имитация при възрастните"[16], с която Фройд свързва играта на внука си, разкрива цял ред вътрешно свързани понятия, които оформят онова, което е по същество човешкото. Играят ли другите животни? Или човекът е играещото животно? Какво е играта? Нещо изкуствено – изкуство. Фройд говори за играта *Fort/Da* като „голямо културно достижение".[17] Култура (*paideia*) и играта (*paidia*) са неразличими в гръцкия език – омоним, който радва Платон (напр. Закони, 656с). Заглавието на настоящия том *Изкуството на анатеизма* показва точно такава връзка между поетиката на изкуството и анатеистичната игра.[18]

На едно друго ниво самата човешка игра е игра за играещия бог – *deus ludens*. Нима не беше казал именно Хераклит Тъмния, че „*аеон* е играещо дете, което играе на дама: на детето принадлежи царската власт"?[19] Терминът „еон" се превежда различно – или като време, или като вечност; Хайдегер чете този

[15] Freud, *Beyond the Pleasure Principle*. Norton, 1989, 9. Цит. по: Зигмунд Фройд, *Отвъд принципа на удоволствието* (1920, г.) Прев.: Маргарита Дилова. София, Наука и изкуство, 1992.

[16] Ibid., 17.

[17] Ibid., 14.

[18] Тук можем да включим – изсред безбройните примери, които биха послужили, разговора на Альоша Карамазов с младия Коля Красоткин: „А играта на война сред младите хора през междучасията или пък на разбойници – та това също е зараждащо се изкуство, зараждаща се потребност от изкуство в младата душа и тези игри понякога дори се съчиняват по-хубаво, отколкото представленията в театъра, само с тази разлика, че в театъра отивате да гледате актьори, а тук младежите са актьори. Но то е естествено". Dostoyevsky: *The Brothers Karamazov*. Cambridge University Press, 1992, 455.

[19] Heraclitus, *Fragment 52*. In: Heraclitus (of Ephesus.). *Fragments*. University of Toronto Press, 1991.

фрагмент по следния начин: „най-великото царско дете е тази мистерия на играта, в която хората са въвлечени през целия си живот, тази *игра, в която залог е тяхната същност*"[20]. Платон, цитирайки одобрително този Хераклитов афоризъм в своите *Закони* (10.903d), ни припомня, че човешкият живот с всичките си тегоби не е нищо друго освен игра за забавление на боговете:

> Да приемем, че всяко от нас, живите същества, е някаква кукла на конци на боговете, независимо дали е създадена като тяхна играчка, или с някакво сериозно намерение. Защото това наистина [е] не го знаем, но поне знаем следното, тези състояния, живеещи вътре в нас, като един вид нишки или конци ни теглят и ни оттласкват една от друга – понеже са противоположни – към противоположни постъпки, а именно в това са напълно разграничени добродетелта и порокът.[21]
> … човек, както казахме преди, е създаден като някаква играчка на боговете и всъщност това е най-доброто, което му се е случило. И точно по този начин трябва да следваме това – като всеки мъж и всяка жена играе една възможно най-прекрасна игра [*paidia*].[22]

Ницше, този ненадминат класик, основава своето оправдание на човешкото страдание на същата тази идея за *divina comedia,* описана от Платон в двата пасажа. „Какъв е бил в предел смисълът на Троянските войни и други подобни ужаси? – пита Ницше. – Не може да има никакво съмнение: те са били замислени като *празнични игри* за боговете."[23] Ние сме дървените макари, хвърляни насам-натам, *fort* и *da*, от божественото дете. И все пак предложението на Ницше за естетическото оправдание на човешкото съществуване повдига един друг въпрос. Каква божествена нужда удовлетворява театъра на човешката история? Какъв вид удоволствие извличат боговете от поставянето и гледането на тази игра на виртуална реалност? Отговорът на Ницше на тези въпроси разгръща една теория, която обяснява далеч по-мащабен въпрос – този за смисъла на удоволствието. Ако дадениятъ театър на жестокостта, да си припомним Антонен Арто, услажда боговете – нека не се заблуждаваме, „без жестокост няма празник"[24] – това е, защото смисълът на болката е удоволствието. „Човек се услажда, като гледа как страдат другите, а като кара другите да страдат – още повече."[25] Преди да сме изразили прибързано възмущението си, трябва добре да погледнем не само всички форми на насилие, които населяват воайорската ни

[20] Heidegger, Martin. *The Principle of Reason*. Indiana University Press, 1991, 113. (подчертаването е мое).

[21] Plato, *Laws*, I 644d–e in *Complete Works*, 1338, цит по: Платон. *Закони*. Trans. Б. Богданов, Н. Панова и Г. Гочев. София: Сонм, 2006, с. 107 (преводът е променен). Преводът на Дж. Манусакис през английски звучи така: Да си представим, че всеки от нас, живите същества, е кукла в ръцете на боговете. Дали сме били създадени да служим като техни играчки, или по някаква друга причина – това за нас е непостижимо, но със сигурност знаем следното: ние имаме в себе си тези страсти, които действат като конци или струни и ни теглят; те работят противоположно и се дърпат една срещу друга, за да ни накарат да извършим противоположни действия; и тъй, напред-назад ние вървим през граничната линия, където се срещат порокът и добродетелта. Б.пр.

[22] Ibid., VII, 803c, 1471, цит. изд., с. 350 (преводът е променен). В превода на Дж. Манусакис през английски четем: ... човекът, както казахме преди, е създаден като играчка за Бога; и това може да е най-прекрасното нещо, което му се е случвало. Тъй всеки мъж и всяка жена трябва да играят ролята си в тази благородна игра [*paidia*] по съответния начин. Б.пр.

[23] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (Second Essay, §6), 67.

[24] Ibid., (§6), 67.

[25] Ibid.

култура, но също и самата цивилизация като такава. Историята за Каин, който става основател на първия град (Бит. 4:7) и поради това – символичен отец на цивилизацията, съпровожда идеята, че цивилизацията е основана и поддържана с насилие – и най-вече с насилие към самата себе си. Способността ни да играем с творението за развлечение и следователно да поставяме изкуството над и дори против природата, сиреч способността ни да подражаваме на вечната игра на боговете с нашите собствени игри, избликва от едно насилие срещу самите нас: независимо дали то е проектирано върху нас самите като други, или интро-ектирано върху Другия вътре в мен. От гледна точка на животинския живот като цяло, разделеният аз изглежда така неестествен, че бива смятан за перверзия на природата и болезненост. Разбира се, човешкото същество е естествено неестествено, перверзията е негова норма. Наистина, „човекът се отличава от другите животни по привилегията да бъде болен; има съществена връзка между това да бъдеш болен и да бъдеш цивилизован"[26].

Творческите сили на Ероса се раждат от дълбоките води на аза, който е в несъгласие със себе си, от пропукания аз, който съществува, отрицавайки себе си (Танатос). „Ако трябва да бъде издигнат храм, пише Ницше, храм трябва да бъде разрушен."[27] С това пророкът от Зилс-Мария има пред вид, че всеки акт на човешко творение предполага разрушение. За Сартр – и това е ключов момент на схождане, при който психоаналитичният инстинкт за смърт среща феноменологичното отрицание[28] – „човекът е единственото същество, чрез което може да бъде извършено разрушение"[29]. Мога да разруша света, защото съм творението на себе-разрушение, което се нарича отрицание. „Човекът е съществото, чрез което нищостта идва в света."[30] Подходящият пример тук е въображението, и по-специално, въображението така, както то е възстановено до същинското си разбиране от Сартр в ред феноменологични изследвания (които също така са източник на вдъхновение за ранните работи на Карни). Производителните сили на въображението, т.е. *поетическата* потенция на въображението – а аз използвам понятието „поетика" в етимологическия му смисъл – оперират чрез двойното отрицание. Както обяснява Сартр, въображението „носи със себе си едно двойно отрицание; първо, това е нихилацията на света (доколкото светът не поднася въобразения предмет като действителен обект на възприятието), второ, нихилацията на обекта на образа (той е положен като недействителен)"[31].

В Бога обаче Еросът е незасегнат от сенките на Танатос. Божественото творение не предпоставя, нито почива на някакъв акт на разрушение – освен може би само-унищожението на Божия „суверенитет", представен от идеята за *tsimtsum*, която преведох на езика на християнското богословие като *anachoresis*.

---

[26] Brown, Norman Oliver. *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. Wesleyan University Press, 1985, 82-3.

[27] Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *On the Genealogy of Morals*. Vintage Books, 1989, (Second Essay, §6), 67.

[28] Това е също и оценката на Пол Рикьор в: Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* Yale University Press, 1970, 317.

[29] Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Simon and Schuster, 1992.

[30] Ibid., 59.

[31] Ibid., 62.

За нас, човеците, обаче творческият Ерос никога не е свободен, но винаги се откупува на цената на разрушението (Танатос), доколкото човешкото творение, бидейки човешко, независимо дали е художествено или технологично, никога не е *ex nihilo*, а е обусловено от дадеността на света, който именно като даден, човешкото творение може само да променя, преоформя и следователно в някакъв смисъл да отрича. Човешкият Ерос никога не може напълно да избегне Танатос. „Тези пазители на живота по произхода си са телохранители на смъртта."[32] Това остава един от най-трайните приноси на Фройд за нашата дискусия. Накратко, за човека творението е отрицание – човекът може да твори, *защото* може да унищожава. За Бог творението е утвърждаване; утвърждаване *дори на живота, влюбен в смъртта*. Сиреч на живота, който „не иска да бъде изцелен".[33]

Възможността за образа лежи във взаимоотношението между същост и другост, тъждество и различие, единство и множественост. Самото полагане на образа е свидетелство за разстоянието между него самия и онова, което той представя, репрезентира – да го наречем „оригинала" би означавало да се хвърлим твърде прибързано в обятията на определен вид метафизика, за който името на Платон се е превърнало в знаково. От друга страна, образът сам по себе си не е нищо, ако не се разпознава като образ-на, т.е. образ на онова, което репрезентира. В тази най-базисна структура и преди всяко разглеждане на естетиката или на въпроса за автентичността или значимостта, преди да сме имали време да повдигнем въпроса за йерархията между оригинала и неговия образ, се е промъкнало времето. Ре-презентацията и раз-познаването (re-cognition) признават, че повторението (repetition) е самата възможност за образ. Навярно преобладаващата оценка на образа в историята на метафизиката като несъвършено, неистинно, подправено копие на оригинала се определя единствено по критерия за повторението: образът винаги идва после, когато вече е твърде късно. Така той никога не представя, презентира настоящето (present), а може да ре-презентира единствено онова, което по дефиниция, изглежда, идва преди него. Натрапливото повторение (*Wiederholungszwang*), свидетелствано от всяка ре-презентация, признава загубата на оригинала. Следователно образът репрезентира не само изгубения оригинал, а – като репрезентация, която е също и повторение (*Fort/Da*) – образа отвъд оригинала, отвъд произхода (origin), следата от носталгията по това да се завърне и чрез завръщането да се придвижи отвъд онова отвъд. Метафизическата непълноценност на образа, тогава, следва да се основава първо и най-вече на това времево различие, поради което оригиналът има своето превъзходство, защото е предхождащ своя образ, доколкото произходът е обезпечен със съвършенство, което се изгубва с всяко по-сетнешно отдалечаване, от образа към образ на образ в едно безкрайно повторение, което би заслужило названието „вечност", ако не беше времеви ефект.

Търсенето на истината, съзерцанието на битието, всеки въпрос, повдигнат от философията, и всеки въпрос, всяко въжделение, мотивиращо цивилизацията, която наричаме „западна", е въпрос на носталгия. Копнежът към завръщането – Плоти-

[32] Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 33 (преводът е променен).

[33] Lacan, *The Ego in Freud's Theory*, 233.

новото *epistrophē* – към първозданото съвършенство, въжделението да се спечели отново загубеният рай, пронизва историята от *Одисея*та до *Улис*. Същото това въжделение за началото, *archē*, това археологично въжделение конституира в същото време усилието да се избегне времето, да се раз-твори катастрофата на историята, да се върне обратно към нищото преди творението, към „първичното състояние на не-съществуване"[34]. Името на това въжделение, както знаем, е смъртният инстинкт, смъртният нагон. В това движение винаги назад и нагоре ние сме водени от образи и образи на образи. Онова *ана*доде (отново-възлизане, re-ascent) от пещерата е, по ирония, въпрос на *ана*mnesis (при-помняне, re-membrance) и *ана*gnorisis (раз-познаване, re-cognition). Сиреч именно чрез въз-връщане към времето (както показва представката *ана-*, използвана в нашия философски речник) ние се стремим да избегнем времето. Тук е и капанът всъщност – скандалът – на времето: защото връщането към първоздания произход, ако то въобще е възможно, не може да се случи освен чрез посредството на историята, доколкото не можем да знаем оригинала освен през неговия образ. Иначе казано, оригиналът предполага образа. Всяко въобразяване (imagining) на Бога е *анатеистично*.

Черното богословие

В предходната част аз се опитах да установя необходимата връзка между теопоетиката и анатеизма. Заявих, че поетиката на творението, както божественото, така и човешкото, предполага едно различение, чийто символ е станала пукнатината вътре в човека (съзнанието като отрицание) и вътре в Бога (утвърждаването на различието вътре в Светата Троица). Ако това е така, тогава творението е възможно единствено анатеистично, дотолкова, доколкото триделната структура на анатеизма (теизъм, атеизъм, анатеизъм) предполага една съответна троичност както у Бога (Отец, Син и Свети Дух), така и у човека (свръхаз, аз, то). Накратко, теопоетиката обяснява и потвърждава това, че и троицата на човешката душа (както Сократ заявява в *Държавата*), и Светата Троица не са лъжа. Сега остава да очертая връзката между анатеизма и теоеротиката. При тази задача ще се ръководя още веднъж от Фройдовите размишления в *Отвъд принципа на удоволствието*.

Вече споменах привидно противоречивата позиция на Ницше, че смисълът на болката е удоволствието. Още по-точно – Ницшевата теодицея признава само една възможност за оправдание на човешкото страдание: то трябва да е забавно. Ще обърна дължимото внимание на факта, че Ницше се обръща към удоволствието и болката от една перспектива, която не е нито натуралистична, нито биологична – както е при Фройдовия икономически модел на хомеостазата – а по-скоро *теологическа*. „Ницше утвърди съществено религиозния проблем за смисъла на болката и му даде единствения съответстващ отговор: ако болката и страданието имат някакъв смисъл, той трябва да е, че те са забавни някому"[35]. За Ницше тези „някои" са боговете на Омировата епика и атинските трагедии. И все пак структурата на отговора на Ницше ни позволява да го приложим към един

[34] Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 45.

[35] Deleuze, Gilles, and Leopold Von Sacher-Masoch. *Masochism*. Zone Books, 1971.

свят, който е отмахнат от боговете, и така да генерираме две нови възможности. Както обяснява Дельоз, „другите две [възможности] са перверзни и заявяват, че болката носи удовлетворение или на онзи, който я предизвиква [садизъм], или на онзи, който страда от нея [мазохизъм].[36] Следователно тук имаме една трилогия на удоволствието: (a) божественото удоволствие черпи от смъртната болка (Ницше), (b) удоволствието на субекта черпи от болката на обекта (садизъм), и (c) удоволствието на субекта черпи от своята собствена болка (мазохизъм).

На Ницше са били известни приложенията, които неговият принцип може да има сред смъртните. Например по повод на мазохизма той пише:

> Има едно голямо, твърде голямо наслаждение и от собственото страдание, в причиняването на страдание на самия себе си – всеки път, когато човек си позволява да бъде склонен към самоотречение в *религиозен* смисъл или към самоосакатяване, както е при финикийците и аскетите, или въобще към лишаване от чувственост, съкрушаване на плътта, разкаяние, пуритански спазми на покаяние, вивисекция на съвестта и *sacrificio dell'intelletto* а la Паскал, той е тайно привличан и тласкан напред от собствената си жестокост, от онези опасни тръпки на жестокостта, обърнати *срещу самия него*.[37]

Примерите на садизъм и мазохизъм са ценни, понеже чрез тях ние поставяме ключовия въпрос: *какво е удоволствие*? За да достигнем що-годе задоволителен отговор, трябва да последваме отклонението, което ни предлага феноменът на мазохизма. Какво прави приятно нещо толкова неприятно като болката? Не може да се придвижим отвъд този въпрос и същевременно да настояваме да разглеждаме човешкото същество като непокътнато – като едно цяло без пукнатини. Щом се обърнем към трихотомията на душата обаче, феноменът на мазохизма вече не ни озадачава. Понеже мазохизмът е форма на садизъм за онзи субект, за когото част от неговата деструктивност (Танатос) не успява да бъде проектирана като агресия, насочена навън към другите, и така остава вътре в субекта, където тя добива либиден характер (Ерос). Оттук насетне тя проявява себе си в желанието на аза – и дори изискването му – да бъде наказван или да наказва себе си. Защото и за мазохизма удоволствието е садистичното наслаждение, което се изпитва от причиняването на болка на онова, което, макар и част от мен самия, е положено като друг. Мазохизмът не е нито изземане, нито обръщане на садистичната парадигма на удоволствието.

На какво тогава трябва да ни научи садизмът за удоволствието? Между садиста и жертвата му има една несъизмерима с географското пространство дистанция. Това е дистанцията между свръхаза на субекта и неговите обекти. Доколкото болката на другия може никога да не го достигне, поради дистанцията, втвърдена от самата разлика между болката на другия и неговото удоволствие, садистът се наслаждава на театъра на жестокостта от една „божествена" дистанция и богоподобна безнаказаност. Удоволствието на садиста е желание-

[36] Ibid.

[37] Nietzsche, Friedrich. *Basic Writings of Nietzsche*. Random House Publishing Group, 2009, 349.

то да бъде като Бог – *theosis*. Всъщност, когато Ницше описва удоволствието на боговете от гледането на спектакъла на човешкото страдание, той не би могъл да измисли по-съвършена, по съответна форма на удоволствие за бога от тази на садиста. Следователно не боговете са садистични, а удоволствието на садиста (има ли въобще друго?) е божествено.

Всяко удоволствие, тогава, е садистично, както всяко човешко творение е деструктивно. И все пак понеже всяко човешко творение е подражание на Твореца (theopoetics), по подобен начин всяко удоволствие е подражание на Бога (theoerotics). При аксиоматичната формулировка на Сартр „човекът фундаментално е желанието да бъде Бог".[38] Като казвам това, аз не хваля човечеството за това, че си е поставило така висока и благородна идея. Напротив, удоволствието както бе дефинирано тук, е перверзия на човешкото същество, което не е и не може да бъде Бог. Да си припомним сега какво беше казано по-горе за цивилизацията като симптом на човешката перверзия. Убеден съм, че ако можехме да погледнем цивилизацията отвън, т.е. от така да се каже, „природна", „естествена" гледна точка, ние бихме били поразени от това колко наистина неестествено и абнормално е нашето общество и всяко човешко същество. Но това, разбира се, е една безполезна хипотеза. Перверзията на удоволствието е неразделна от перверзията на цивилизацията, установена от нея (припомнете си насилието, което лежи в основите на всяка култура) – цивилизация, която има за своя единствена цел удовлетворяването на нашите (перверзни) удоволствия. До степен, че човешкото животно не е естествено (природно) животно – човекът никога не може да се задоволи само с удовлетворението на своите биологически нужди. Тъй като човешкото същество се появява в момента, когато става творческо (т.е. изкуствено); по отношение на удоволствието човечеството възниква веднага щом инстинктът се превърне във въжделение, сиреч веднага щом инстинктите се спиритуализират.

Пиер Клосовски е прав, когато казва, че „плътският акт може да конституира само трансгресия, ако се преживява като духовно събитие"[39]. Вероятно няма нужда да се обяснява в подробности защо спиритуализацията на плътта конституира перверзия, тъй като тя превръща плътското в нещо, което то не е. В престъпника, който извършва престъпление, има невинност, която липсва у детектива, който презира материалността на престъплението, но се наслаждава да го повтаря в ума си.[40] Перверзията на спиритуализираното удоволствие обаче се разкрива чрез една различна и далеч по-важна характеристика. Това е онази особена характеристика, към която прибягнахме многократно в течение на нашата дискусия тук и която ни връща обратно в сърцето на *Отвъд принципа на удоволствието* – всъщност точно това *отвъд* остава неназовано в заглавието на Фройдовото съчинение, а именно – повторението. „Изпод звука и яростта на садизма и мазохизма, пише Дельоз, работи ужасната мощ на повторението."[41] Въжделението за човешкото същество

[38] Sartre, "The Desire to Be God," in Sartre, Jean-Paul. *Essays in Existentialism*. Citadel Press, 1965, 71.

[39] Цит. по Deleuze, *Masochism*, 119.

[40] Тази аналогия съм обяснил в по-подробно в *Manoussakis, John Panteleimon. The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change.* Bloomsbury Publishing, 2016, 102.

[41] Deleuze, *Masochism*, 120.

(а само човешкото същество въжделява) не е повторението на удоволствието, а удоволствието от повторението. Това е следователно перверзията на удоволствието: удоволствието от повторението, под което удоволствието като такова вече не е насладително и чрез което дори детската травма от липсващата майка (*Fort*) или бойните рани на войника, преживявани безкрайно в неговите кошмари, стават насладителни (*Da*). „Има някакъв мистицизъм в перверзията, настоява Дельоз, можем да я сравним с едно „черно" богословие."[42] Повторението – „неспирното заекване на въжделението"[43] – предлага на крайното човешко същество някакво подобие на вечност. За подобно „черно богословие" перверзията или – да употребим богословското понятие – грехът е изключителната привилегия на човека. „Ние ставаме „човеци", когато бъдем уловени в един затворен само-движен цикъл от повтаряне на един и същ жест и намиране на удовлетворение в това."[44]

Перверзията, която носи спиритуализацията на въжделението, е майсторски обрисувана в образа на Селигман (Стелан Скарсгорд) във филма на Ларс фон Триер „Нимфоманка". Селигман е единствената публика на дългите (241 минути, ако бъдем точни) и откровено сексуални изповеди на описващата себе си като нимфоманка героиня (Джо). Любопитно е, че Селигман остава безразличен по протежение на изричането на тази епика на сексуалното въжделение. Липсата на възбуда при него не е резултат от баналността на секса, за която този филм е неподражаем пример. По-скоро възбудата на Селигман се случва в различен регистър. Тя явява себе си в една сублимирана форма, която подменя разказа за плътското въжделение на Джо с редица интелектуални отклонения, разделени в глави. Чрез тях филмът предлага впечатляващ калейдоскоп на човешкото знание, който обема разнообразни теми като риболов, ботаника, литература, музика, психология, математика и др. под. Има дори глава върху богословските различия между западното и източното християнство, вдъхновена от Рубльовата икона на Света Богородица. Неспособността на Селигман да види в Овидиевата трансформация на сексуалното въжделение нищо повече от редица културни алегории превръща филма във визуална енциклопедия, почти като *Summa Theologiae* на модерността.

Иронията е в това обаче, че именно този културен коментар, а не описанията на сексуалните приключения на Джо, съблазнява зрителя с греховното удоволствие, което може да се извлече единствено от порнографията, дори и – както е в този случай – ако то представлява концептуална порнография. Той обяснява обаче, че е заинтересуван от концепта за религия по същия начин, както онова, което го интересува в разказите на Джо, е само концептът за секс. И все пак, отбелязва героят, „няма да ме видиш на колене за което и да е от двете". Но не е ли точно в това въпросът? Че религията не е религия и сексът не е секс, освен ако не сме *на колене*?

---

[42] Ibid.

[43] Butler, "The Pleasure of Repetition," 275. In: Akhtar, Salman, and Mary Kay O'Neil. *On Freud's „Beyond the Pleasure Principle."* Karnac Books, 2011.

[44] Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. MIT Press, 2009, 63.

Ако удоволствието е по същество само-индуциран *theosis* – някаква своеобразна преждевременна еякулация, която изкривява теопоетиката в атоеротика – тогава „Нимфоманка" репрезентира обръщане на психоаналитичната идея, според която възделението за Бога не е нищо друго освен сублимирано въжделение за секс. Напротив, историята на Джо предполага, че въжделението за секс е едно маскирано въжделение по Бога. В края на първа част, Джо се обръща към любовника си в леглото и казва: „Изпълни всички мои отвърстия". В този момент фразата е провокативното изричане на една незадоволима похот. В края на втора част същата фраза – единствената фраза, която се повтаря в целия филм – придобива съвършено друго значение. В тази последна сцена, която повтаря няколко по-ранни референции от филма, Джо е изоставена сама на безлюдна улица, пребита и кървяща, поругана по всякакъв възможен начин. Сега тя повтаря същата молба: „Запълни всички мои празноти, отвърстия". Думите ѝ обаче не са адресирани до никого. Този път празнините, които трябва да бъдат изпълнени, не са отворите на тялото ѝ, а физическите и психическите пукнатини, които тя е претърпяла. „Изпълни всички мои празнини, моля" е изповед за онова, което ѝ липсва. Това е молба за благодат, молитва; защото молитвата може да дойде единствено през пукнатините на едно строшено същество – същите тези пукнатини, които сега могат да се превърнат в отвори за Божията благодат.

Превод от английски: Слава Янакиева

Отец Пламен Гечев е завършил медицина и специализира психиатрия. Работил е в Катедрата по психиатрия, МА. След като открива призванието си, заминава да учи в католическия факултет в Лугано, където е ръкоположен за свещеник. От 2011 година е енорийски свещеник във Видин. В момента е докторант при проф. К. Янакиев в катедра „Културология" – ФФ, СУ „Св. Климент Охридски".

О. Пламен Гечев

МИСТИКАТА КАТО ОСНОВА ЗА ДУШЕГРИЖИЕТО

В последните години много християнски богослови и терапевти се опитват да създадат психотерапия, която да бъде по-цялостна и да включва всички аспекти от личността, но най-вече връзката на личността със собствената си вяра. Тези усилия са опит да бъде включен хилядолетният опит на душегрижието и различните психотерапевтични школи в една християнска психотерапия. Така започват да се появяват православна психотерапия, християнско консултиране и т.н. Тези опити възникват като отговор на една често пъти алергична към духовността психотерапия. Много богослови и философи упрекват психологията и дъщерните ѝ науки и практики за една неоснователна претенция на психологията да бъде единственият експерт относно човешкия вътрешен живот, защото след изгубването на понятието душа и съответната наука за душата, тоест душегрижието, психологията остава единственият експерт за висшата част на човека – неговият психичен апарат, и започва да придобива статута на една дисциплина архонтика, която има привилегировано положение спрямо другите науки. Започвайки от трудова, училищна, клинична, психология на религията и т.н., не остава място за една алтернатива, в която например духовникът може да даде своето експертно мнение. Както ректорът на факултета по богословие в Лугано професор Либеро Джероза ми каза, най-голямото поражение за Църквата е загубата на душегрижието и замяната му с психотерапията. Така често се оказва, че вместо духовен съвет получаваш психотерапия в Църквата. Но на практика в самата психология и психиатрия има взаимно отричащи се теория и методи, например противоречията при психоаналитичната и системна парадигма. Психотерапията наистина е постигнала невероятни успехи, непознати в миналите времена, така че не може да се очаква съвременният човек, пропит от духа на психоанализата, да чува наивни и понякога елементарни моралистични съвети от духовника и вместо да помага, той пречи, както казва свети Йоан

Кръстни: *Някои духовни наставници не притежават знание и опит за подобни пътища и обикновено повече пречат и вредят на такива души, вместо им помагат по пътя – те приличат на строителите на Вавилон, които, вместо да доставят подходящите строителни материали, понеже не познавали езика, и затова нищо не се получило.*[1]

Средновековната мистика, най-вече създадена от доминикански и кармилитански духовни школи, които съчетават наследството на неоплатонизма, може да бъде основа за една наука за душата и база за едно ново душегрижие, което може да диалогира с психотерапията. Поради различието в разбирането за благодатта на Запад и на Изток се създават различни духовни школи. В тази статия ще се спра само на Западната традиция поради краткостта на изложението.

Религиозният мистик е в постоянно взаимоотношение с Вечната и Истинска действителност, която е изцяло друга спрямо света и човека. Това тайнствено присъствие винаги предшества и превъзхожда човека. Тази действителност е изцяло трансцендентна спрямо човека, но и в същото време най-интимна част от сърцето на човека. Тази действителност е interior intimo meo et superior summo meo[2] и „*Велика е силата на паметта, превелика е, Боже мой, тайник е тя обширен и безкраен. Кой е достигнал до дъното му. А сила на моята душа е тя и е свързана с моята природа, но аз не обхващам всичко, което съм. Следва ли от това, че душата е тясна за сама себе си да обхване, като не схваща къде е онова, което е нейно? Нима то е вън от нея, а не в нея? И как тогава не го схваща?*[3]". Тази двойствена природа на трансцендентно-иманентно на Загадъчното спрямо всичко съществуващо води до неговото присъствие в центъра на човешкия живот, но в същото време то никога не може да бъде обхванато и обективирано. Религията със своята структура и ритуали претендира, че е отговорът на това Загадъчно присъствие. Фактът, че това присъствие е толкова дълбоко в човека, го тласка да го търси непрекъснато. Защото не може да се обясни носталгията, която изпитва човекът към Абсолютното, ако то беше само трансцендентно.

Вследствие на това религията се основава на това автентично присъствие в човека. Това присъствие не може да бъде прибавено просто към съществуващата реалност, нито да бъде описано, както другите обекти на заобикалящия ни свят.

Но тъй като е невидима основа на всеки възможен обект, неговото проявление е чрез различни форми на човешкия опит. Поради това св. Августин пише: *Неспокойно е сърцето ни, докато не намери в Тебе покой*.[4] Това присъствие се проявява във всички сфери на човешкия опит, съзнание, инстинкт, желание, чувственост. Друга характеристика на Загадъчното (Mistero) е, че е толкова дълбоко и интимно в нас, че е невъзможно да го изследваме като прост обект.

---

1 Свети Йоан от Кръста, *Изкачване на планината Кармил,* София, Комунитас, 2011, с. 59.

2 Св. Августин, *Изповеди*, София, Наука и култура, 1993, 3, 6, с. 43.

3 Св. Августин, *Изповеди*, София, Наука и култура,1993, 10, 8, с. 171.

4 Св. Августин, *Изповеди*, София, Наука и култура, 1993, 1, 1, 5, с. 9.

Дори когато обърнем поглед към него, разбираме и търсим, защото Бог първи е отправил вече въпрос към нас, и ако сме искрени, разбираме, че тази реалност ни е привлякла първа: *Превърнах се в голяма загадка за самия себе си и питах душата си защо унива и защо тъй силно се вълнува, а тя не знаеше какво да ми отговори.*[5] В дълбината на всеки човек има едно фундаментално желание, което е над самия него и към което човек е винаги отворен и никога не може да го достигне. Средновековните мислители го назовават природно желание за виждане на Бог. Това, което всеки духовник трябва да прави, е да помогне на вярващия да открие Бог в себе си, както казва Карл Ранер: *Във всяко човешко лице ... има нещо като анонимен, неясен, може би репресиран опит, ориентиран към Бог ... който може да бъде потиснат, но не и унищожен, като този опит е „мистичен"*[6]. В тази макар и критикувана идея на Ранер за анонимните християни прозира дълбокият опит на мистиците за присъствието на Божественото в нас: *хората имат косвено, но истинско знание за Бога, може би неосъзнато и невербализирано; или по-добре казано, те имат реален опит с Бог в крайна сметка, който се корени в тяхната духовна същност, в тяхната трансценденталност, в тяхната личност*[7]. Затова мистика означава себепознание, познание на това дъно на душата, което е духът. Това истинско себепознание е едно навлизане в истинските дълбини на душата, където е нашето истинско аз, но и себепознавайки се, разбираме, че има нещо в нас, откъдето извира нашият егоизъм и желанието ни да доминираме над другите и да използваме всичко, дори и най-святото, за собствените ни цели. Тази наша зависимост на собственото ни аз води средновековните мистици да посочат пътя на отрицанието за постигане на истинската свобода, която е свободата на духа. А *Господ е дух и където е пък духът на Господа, там е свободата* (2 Кор. 3:17). За да има място за една наука за душата, която е основа на душегриежието, смятам, че тя трябва да се основава на следните предпоставки, базирани на опита на средновековната мистика и духовност.

Себепознанието е в същото време познание на Бога

За разликата от психологията, духовникът не може да разглежда душата без Бог, пише свети Йоан Кръстни. *И тъй да се разбере, че трябва да се знае, че във всяка душа, дори в тази на най-големия грешник на света, Бог пребивава и съдейства субстанциално. Затуй, когато говорим за единение на душата с Бога, имаме предвид не това субстанциално единение, което се осъществява всякога, а единението и преобразяването на душата в Бога, което става не винаги, а само когато тя придобие подобието на любовта. По тази причина то се нарича единение на подобието, докато другото се зове същностно или субстанционално. Първото е свръхприродно, второто природно. Първото става, когато две воли, на душата и на Бога, пребивават единоформни в едно, без да има между тях някакъв разнобой. Затова, когато отмахнем изцяло от себе си това, кое-*

[5] Св. Августин, *Изповеди,* София, Наука и култура, 1993, 4, 9, с. 55.

[6] Karl Rahner, 'Teresa of Avila: Doctor of the Church', in *The Great Church Year*, edited by Albert Raffelt and Harvey D. Egan (New York: Crossroad, 1993), 362-363.

[7] *Faith in a Wintry Season: Interviews and Conversations with Karl Rahner in the Last Years of His Life, 1982–84*, edited by Paul Imhof, Harvey D. Egan and Hubert Biallowons (New York: Crossroad, 1990), 115.

то противоречи и не е съобразно с Божията воля, душата ще бъде преобразена в Бога по любов.[8] Духовникът трябва да знае по подобие на психоаналитика, който вярва в съществуването на подсъзнанието, че при всеки човек съществува една неразрушима, но по-често несъзнателна връзка с Бог и целта е тази връзка да бъде осъзната и приета. Това приемане може да се нарече обръщане и единение. Паралелно с навлизането в себе си и себепознанието, човек открива все повече и Бог: *Душата е така изцяло единна с Бог, че никой не може да се разбере без другия. Човек може да си представи топлина без огън и светлина без слънце, но не може да се мисли Бог без душа или душа без Бог, тъй като са едно*[9]. За разлика от психоанализата, която се опитва да проникне в несъзнаваната сфера, душегрижието води човек към откриването и пребиваването в своя духовен център, който е дъното на душата: *В дълбината на човек е духът, тоест логосът не е несъзнаваното, дълбинно е дъното на душата, което по някакъв начин включва и това, което се казва несъзнавано. Желанието да се познае изцяло несъзнаваното е плод на желание то да бъде владяно*[10]. Според проф. Ванини парадоксално, но е невъзможно да се опознае и доминира несъзнаваното поради неговата егоистично-импулсивна природа. Колкото повече се открива несъзнаваното, толкова повече хипертрофира Азът, който се вторачва в себе си, и проблемът остава. Не може да се реши проблемът, оставайки в сферата на импулсите и нагоните. *Който иска да проникне в дълбините на Бог, в което е най-съкровено, трябва първо да проникне в своето дъно, в това, което е най-съкровено. Фактически никой не може да познае Бог, ако първо не познае себе си.*[11] Важен момент от душегрижието, основано на мистиката, е пътят на несвързаността и отрицанието. Евангелието ни учи, че който намрази живота си, ще го намери. Това, което Майстер Екхарт ни учи, е, че нашият егоизъм е толкова силен, че може да се промъкне навсякъде, дори и в духовната сфера: *има хора, които вършат всякакви външни упражнения, но се държат за собствения си аз*[12]. Поради това духовникът трябва да разкрие на поверената му душа различните тактики на егоизма ни, за които сме слепи дори тогава, когато извършваме добри и свети дела, както ни учи евангелският текст: *В оня ден мнозина ще ми рекат: Господи! Господи! Не в Твоето ли име пророкувахме, не в Твоето ли име извършихме много велики дела? Но тогава ще им заявя: Никога не съм ви познавал; идете си от Мене вие, които вършите беззаконие* (Мат. 7:15-23). За да се достигне до дъното на душата, трябва да се отстранят всичките привързаности, образи и мисли. Това отричане от себе си, от привързаността и от самия Бог като обект, външен спрямо нас и манипулируем, може да се нарече смърт на душата. Това умиране не цели психологическия комфорт или решаване на конфликти, което прави психотерапията, но едно понякога болезнено преминаване през нощите на духа. Така мистиката е опозиция на психологията, когато втората претендира да изучава цялостно целия вътрешен живот на човека. Тъй като не може да има познаване на душата в рамките на самата

---

8 Св. Йоан Кръстни, *Изкачване* II 5, 3.

9 Meister Eckhart, sermone 59 *Dâniel der wîssage sprichet*, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano. p 432.

10 Marco Vannini, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze, 2004, с. 330.

11 Meister Eckhart sermon 54 b *Haec est vita aeterna* (I sermoni cit. p. 408).

12 Майстер Екхарт, *Проповеди и трактати*, Комунитас, 2013, с. 196.

душа. Има нужда да се мине на по-високо ниво, от което да се опознае егоизмът на психологическото аз и да бъде отречено, тема, скъпа на Майстер Екхарт. Този процес, който е чужд на психичното, може да бъде извършен на едно ниво, което е надпсихично, така както Аристотел твърди, че активният интелект е външен спрямо човека. Чрез това самоотричане се осъществява една смърт, едно умиране на душата, тема, близка на много мистици като mors mystica. Чрез това умиране духът взима мястото на психологичното Аз. Така че от гледна точка на мистиката психоанализата би трябвало да се ограничи в сферата на психичното, без да може да стигне до дъното, което е истинската същност на човека. Интересно е какво пише виенският психиатър Виктор Франкъл: *И така съвестта не е просто факт в рамките на психологическата иманентност, но също референт на трансценденцията; само съотнесена с трансцедентното, само като своего рода трансцендентен феномен тя може да бъде истински разбрана*[13]. На друго място Франкъл, говорейки за духовното несъзнавано, пише: *За разликата от неясната граница между съзнаваното и несъзнаваното, между духовното и инстинктивното може да се прокара достатъчно отчетлива линия.*[14] Затова за мистиката дълбината на човека не е импулс и инстинкт, но е логос на духовно несъзнанаваното. Отново цитирам Ванини: *В дълбината на човека е духът, тоест логосът. Дълбинно е „дъното на душата", което в по някакъв начин включва и това, което се нарича несъзнавано. Желанието да се познае изцяло несъзнаваното е плод на желание то да бъде владяно.*[15] Но за да се стигне до това дъно, духовникът трябва да преведе душата през пътя на отричането: *Прочетох много писания на езическите учители на пророците на Стария и Нов завет и със строгост и усърдие търсех коя е най-висшата и най-добрата добродетел. Коя е тази добродетел, с която човек би съумял плътно да се приближи до Бог и да стане по благодат това, което Бог е по естество, напълно да се уподоби на първообраза, какъвто той е бил в Бога, когато между Бог и него е нямало никакво различие. И когато се задълбочавам в Писанията – доколкото схваща разумът ми и доколкото може да вникне – не намирам нищо освен чистата, превъзхождаща всичко отреченост, а отречеността е свободна от всички творения* [16]. Така се стига до откриването в дълбините ни на един център, към който трябва да насочим нашето внимание и да не се отклоняваме: *Защото както водата, която ни залива, идва от някакъв източник, така и тук е съвсем очевидно, че дълбоко в нас някой праща тези стрели и дава живот на този живот, че едно слънце излъчва ярка светлина, която от дълбините на душата стига до всички способности. А самата душа, както казах, остава в центъра, без да губи покой, защото Онзи, Който даде мир на апостолите, когато се бяха събрали, може и на нея да го даде*[17].

Откривайки този духовен център, в който цари тишина и мир, душата трябва да не допуска никой и нищо в него: *Ако някой друг, не Исус, пожелае да говори*

[13] В. Франкъл, *Човекът в търсене на висш смисъл*, Хермес, 2016, с. 69.

[14] В. Франкъл, *Човекът в търсене на висш смисъл*, Хермес, 2016, с. 33.

[15] Marco Vannini, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze, 2004, с. 330.

[16] Meister Eckhart *Dell uomo nobile* Aedelphi Milano, 1999, с. 129.

[17] Св. Тереза Авилска *Вътрешният замък,* Комунитас, 2016, Седмо жилище, гл. 2, 6.

в храма, сиреч в душата, то Исус млъква като че не е у дома си, пък той и не е в душата, понеже тя има чужди гости[18]. Когато душата изоставя своето дъно, където тя не принадлежи на себе си, но на Бог, тя се затваря в себе си, харесва се на себе си и зависи от себе си и създава една единица, затворена в себе си, това е Егото. Това е собственическият Аз, който се прикрива дори в най-висшите деяния и религиозен живот. Всяка мисъл и образ може да попречи да се роди Бог в душата ни.[19] Ако човек се освободи от своя егоизъм, открива в дъното на душата си родството си с Бог. Единението с Бог не значи обожествяване на личното аз, но заместването му с истинското аз, което лежи закрито в дъното на душата. Следвайки св. Августин, мистиците потвърждават, че Бог е в най-интимната част на душата, тоест той е истинската наша действителност. Ако ние сме вън, то остава в нас. Отричането има различни степени. Започвайки от сетивното, трябва да мине през силите на душата и да стигне най-дълбокото място на душата, където е духът. Това са нощите[20] на духа, които душата преминава, за да стигне до тоталната тъмнина на абсолютната нула, създавайки празнота в себе си. Празнотата е продукт на богословските добродетели – вяра, надежда, любов. *Тези три добродетели предизвикват, както казахме, празнота в способностите, вярата затъмнява и опразва ума от разбирането, надеждата опразва паметта от всяко нейно притежание, любовта опразва и оголва волята от всяко чувство и наслаждение спрямо всичко различно от Бог.*[21] Особено интересна в този пасаж е ролята на вярата, която тука е почти еквивалент на отричането. Тя не произвежда никакъв образи или познание, което може да се появи, когато тя е заместена от суеверието. *Вярата не само не дава сведение и знание, но отстранява и затъмнява всяко друго сведение и знание, та да могат душите да съдят правилно за нея. Другите знания се постигат със светлината на ума, докато познанието на вярата се постига без познанието на ума ... вярата е тъмна нощ за духа и именно така внася светлина в душата и колкото повече я затъмнява, толкова повече внася своята светлина, защото, заслепявайки я, осветлява.*[22]

Спасение и блаженство

Най-големият изследовател на Майстер Екхарт в Италия, Марко Ванини, пише, че един от симптомите на съвремието е заместването на концепцията за душа, дух с термина психика. *С огромния брой направления психологията покрива целия диапазон от човешки опит и може да се очаква, че тя притежава едно познание за душата, което не само разрешава проблеми, но и посочва пътя към здравето и блаженството.*[23] Но блаженството е религиозна категория. Блаженство идва от гръцкото makaria и от латинското beatitudo, дума, която е изчезнала от

---

18 Проповед *Исус влезе в божия храм* в Майстер Екхарт, *Проповеди и трактати,* Комунитас, София, 2012.

19 *Meister* Eckhart *I Sermoni* In hoc apparuit caritas dei 72.

20 Йоан Кръстни взима идеята за нощите на духа от Таулер. Взимайки фразата *Наставниче, цял нощ се мъчихме* (Лук. 5, 5), доминиканският монах обяснява, че работа през нощта значи отричането от самите себе си. Това разсъбличане и самоанулиране, от което следва веднага единение с Бог.

21 Св. Йоан Кръстни, Изкачване на планината Кармил, 2, 6, 2.

22 Ibid 2, 3, 4.

23 Marco Vannini, *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze, 2004, с. 9.

речника ни и е заменена с идеята за психологически комфорт. Докато удоволствието е свързано с тялото, щастието – с психичната сфера, то блаженството е свързано с духа. Блаженството е състояние на духа, когато всеки егоизъм изчезва, както Евангелието ни учи: „Ако някой иска да бъде мой ученик, нека се отрече от себе си и нека носи кръста си всеки ден и ме следва" (Лук. 9:23) или: „Който обича живота си, ще го загуби, и който мрази живота си на този свят, ще го запази за вечен живот" (Иоан. 12:25). Блаженството не е психологически и емоционален комфорт, но едно стабилно състояние на пълнота на живота и на спасение на душата. Може да се каже, че противоположното на блаженството не е нещастието, но проклятието, тоест цялостен провал на живота. Но постигането на блаженство преминава от отричането от себе си, другите и дори до представите ни за самия Бог. Това отричане от себе си, което средновековните мистици наричат смъртта на душата, е единственият път за духовно прераждане и за свободата на духа. Света Тереза Авилска използва примера за пеперудата: *Душата е като тази гъсеница, започва да изгражда дома, в който ще умре*[24]. Много от емоционалните страдания са свързани с това умиране за света и новото раждане в духа.

Различните видове загуби, с които човек се сблъсква в ежедневието си, са и възможности за едно откриване на сферата на духа и на връзката ни с Бог. Духовната реалност е ново онтологично измерение, различно от психичната сфера, която има като своя характеристика недосегаемостта от околните обстоятелства, на които се гледа като че ли отгоре и които не те докосват. Това състояние има пълното право да се нарече блаженство. Човек няма блаженство, но става самото блаженство. За блажения човек всичко изглежда благо, Бог, себе си и другите. За Майстер Екхарт блаженството е свързано с отричането, тоест нищо да имаш, нищо да знаеш и нищо да не желаеш. Средновековната мистичка Маргарит Порет пише: *Отречената душа плува в морето на радостта, тоест в морето на божествените сладости, защото не чувства никаква радост, защото е самата радост, плува, без да чувства никаква радост, защото тя обитава в радостта и Радостта обитава в нея, защото благодарение на нея душата е станала самата Радост*[25]. В този смисъл не се притежава блаженството, но си самото блаженство, защото това състояние не е акцидентно. Това е нова онтологична реалност. В това блажено състояние всичко изглежда добро и човекът става едно със създанието и Бог, който е изчистен от суеверието, защото е намерен в дълбината на душата. Няма един аз, който желае непрекъснато да доминира, затова анонимният автор от Франкфурт в своята книгата за съвършен живот пише, че този свят е рай за този, който се е освободил от собствената си воля. В това състояние на блаженство замлъкват всички възможни въпроси за смисъл, защо се живее за самия живот, времето загубва своята протяжност и се живее във вечното сега.[26] *Трябва да знаеш, че истинската отреченост не е нищо друго, освен че Духът стои неподвижен сред всички вълнения на радост и печал, чест, безчестие и поругание, стои като*

[24] Света Тереза Авилска, *Вътрешният замък*, Комунитас, 2016 V, 2.

[25] M. Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, cap. 28, c. 213.

[26] Виж M. Vannini, *Lessico Mistico,* Le Lettere, Firenze, c. 35.

могъща планина при лек ветрец. Тази неподвижност води човека до съвършено уподобяване на Бога. Защото това, че Бог е Бог, Той го има от Своята неподвижна отреченост. И от отречеността има Своята простота и Своята неизменност.[27] Както твърди Аристотел, в човека присъства един друг интелект, който не е смесен с тялото, прост, който няма връзка с нищо и поради тази причина е свободен.

Така че има един интелект, зависещ от материята, който става всичките неща и от тях зависи, но има и един друг интелект, който произвежда всичките неща, който превръща цветовете от потенция в акт. Този интелект е винаги в действие, несмесен, само той, безсмъртен и вечен. Той не е свързан с тялото и неговия живот. Затова както средновековното учение за арех mentis, или за дъното на душата, ни учи, в нас има една искрица, която е връзката ни с Бог и чието откритие е целта на живота ни. Само чрез нея ние сме свободни и можем да приемем съдбата си. Както Аристотел казва: *Не трябва да се слушат тези, които казват, че бидейки човеци, трябва да се грижим за човешките работи, и бидейки смъртни – за тези, които загиват. Но трябва, доколкото е възможно, да станем безсмъртни и да живеем според най-висшата част, която е в нас. Въпреки че е малка по тегло, надхвърля всичко по възможност и чест. И трябва да се съгласим, че всеки човек е тази част, бидейки тя най-доброто и най-основното. Би било абсурдно да не се избере собственият живот, но животът на друго човешко същество*[28].

[27] Dell I uomo nobile pp 135-136.

[28] Aristotele *L'Ethica Nicomachea* X, 1178 A

МЕДИЕН ОБЗОР: 2017, ЮЛИ – СЕПТЕМВРИ

Икономист за християнството и атомната бомба и за църковния поглед към днешните екологични проблеми – това са темите, които включваме в настоящия медиен обзор на *Християнство и култура*.

***

Християнството и атомната бомба

Каква позиция са заемали християните в дебата за атомното оръжие?[1] Как последователите на най-широко разпространената религия в света са отговаряли на моралните дилеми, свързани с употребата на устройства, които могат да поставят историческия край на човечеството? Като се има предвид, че и двете държави, които контролират основната част от ядрените оръжия днес, смятат себе си за шампиони на християнската кауза, тези въпроси са много повече от академична главоблъсканица.

А най-добрият отговор е, че от самото начало на атомната епоха християни са заемали противоположни позиции, често – драматично противоположни. Последните изпитания на Северна Корея добре напомниха за тези разминавания. Скоро след обещанието за „огън и ярост, каквато светът не е виждал никога преди" на президента на САЩ, на страниците на водещите американски вестници се разрази истинска богословска битка. Пастор Робърт Джефрес, един от любимците на настоящия ръководител в Белия дом, настоява, че „Бог е дал власт на президента да отстрани водача на Северна Корея". В пространно интервю за *Вашингтон Поуст* Джефрес заявява, че „на световните лидери е предоставена пълната власт да използват всички възможни средства, в т.ч. и война, за да възпрат злото"[2].

Разбира се, пастор Джефрес не насърчава открито президента да използва атомно оръжие, но все пак твърдо подкрепя неговата позиция, която съдържа заплаха за нещо подобно. Епископалният свещеник Стивън Пауликас отговаря със статия в точно обратния смисъл и настоява, че позицията на Джефрес е „шокиращо неинформирана и опасна"[3]. Пауликас припомня, че призивът на св. ап. Павел за дължимо уважение на светските власти не е „празен чек" за употреба на насилие, а се отнася до практически ежедневни неща, като събирането на данъци например. И добавя: „Един по-мъдър духовен съветник от Джефрес би припомнил

[1] „Christianity and the bomb: How Christianity has dealt with nuclear weapons", https://www.economist.com (20.08.2017).

[2] „‚God has given Trump authority to take out Kim Jong Un', evangelical adviser says", www.washingtonpost.com (09.08.2017).

[3] „Christianity does not justify Trump's ‚fire and fury'", www.nytimes.com (14.08.2017).

на президента, че в Писанието не може да се открие нито един аргумент, който да оправдава отправянето на заплахи за смърт и страдание срещу човешки множества".

В зората на атомната ера християните стоят на противоположни позиции и в буквален смисъл: самолетът, който унищожава Хирошима, е пилотиран от военнослужещи християни, а преди това – и благословен от военни духовни служители. В Нагасаки, от друга страна, се оказва разположен главният център на японското християнство, което по-рано успява да оцелее след жестоки гонения през 1600 и 1850 г. Катедралата в Ураками (в северната част на Нагасаки) представлява ранен църковен мегахрам, дом на 12 хиляди верни, който дава на пилотите удобна за набелязване цел от височина 31 хиляди фута. Смята се, че 8500 от тези 12 000 са починали вследствие (пряко или непряко) на атомната експлозия. Богомолците, които присъстват за изповед в четвъртък сутринта, са унищожени мигновено от самата експлозия, извършена 500 метра над покрива на сградата.

Други преминават в отсрещния лагер. О. Джордж Забелка, католическият свещеник в подразделението на американските военновъздушни сили, което пуска бомбата, става пацифист след изясняването на пълната картина на резултатите. Забелка пътува за Нагасаки за 50-годишнината от бомбардировката и е известно, че със сълзи на очи отправя молба за прошка. Подобна промяна се случва и с Уилям Дауни – лутеранския пастор на същото военно подразделение.

В средите на Римокатолическата църква, от друга страна, промяната е по-плавна. След векове на разработване на учението за справедливата война, поредица от папи и най-високопоставени папски съветници вече смятат, че атомните оръжия променят етическата военна равносметка. В 1954 г. папа Пий XII предвижда, че „злокачествените последствия на този военен метод скоро ще преминат изцяло отвъд способността на човека да ги контролира".

Една повтаряща се тема в някои християнски интерпретации на атомните експлозии е свързана с идеята, че техните убийствени проблясъци са гротесков, ужасен контрапункт на Преображение Господне. По-голямата част от християнския свят празнува този празник на 6 август – денят на годишнината от Хирошима. Според едно есе на американския православен изследовател Николас Соой и Преображението, и Хирошима се помнят като дни, в които има „облак, а след това – светлина, по-ярка от слънцето, след което – гръмовен звук, сякаш небесата се отварят". Но в първия случай става въпрос за получаване на уверение и огромна надежда, а във втория – за апокалиптичен страх, за злокачествено преобразяване на света чрез продължаващия ефект на радиацията.

Соой е водач на Православната задруга за мир, основана в миналото от някогашни членове на руската православна енория в Амстердам. Но в средите на руското християнство могат да се чуят и други, съвсем различни гласове. Един от атомните бюрократи на Русия одобрително отбелязва, че като организира конференции и насърчава патриотични дискусии, Руската църква е спомогнала

за запазването на руските атомни оръжия и за насочване на вниманието към нуждата от този вид стратегически възпиращи средства. Руски църковни служители много често благославят атомни оръжия – с уговорката, че те схващат смисъла на това като молитва оръжията никога да не се употребяват, ракетите завинаги да останат в силозите си. Това, което днешното християнство, изглежда, не предлага, е единен и ясен отговор на дилемите на атомната епоха. Какофонията от различни гласове обаче помага контурите на тези дилеми да се очертаят добре – по-ясно и по-остро от всякога.

***

Вярата и изкопаемите горива

През далечната 1988 г. един скромен духовник – слабо познат извън пределите на родния си Истанбул – благославя среща, посветена на опазването на природата и проведена на гръцкия о-в Патмос (място, свързано ужасяващата картина на Апокалипсиса от последната новозаветна книга)[4]. Скоро след това патриарх Димитриос предлага датата 1 септември за ден на молитва за съдбата на нашата планета.

Три десетилетия по-късно тази инициатива се е превърнала в едномесечен цикъл на еко-духовни дейности, подкрепени от религиозни водачи, които говорят от името на стотици хиляди вярващи. Участват и Световният съвет на църквите, който включва 345 религиозни организации, и Ватиканът. Събитието прави възможно съчетаването на тежка богословска материя с конкретни, често изключително спорни форми на действие.

Тази година патриарх Вартоломей и папа Франциск с общ документ отхвърлят злоупотребата с природните ресурси и заявяват: „Човешката среда и природната среда се влошават заедно и това влошаване тежи най-силно върху най-уязвимите сред нас – тези, които живеят в бедност по всички краища на планетата".

Това, което активистите днес наричат „сезон на Творението", ще приключи на 4 октомври 2017 г., като се очаква с общо изявление различни християнски организации да призоват за по-нататъшно оттегляне на инвестициите от добива на изкопаеми горива. По-късно, на 29 октомври, високопоставени и църковно обвързани инвеститори ще се съберат в швейцарския град Цуг, където ще обсъждат преход от простото избягване на „екологично лоши" производства към насочване на вложенията в производства, които осигуряват едновременно икономически растеж и екопросперитет.

Като се имат предвид многомилиардните активи, контролирани от религиозните организации като цяло (недвижима собственост, но също и пенсионни и инвестиционни фондове), желаните ефекти в сферата на екологията могат да

[4] „Faith and fossil fuels: From green theory to contentious green action", https://www.economist.com (03.09.2017).

се постигнат колкото със силни думи, толкова и с дела. Но какви точно дела? Дори тези, които са съгласни, че трябва да се извърши преход към икономика, свободна от изкопаеми горива, имат различно виждане за начина, по който това следва да се случи. Кентърбърийският архиепископ Джъстин Уелби например се застъпва за плавен преход. През м. май той оповестява, че е успял да убеди международната корпорация *BMO Global Asset Management* да предприеме постепателно намаляване на инвестициите си в добива на изкопаеми горива. Същевременно Уелби настоява, че пълното и незабавно оттегляне на всички инвестиции в тази сфера не е най-доброто решение и изкопаемите горива ще продължат да бъдат част от глобалния енергиен микс поне още няколко десетилетия. Целта е по-скоро да се наклони целият сектор в подходящата посока – въпреки риска от недоволство от страна на войнствено настроените зелени, в т.ч. и религиозни такива.

Но самият факт, че хората на вярата говорят за екология, е много добър знак. Той показва, че вдъхновяващите думи на духовните водачи от все повече ъгли на света достигат до общата тема за мястото, което човечеството обитава – и преди всичко до всички трудни избори, които предстои да се направят в името на общия човешки живот на това място.

Съставил: Мартин Осиковски