



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

**Редакция**

София 1000, бул. „Патриарх Евтимий“ № 22

Тел.: 981 0555

e-mail: [hkultura@abv.bg](mailto:hkultura@abv.bg)

**главен редактор:**

проф. гфн Калин Янакиев

**водещ броя:**

проф. гфн Георги Каприев

**редакционен екип:**

проф. гфн Георги Каприев

проф. гфн Цочо Бояджиев

Николай Трейман

**оформление:**

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

**разпространение:**

Стефан Банков

**печат:**

Печатница Digital Print Express.

През 2020 г. списание *Християнство и култура* излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата. Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2020

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](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Емил Добрев от манастира Великата лавра в Света гора, Атон.

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XIX/2020/брой 6 (153)

# КУЛТУРА

## Християнство и философия

5

Човеци без гръб. Унищожаването на човека  
„Колкото е по-велик геният, толкова по-дълбоко  
открива своята вина”  
Обществото

Клайв Стейпълс Луис

йером. Мелетий Спасов

Йозеф Бохенски

## Християнство и истина

42

Тайнството Кръщение: врата, но накъде?  
Нравствената ерес на нашето време

о. Пламен Гечев

Ренета Трифонова

## Проблеми на православието

57

Украйна: немезисът на „третия Рим” и  
на „Руския свят”

Алекс Массаветас

## Християнство и история

74

Любознание срещу любопитство – византийският хог  
Българската православна църква и „другите”.  
Примерът с Вардарска Македония (1941–1944 г.)

Георги Каприев

Горан Благоев

## Есе

109

Словото в езика

Джонатан Дън

## Християнство и изкуство

115

Пътят на злото в света  
(За *Поразените* на Теодора Димова)  
Щрихи върху историографията на средновековната  
презентативна култура

Ралица Райкова

Слава Янакиева



„Унищожаването на човека”, с подзаглавие „Размисли върху образованието със специално отнасяне до преподаването на английски език в горните училищни класове”, представлява серия от три лекции, изнесени от писателя и университетски преподавател К. С. Луис в King's College, Newcastle, през февруари 1943 г. – „Човеци без гръд”, „Пътят” и „Унищожаването на човека”. В тях той се спира върху някои от любимите си теми, които често разглежда както в художествените, така и в научните си трудове – въпросите за обективните ценности и истина, за естественото право, както и за рисковете от тяхното „развенчаване”. В първия текст Луис изтъква, че субективизмът крие огромната опасност да лиши човека от възможността да изпита и да откликне на реалните, обективни добро и красота както в света, така и в полето на творчеството, и по-специално – на литературата. Особено голям е рискът за детето, което все още не е способно да различи достойното за обич и привързаност от недостойното. Именно затова целта на образованието би трябвало да бъде да възпитава в тези категории, тъй като, макар да съществуват универсални ценности, те не се развиват автоматично и на всяка цена у младия човек. Онези, у които тези ценности липсват, се оказват лишени от един специфично човешки елемент, от връзката между интелектуалното и животинското, и следователно не могат да бъдат наречени човеци в пълния смисъл на думата; те са *човеци без гръд*. В третия текст Луис разглежда по-скоро проблемите за овластяването на човека чрез науката, за дехуманизацията и за замяната на подчинението на обективните ценности с подчинение на инстинктите. Разглеждайки пътя на стремежа към абсолютно знание и пълен контрол над природата, включително над собствената човешка природа, Луис стига до извода, че човешкото покоряване на Природата представлява всъщност завладяване на човека от страна на Природата. Разбира се, той добре си дава сметка, че с размишленията си рискува да бъде припознат като поредния, по собствените си думи, *мракобесник*, поставящ прегради пред прогреса. С присъщата си духovitост и в характерния си добродушно-ироничен стил обаче той заявява, че *целият смисъл на съзирането отвъд нещо е да съзреш нещо отвъд*. Добре е, че прозорецът е прозрачен, понеже така през него виждаме градината. Наистина, какво би станало, ако виждахме и през градината?

Ралица Райкова

**Клайв Стейпълс Луис**

## УНИЩОЖАВАНЕТО НА ЧОВЕКА

**Човеци без гръд**

*Тъй че той нареди посичане  
и посече младежите.*

Традиционна коледна песен

Изпитвам съмнение дали отделяме достатъчно внимание на важността на учебниците за основно образование. Затова избрах като отправна точка за тези лекции един малък учебник по английски, предназначен за „момчетата и мо-

мичетата от горните училищни класове”. Не мисля, че авторите на тази книга (те са двама) са искали да навредят, и дължа на тях или на издателя им добра дума, защото ми изпратиха безплатен екземпляр. Същевременно няма да мога да кажа каквато и да било добра дума за тях. Ето едно хубаво затруднение. Не искам да приковавам на позорния стълб двама скромни практикуващи учители, направили най-доброто, на което са били способни; но не мога да мълча за онова, което считам за истинско направление на тяхната работа. Затова предлагам да скрия имената им. Ще се обръщам към господата като Гаї и Титий, а учебника им ще нарека *Зеления учебник*. Но ви уверявам, че такъв учебник съществува и той стои в библиотеката ми.

Във втората глава Гаї и Титий цитират добре познатата история за Колридж при водопада. Спомнете си, че е имало двама туристи: единият го нарекъл „величествен”, а другия – „хубав”; и че Колридж мислено одобрил първата преценка и отхвърлил втората с отвлечение. Гаї и Титий коментират по следния начин: „Когато човекът казал: *Това е величествено*, той сякаш коментирал водопада... Всъщност... той коментирал не водопада, а своите собствени чувства. Това, което действително казал, било *Изпитвам чувства, които умът ми асоциира с думата „възвишено”*, или накратко – *Изпитвам възвишени чувства*”. Ето един немалък брой дълбоки въпроси, разрешени по госта безцеремонен начин. Авторите обаче не са приключили. Те добавят: „Това обръкване непрекъснато присъства в езика, който използваме. Изглежда, че казваме нещо много важно за друго нещо: а всъщност говорим само за собствените си чувства”<sup>1</sup>.

Преди да разгледаме проблемите, които този толкова важен кратък параграф (съставен, както си спомняте, за „горните училищни класове”) действително повдига, трябва да отстраним едно просто обръкване, на което Гаї и Титий са се поддали. Дори от тяхна гледна точка – от която и да било възможна гледна точка – човекът, който казва *Това е величествено*, не може да има предвид *Изпитвам величествени чувства*. Даже да допуснем, че качества като възвишеността са само и единствено проекции на нашите собствени емоции в нещата, то дори и тогава емоциите, побуждащи проекциите, представляват съотносителните елементи и следователно са почти обратното на проектираните качества. Чувствата, които карат човека да нарече един обект величествен, не са величествени чувства, а чувства на благоговение. Ако *Това е величествено* трябва да бъде сведено до твърдение за усещанията на говорещия, правилният превод би бил *Изпитвам смирени чувства*. Ако позицията на Гаї и Титий бъде регулярно прилагана, тя би довела до открити абсурди. Би ги накарала да твърдят, че *Ти си достоен за презрение* означава *Изпитвам презрителни чувства* в смисъл, че *Твоите чувства са достойни за презрение* означава *Моите чувства са достойни за презрение*. Но няма нужда да се задържаме върху самия *rops asinorum* (камък за препъване – б.р.) на нашата тема. Няма да бъде честно спрямо Гаї и Титий да наблягаме върху това, което без съмнение е просто недоглеждане.

<sup>1</sup> The Green Book, p. 19, 20.

Ученикът, който прочете този пасаж в *Зеления учебник*, ще повярва в две твърдения: първо, че всички изречения, съдържащи предикат за ценност, са изявления за емоционалното състояние на говорещия, и второ, че всички такива изказвания са маловажни. Вярно е, че Гаї и Титий не са казали нито едно от тези неща с толкова много гуми. Те са разгледали само един конкретен предикат за ценност (*възвишен*) като описателна за емоциите на говорещия гума. Учениците са оставени сами да свършат работата по разпространение на същата обработка към всички предикати за ценност: и пред тях по този път не е поставено и най-голямото препятствие. Авторите могат да желаят или да не желаят подобно разпространение: възможно е да не са отделили през живота си и пет минути за сериозно обмисляне на въпроса. Аз не се занимавам с това какво са искали, а с ефекта, който техният учебник със сигурност ще произведе върху ума на ученика. По същия начин те не са казали, че ценностните преценки са маловажни. Точните им гуми са, че ние „изглежда, че казваме нещо много важно”, когато в действителност „говорим само за собствените си чувства”. Никой ученик не би бил способен да устои на предложението, отправено му от гумата само. Аз, разбира се, нямам предвид, че той ще извади съзнателно заключение от прочетеното, достигайки до обща философска теория, според която всички ценности са субективни и тривиални. Самата власт на Гаї и Титий се опира на факта, че си имат работа с ученик: ученик, който мисли, че „подготвя домашното по английски” и няма представа, че етика, теология и политика са заложили на карта. Не теория вкарват в ума му, а допускание, което десет години по-късно, със забравен произход и неосъзнато присъствие, ще го обуслови да вземе страна в полемика, която никога не е разпознавал като такава. Подозирам, че самите автори едва осъзнават какво правят на ученика, а той самият не може да знае какво му бива сторено.

Преди да разгледаме философските препоръки на позицията, която Гаї и Титий са възприели по отношение на ценността, бих искал да покажа практическите ѝ резултати върху учебната процедура. В четвърта глава те цитират наивна обява за развлекателно пътуване по море и пристъпват към „имунизирание” на учениците си срещу представения начин на писане.<sup>2</sup> Рекламата ни казва, че тези, които си купят билети за пътуването, ще заминат „отвъд Западния океан, където Дрейк от Девън е плавал”, „впускайки се в приключения след съкровищата на Индиите” и донасяйки си вкъщи също „съкровище” от „златни часове” и „ярки цветове”. Това е лошо писане, разбира се: една продажна и патетично-шаблонна експлоатация на чувствата на възторг и удоволствие, които човек изпитва при посещението на места, извикващи поразителни асоциации с историята или с легенди. Ако Гаї и Титий се бяха придържали към това, което умеят, и бяха учили своите читатели (както обещаваат) на изкуството на композицията на английския език, техен дълг бе да поставят тази обява рамо до рамо с пасажите от добри писатели, в които същата емоция е добре изразена, след което да покажат в какво се състои разликата.

Можеха да използват известния пасаж от *Западните острови* на Джонсън, който заключава: „Не е за завидване онзи човек, чието роголюбие не би укрепнало

<sup>2</sup> Ibid, p. 53.

над голината на Маратон или чието благочестие не би се сгръло сред руините на Йона”<sup>3</sup>. Можеха да вземат онова място в *Прелюдията*, където Уърдсуърт описва как гревността на Лондон за пръв път поразява съзнанието му с „Тегло и сила, Сила, никнеща изпод тегло”.<sup>4</sup> Урок, поставил подобна литература редом до обявата и наистина разграничил доброто от лошото, би бил урок, заслужаващ си преподаването. Би бил пълнокръвен, жизнен – гърветата на знанието и живота, растящи заедно. Също така би имал основанийето да представлява урок по литература: предмет, по отношение на който Гау и Титий въпреки заявената си цел демонстрират необичайна срамежливост.

Това, което наистина правят, е да покажат, че луксозният моторен съгд всъщност няма да плава из същите места, из които е плавал Дрейк, че туристите няма да преживеят приключения, че съкровищата, които ще си донесат вкъщи, ще бъдат от чисто метафоричен характер и че пътешествие до Маргейт би могло да им осигури „всичките удоволствие и почивка”, които желаят.<sup>5</sup> Всичко това е много вярно: и по-незначителен талант от Гау и Титий би го потвърдил. Онова, което не са забелязали или не ги е интересувало, е, че доста схоген начин на разглеждане би могъл да се приложи към много от добрата литература, която се занимава със същата емоция. В крайна сметка, какво може да добави, чисто рационално, историята на ранното британско християнство към мотивите за благочестие такива, каквито съществуват през XVIII век? Защо домът на господин Уърдсуърт да е по-удобен или лондонският въздух по-здравословен само защото Лондон е съществувал толкова дълго? Или, ако в действителност има препятствие, което би спряло някой критик да „развенчае” Джонсън и Уърдсуърт (и Ламб, Вергилий, Томас Браун и г-н Де ла Мар) по начина, по който *Зелената книга* развенчава обявата, Гау и Титий не предлагат на своите читатели ученици и най-гребната помощ в неговото откриване.

От този пасаж ученикът няма да научи абсолютно нищо за литературата. Ще се научи обаче достатъчно бързо, и може би по неизличим начин, да вярва, че всички емоции, предизвикани от асоциация за място, са сами по себе си обрнатното на разума и достойни за презрение. Няма да има никаква представа, че съществуват два начина да бъдеш неподатлив на подобни обяви; че те са безсилни както спрямо тези отгоре, така и спрямо тези отдолу, както спрямо човека с реална чувствителност, така и спрямо обикновената човекоподобна маймуна в панталони, която никога не е била способна да възприеме Атлантика като нещо повече от много милиони тонове студена солена вода. Една фалшива заглавна статия върху патриотизма и честта се предлага напразно на двама мъже: единият е страхливецът, другият е честният и родолюбив мъж. Нищо от това не е представено на ученика. Напротив, той е окуражаван да отхвърли обаянието на „Западния океан” въз основа на изключително опасната предпоставка, че правейки това, ще се докаже като умник, който не може да бъде излъган да се раздели с парите си. Едновременно с факта, че не му преподават

<sup>3</sup> Journey to the Western Islands (Samuel Johnson).

<sup>4</sup> The Prelude, viii, 11. 549-59.

<sup>5</sup> The Green Book, p. 53-5.



нищо за книжнината, Гаї и Титий отстраняват от душата на ученика гълго преди той да е достатъчно голям, за да избира сам, възможността да изпита някои преживявания, които мислители с повече авторитет от тях са определяли като благородни, плодотворни и човечни. Но не са само Гаї и Титий. В друг един малък учебник, чийто автор ще нарека Орбилиї, откривам да се провежда същата операция, със същата упойка. За „развенчаването“ Орбилиї избира наивен текст за конете, в който тези животни са възхвалявани като „охотни слуги“ на ранните австралийски колонизатори.<sup>6</sup> И пада в същия капан като Гаї и Титий. За Рахш и Слеїпнир, за скърбящите коне на Ахил и бойния кон в Книгата на Йов – дори за Заека Брер и за Зайчето Питър – за праисторическото уважение на човека към „нашия брат вола“ – за всичко онова, което това полуантропоморфично разглеждане на зверовете е означавало в човешката история и за литературата, където то намира своето величествено или остро изразяване – Орбилиї не казва и дума.<sup>7</sup> Не казва нищо дори и за проблемите на животинската психология, такива, каквито съществуват за науката. Задоволява се да обясни, че конете не са *secundum litteram* (буквално – б.р.) заинтересовани от колониални експанзии.<sup>8</sup> Това действително е единственият къс информация, който учениците му получават. За това защо текстът пред тях е лош, докато други подобни са добри, не се споменава. Още по-малко научават за двете категории хора, които се намират респективно над и под опасността от подобно писане – човека, който наистина познава конете и истински ги обича, не с антропоморфични илюзии, а с обикновена обич, и непоправимия гравски гръвник, за когото конят е просто старомоден начин на придвижване. Някаква част от привързаността към собствените им понита и кучета ще се изгуби; някаква подбуда към жестокост или negliжиране ще покълне у тях; някакво удоволствие от собственото им знаене ще навлезе в умовете им. Това е дневният им урок по английски, макар че за английския не са научили нищо. Още една малка порция от човешкото наследство им е била отнета тихомълком още преди да са достатъчно пораснали, за да го осъзнаят.

Досега приемах, че учители като Гаї и Титий не осъзнават напълно какво вършат и не се стремят към обширните последиствия, които действията им реално ще имат. Разбира се, има и друга възможност. Онова, което нарекох (предполагайки тяхното съгласуване в определена традиционна ценностна система) „човекоподобна маймуна в панталони“ и „гравски гръвник“, може да представлява точно типа човек, който в действителност искат да произведат. Ние бихме могли да имаме различни мнения по всичко. Те могат наистина да смятат, че обикновените човешки чувства спрямо миналото или животните, или огромните водопади са противоположни на разума и достойни са презрение и че трябва да

<sup>6</sup> Obilius' book, p. 5.

<sup>7</sup> Дотук Орбилиї превъзхожда Гаї и Титий с това, че съпоставя добър текст за животните с осъждащия текст (с. 19-22). Все пак, за съжаление, единственото превъзходство, което наистина демонстрира във втората част, е превъзходството във фактическата истина. Специфичният литературен проблем (използването и злоупотребата с изрази, които са лъжовни (*secundum litteram*), не е засегнат. Действително Орбилиї ни казва (с. 97), че трябва „да се научим да различаваме легитимното и нелегитимното метафорично твърдение“, но ни предлага твърде малко помощ в научаването как да го правим. В същото време е справедливо да изкажа мнението си, че работата му е на доста различно ниво от Зеления учебник.

<sup>8</sup> Ibid., p. 9.

бъдат изкоренени. Може да целят да се отърват от традиционните ценности и да започнат с нов комплект. По-късно ще обсъдим тази позиция. Ако това е позицията на Гаї и Титий, за момента трябва да се задоволя с посочването на факта, че тя е философска, а не литературна такава. Запълвайки учебника си с нея, те са постъпили несправедливо спрямо родителя или директора, който го купува и който получава работата на философи аматьори там, където е очаквал тази на професионални граматисти. Човек би се разгразнил, ако синът му се върне от зъболекаря с недокоснати зъби и глава, пълна със зъболекарските obiter dicta относно биметализма или теорията на Бейкън.

Съмнявам се обаче, че Гаї и Титий са планирали под прикритието на преподаването на английския език да разпространяват философията си. Мисля, че те са паднали в това изкушение поради следните причини. Първо, литературната критика е трудна, а това, което те правят – значително по-лесно. Да обясниш защо лошото разглеждане на някоя базисна човешка емоция е лоша литература, е, ако премахнем всички повдигащи въпроси атаки към самата емоция, изключително трудна задача. Дори г-р Ричардс (вероятно става въпрос за А. А. Ричардс, 1893–1979, английски литературен критик и реторик – б.р.), първият, който сериозно се захвана с проблема за „лошото“ в литературата, се провали по мое мнение. Да „развенчаеш“ емоцията на базата на общочовешки рационализъм е по силите на почти всеки. Второ, смятам, че Гаї и Титий съвсем честно може да са недоразбрали неотложната образователна нужда на настоящия момент. Виждат, че светът около тях е люшкан от емоционална пропаганда, научили са от традицията, че младежта е сантиментална, и заключават, че най-доброто, което могат да направят, е да укрепят умовете на младите хора срещу емоциите. Собственият ми опит като учител казва обратното. На всеки ученик, който трябва да бъде пазен от известен излишък на сантименталност, има трима, които трябва да бъдат събудени от лекия сън на студентата вулгарност. Задачата на съвременния учител е не да окастри джунгли, а да напоява пустини. Правилната защита срещу лъжливите усещания е насаждането на верни такива. Като умъртвяваме чувствителността на учениците си, ние само ги правим по-лесна плячка за пропагандиста, когато се появи. Защото изгладнялата природа ще бъде отмъстена и твърдото сърце не е сигурна защита на меката глава.

Но има и трета, по-дълбока причина за процедурата, която Гаї и Титий възприемат. Те могат да са съвършено готови да признаят, че едно добро образование изисква изграждане на някои гледища и същевременно разрушаването на други. Може да се опитват да сторят това. Но е невъзможно да успеят. Каквото и да правят, само и единствено „развенчаващата“ страна на работата им ще бъде видима. За да бъде ясно проумяна тази неизбежност, трябва да се отклони за момент, за да покаже, че онова, което може да бъде наречено образователното затруднение на Гаї и Титий, е различно от това на всички техни предшественици.

До съвсем скоро всички учители и даже всички хора са вярвали, че вселената е такава, че определени емоционални реакции от наша страна могат да бъдат

или подходящи, или неподходящи за нея – вярвали са всъщност, че обектите не просто приемат, а могат да са *достойни* за нашето одобрение или неодобрение, нашите почит или презрение. Причината, поради която Колридж се съгласил с този турист, който нарекъл големия водопад величествен, а не с онзи, който го определил като хубав, била, разбира се, че той вярвал в неодоушевената природа като в такава, че някои отговори могат да бъдат „по-точни“, „прилични“ или „подходящи“ за нея, отколкото други. И вярвал (съвсем правилно), че туристите разсъждават по същия начин. Мъжът, който нарекъл големия водопад величествен, не е целял само да опише собствените си емоции спрямо него: той също така е твърдял, че обектът е такъв, който *заслужава* тези емоции. Но в това твърдение няма нищо, с което човек да се съгласи или не. Да не се съгласиш с *Това е хубаво*, ако тези думи просто описват чувствата на дамата, би било абсурдно: ако тя беше казала *Чувствам се зле*, Колридж надали би отговорил с *Не, на мен ми е съвсем добре*. Когато Шели, сравнил човешката чувствителност с Еолова арфа, добавя, че тя се различава от арфата по това, че притежава силата на „вътрешното настройване“, посредством което може да „пригоди своите струни според движенията на онова, което ги докосва“<sup>9</sup>, той допуска същото вярване. „Можеш ли да бъдеш добродетелен, пита Трахерн (Томас Трахерн, 1636/37–1674, английски поет, духовник и теолог – б.р.), ако не си справедлив в отдаването на дължимото уважение на нещата? Всички неща са били създадени, за да са твои, а ти си бил създаден, за да ги оценяваш според стойността им.“<sup>10</sup>

Св. Августин определя добродетелта като *ordo amoris*, порядъчното състояние на привързаността, в което на всеки обект е отдадена подходящата за него степен на любов.<sup>11</sup> Аристотел казва, че целта на образованието е да научи ученика кое трябва и кое не трябва да харесва.<sup>12</sup> Когато възрастта на разсъдъчната мисъл настъпи, ученикът, трениран по този начин в „методична привързаност“ или „просто чувства“, лесно ще намери първите принципи на Етиката; те обаче никога няма да бъдат видими за покварения човек и той не може да напредва в тази наука.<sup>13</sup> Преди него Платон е твърдял същото. Малкото човешко животно отпърво няма да разполага с правилните отговори. То трябва да бъде обучавано да изпитва удоволствие, симпатия, отвлечение или ненавист към онези неща, които са действително приятни, симпатични, отвратителни и ненавистни.<sup>14</sup> В *Държавата* добре отгледаният младеж е този, „който най-ясно би забелязвал неправилното в лошо извършените дела на човека или лошо израсналите творения на природата и със справедливо отвлечение би обвинявал и мразил грозното дори от най-ранните си години, и би принасял възторжена възхвала на красотата, приемайки я в душата си и бидейки подхранван от нея, тъй че да се превърне в добросърдечен мъж. Всичко това, преди да стигне възрастта да разсъждава; тъй че, когато Разумът всецяло гоиде при

<sup>9</sup> Defence of Poetry.

<sup>10</sup> Centuries of Meditations, I, 12.

<sup>11</sup> De Civ. Dei, xv. 22. Cf. ibid. ix. 5, xi. 28.

<sup>12</sup> Eth. Nic. 1104 b.

<sup>13</sup> Ibid. 1095 b.

<sup>14</sup> Laws, 653.

него, тогава, отгледан по този начин, той ще протегне ръце в приветствие и ще го разпознае поради приликата си с него”<sup>15</sup>. В ранния индуизъм поведението на човека, което може да бъде определено като добро, се състои в спазване на, почти участие в *Рта* – великия ритуал, структурата на природата и свърхприродата, която едновременно проличава в космичния ред, моралните ценности и храмовите обреди. Праведността, правилността, редът, *Рта* са непрестанно определяни чрез *сатя* (от санскрит: истина или вярно, правилно – б.р.) или истината, съответствие на реалността. Както Платон е казал, че Доброто е „отвъд съществуването”, и Уърдсуърт – че звездите са силни посредством добродетелта, по същия начин индийските учители казват, че самите богове са родени от *Рта* и ѝ се подчиняват.<sup>16</sup>

Китайците също говорят за велико нещо (най-великото нещо), наречено *Дао*. Това е реалността отвъд всички предикати, бездната, която е била преди самия Създател. Това е Природа, Посоката, Пътят. Това е Посоката, в която се движи вселената, Начинът, по който нещата извечно излизат, безшумно и спокойно, на повърхността на времето и пространството. Това е също Пътят, който всеки човек трябва да извърви по подобие на това космично и суперкосмично движение напред, съобразявайки всички действия с великия образец.<sup>17</sup> „В ритуала”, казват *Аналектите* (също познати като Аналекти на Конфуций, древно китайска книга с поговорки и мисли – б.р.), „хармонията с Природата е високо ценена”<sup>18</sup>. По схоген начин евреите възхваляват Закона като „верен”.<sup>19</sup>

Тази концепция във всички нейни форми – платонични, Аристотелеви, стоически, християнски и източни, от сега нататък ще наричам за по-кратко просто *Дао*. Някои от нейните значения, които цитирах, вероятно ще се сторят на много от вас като просто старомодни или дори магически. Но не можем да пренебрегнем общото между тях. Това е доктрината за обективната ценност, от вярването, че някои становища са наистина верни, а други – наистина грешни, до това какво представлява вселената и какво представляваме ние. Онези, които познават *Дао*, считат, че да наричаме децата възхитителни, а възрастните – гостопочтени, не означава просто да отчитаме психологически факт, касаещ нашите моментни родителски или синовни емоции, а да разпознаваме качество, което изисква от нас определен отговор, независимо дали го отправяме или не. Самият аз не се наслаждавам на компанията на малките деца: понеже говоря според *Дао*, отчитам това като недостатък в мен самия, точно както човек е способен да се разпознае като лишен от музикален слух или като галтонист. И тъй като така нашите съгласия и несъгласия представляват разпознаване на обективна ценност или отговори на обективен ред, следователно емоционалните състоя-

<sup>15</sup> Republic, 402 a.

<sup>16</sup> A. V. Keith, s.v. "Righteousness (Hindu)" *Enc. Religion and Ethics*, vol. x

<sup>17</sup> A. V. Keith, s.v. "Righteousness (Hindu)" *Enc. Religion and Ethics*, vol. x

<sup>18</sup> *The Analects of Confucius*, trans. Arthur Waley, London, 1938, i. 12.

<sup>19</sup> Псалм 119:151. Думата е *emeth*, `истина`. Там, където индийското *сатя* набляга върху истината като `съответствие`, *emeth* (свързана с глагол, означаващ `да бъдеш твърд`) набляга по-скоро върху благонадеждността или сигурността на истината. Хебраистите предлагат *вярност* и *неизменност* като алтернативни тълкувания. *Emeth* е онова, което не разочарова, което не се `поддава`, не се променя, което `държи` (виж Т. К. Cheyne in *Encyclopedia Biblica*, 1914, s.v. "Truth").

ния могат да бъдат в хармония с разума (когато усещаме симпатия към онова, което подлежи на одобрение) или в дисхармония с него (когато съзнаваме, че гължим симпатия, но не можем да я почувстваме). Никоя емоция не е сама по себе си възглед; в този смисъл всички емоции и чувства са алогични. Могат обаче да бъдат основателни или неоснователни според това дали се подчиняват на Разума, или не. Сърцето никога не заема мястото на главата: но може и трябва да ѝ се подчинява.

Срещу това стои светът на *Зеления учебник*. В него самата възможност едно чувство да бъде основателно – или дори неоснователно, е изключена от самото начало. Чувството може да бъде основателно или неоснователно единствено ако се съобразява или не с нещо друго. Да наречем големия водопад величествен означава да кажем, че нашето чувство на смиреност е подходящо или прилично за реалността, и следователно да говорим за нещо друго освен за емоцията; точно както да кажем, че една обувка пасва, значи да говорим не само за обувки, но и за крака. Но това отнасяне към нещо отвъд емоцията Гаї и Титий отхвърлят от всяко изречение, съдържащо предикат за ценност. За тях подобни твърдения се отнасят единствено към емоцията. Проблемът е, че така разглеждана сама по себе си, емоцията не може да бъде в съгласие или несъгласие с Разума. Тя е ирационална не както е ирационално неправилното умозаключение, а както е ирационално физическото събитие: то не се издига дори до достойнството на грешката. От тази гледна точка светът на фактите без дори следа от ценност и светът на чувствата без дори следа от истина или неистина, справедливост или несправедливост, се сблъскват и никакво приближаване не е възможно.

Образователният проблем е следователно съвършено различен според това дали стоим в Дао, или извън него. За тези отвътре задачата се състои в това да култивират в ученика онези отзвуци, които са сами по себе си подходящи, независимо дали някой ги отправя или не, и в отправянето на които се състои самата природа на човека. Онези извън *Дао*, ако притежават логика, трябва да гледат на всички чувства като на еднакво ирационални – просто було между нас и реалните обекти. В резултат на това те трябва или да решат да премахнат всички чувства от ума на ученика, доколкото е възможно; или да насърчат някои от тях по причини, нямащи нищо общо с присъщите им „законност“ или „личност“. Вторият вариант ги вкарва в съмнителния процес на създаване на мираж у другите по „внушение“ или магия, мираж, който собственият им разум успешно е разсеял.

Може би ще стане по-ясно, ако дадем конкретен пример. Когато един римски баща казал на сина си, че е сладко и подobaващо да умреш за страната си, той вярвал в гумите си. Предавал на сина емоция, която сам изпитвал и в чието съзвучие с ценността, която преценката му разпознавала в благородната смърт, вярвал. Давал на момчето най-доброто, което притежавал, вземайки от духа си, за да го очовечи, тъй както е взел от тялото си, за да го създаде. Но Гаї и Титий не могат да повярват, че наричайки подобна смърт сладка и подobaваща, биха казали „нещо важно за нещо“. Собственият им метод на развенчаване би

Въстанал срещу тях, ако се опитат. Защото смъртта не е нещо за ядене и следователно не може да бъде *dulce* (сладка – б.р.) в буквалния смисъл, а е малко вероятно реалните предхождащи я усещания да са *dulce* дори по аналогия. Що се отнася до *decorum* (благоприличие, присъщо поведение – б.р.) – това е просто гума, описваща как някакви други хора ще се чувстват по повод на твоята смърт, когато се случи да мислят за нея, което няма да е често и със сигурност няма да е от никаква полза за теб. Съществуват само два хода пред Гаї и Титий. Или трябва да извървят пътя докрай и да развенчаят това чувство като всяко друго, или трябва да се впрегнат на работа, за да произведат от отвън чувство, за което не вярват да представлява ценност за ученика и което може да му струва живота, защото ще е изгоден за нас (оцелелите) младите ни мъже да го изпитват. Ако тръгнат по този път, разликата между старото и новото образование ще стане значителна. Там, където старото посвещавахе, новото просто „обуславя“. Старото се отнасяше към учениците така, както възрастните птици се отнасят към младите, когато ги учат да летят; новото ги третира по-скоро както птицегледачите третират пилетата, правейки с тях това или онова с цели, за които птиците не знаят нищо. С една гума, старото беше вид плодотворен – мъже, предаващи мъжествеността на мъже; новото е просто пропаганда.

Чест им прави на Гаї и Титий, че избират първия вариант. Пропагандата ги отвращава: не защото собствената им философия им дава основание да я осъдят (или да осъдят каквото и да било друго), но защото те са по-добри от принципите си. Може би имат някаква смътна представа (която ще разгледам в следващата лекция), че доблестта, добросъвестността и справедливостта могат да бъдат в достатъчна степен поверени на ученика въз основа на онова, което ще нарекат „рационална“, „биологична“ или „модерна“ основа, ако някога стане нужна. Междувременно оставят настрана този въпрос и продължават с работата по развенчаването. Но този ход, макар и по-малко безчовечен, е не по-малко разрушителен от обратната алтернатива на циничната пропаганда. Нека за момент предположим, че по-солидните добродетели биха могли действително да бъдат теоретично обяснени без никакво позоваване на обективна ценност. Дори и тогава остава вярно, че никакво обясняване на добродетелта няма да позволи на човека да бъде добродетелен. Без помощта на обучените емоции интелектът е безсилен пред животинския организъм. По-скоро бих изгрял карти с човек, скептичен към етиката, но възпитан да вярва, че „джентълменът не маме“, отколкото с безупречен морален философ, отгледан от мошеници. По време на битка не силогизмите ще държат неохотните нерви и мускули нащрек през третия час на бомбардировката. Суровият сантиментализъм (пред който Гаї и Титий биха трепнали) към знамето, страната или управлението би бил повече от полза. Платон ни го е казал отдавна. Тъй както кралят управлява посредством своите изпълнители, така и Разумът в човека трябва да управлява обикновените апетити чрез „духовния елемент“.<sup>20</sup> Главата управлява стомаха чрез гърба – седалището според Ален

<sup>20</sup> Republic, 442 b, c.

(Ален от Лил, 1128–1202/03, френски теолог и поет – б.р.) на Благородството<sup>21</sup>, на емоциите, организирани от обучения навик в стабилни чувства. Гръд-Благородство-Чувство – това са необходимите свързки между интелектуалния човек и интуитивния човек. Би могло дори да се каже, че чрез този среден елемент човекът е човек: по своя интелект той е просто гух, а по своя апетит – просто животно.

Работата на *Зеления учебник* и другите от неговия вид е да произведе онова, което би могло да се нарече Човеци без Гръд. Оскърбление е за тях обичайно да се говори като за Интелектуалци. Това им дава възможността да кажат, че който ги атакува, атакува Интелигентността. Нещата не стоят така. Те не се различават от останалите по някакво умение в намирането на истината, нито по неопетнен плам в преследването ѝ. Всъщност би било странно, ако се различаваха по тези неща: упоритата отдаденост на истината, деликатното усещане за интелектуална чест не могат да бъдат задържани задълго без помощта на чувство, което Гай и Титий биха могли да развенчаят толкова лесно, колкото и всяко друго. Не прекомерна мисъл, а липса на богато и щедро чувство ги отличава. Главите им не са по-големи от обичайното: закърнялата гръд от долу ги прави да изглеждат така.

И през цялото време – такава е трагикомичността на ситуацията, ние продължаваме да вдигаме шум за същите качества, чието съществуване правим невъзможно. Почти не можем да отворим някое периодично издание, без да се натъкнем на твърдението, че онова, от което цивилизацията ни се нуждае, са повече „устрем“, динамизъм, саможертва, творчество. С някаква ужасяваща непринуденост отстраняваме органа и изискваме от него да функционира. Създаваме човеци без гръд и очакваме от тях добродетел и смелост. Присмиваме се на честта и се шокираме, когато намерим предатели в редиците си. Кастрираме и нареждаме на кастрираните да се плодят.

## Унищожаването на човека

*Като нагорещено желязо прониза съзнанието ми мисълта,  
че каквото и да казваше и както и да ме ласкаеше, щом ме  
прибереше в дома си, той щеше да ме прогаде като роб.*

Джон Бъниан

„Човешкото завоевание на Природата“ е често употребяван израз за описанието на прогреса на приложната наука. „Човекът е шамаросал Природата“, бе казано неотдавна на мой приятел. В контекста си гумите притежаваха някаква трагическа красота, тъй като говорещият умираше от туберкулоза. „Няма значение – рече той, – знам, че съм една от жертвите. Разбира се, има нещастни случаи както от печелещата, така и от губещата страна. Това обаче не про-

<sup>21</sup> Alanus ab Insulis. De Planctu Naturae Prosa, iii.

меня факта, че първата печели.” Избрах тази история като отправна точка, за да поясня, че не желая да омаловажавам всичко онова, което е действително полезно в процеса, описан като „човешкото завоевание”; още по-малко бих желал да омаловажа истинските отгаденост и саможертва, необходими за осъществяването му. Веднъж сторил това обаче, трябва да пристъпя към по-задълбочен анализ на тази концепция. В какъв смисъл Човекът е притежател на все по-нарастваща власт над Природата?

Нека разгледаме три типични примера: самолета, радиото и контрола на раждаемостта. В едно цивилизовано общество в мирно време всеки, който може да си плати за тях, може и да ги използва. Но не може да се каже в строгия смисъл на думата, че когато ги използва, той упражнява своята собствена или еднолична власт над Природата. Ако си платя, за да ме носят, аз самият следователно не съм силен човек. Всяко едно от споменатите неща може да бъде отказано на едни хора от други – от тези, които продават, или тези, които разрешават да се продава, или тези, които притежават производствените източници, или тези, които произвеждат стоките. Онова, което наричаме Човешка власт, всъщност е власт, притежавана от някои хора, от която те могат да разрешат или не на другите да се ползват. Отново, що се отнася до силата, проявяваща се в самолета или радиото, Човекът е точно толкова обект или субект, колкото и господар, тъй като в него се прицелват и бомбите, и пропагандата. Що се отнася до контрола на раждаемостта, има някакъв парадоксален, негативен смисъл, в който всички възможни бъдещи поколения са обектите или субектите на силата, притежавана от вече родените. Само чрез контрацепцията на тях им е отказано съществуване; чрез контрола на раждаемостта, използван като начин за избирателно размножаване, те биват превръщани без тяхното съгласие в онова, което едно поколение по свои собствени причини може да избере да предпочете. От тази гледна точка, това, което наричаме Човешко покоряване на Природата, се превръща във власт, упражнявана от едни човеци над други човеци чрез Природата като инструмент.

Разбира се, не е необичайно да се твърди, че досега хората са използвали по лош начин и срещу ближните си силата, предоставена им от науката. Но не това се опитвам да докажа. Не говоря за конкретни корупции и злоупотреби, които едно повишаване на моралната добродетел би излекувало: аз разсъждавам над това какво всякога и най-вече би трябвало да представлява нещото, наречено „човешка власт над природата”. Без съмнение картината би могла да бъде променена чрез обществено притежание на суровините и фабриките и чрез обществен контрол над научните изследвания. Но освен ако не разполагаме със световна държава, то това все още ще означава власт на една нация над други. И дори и в световната държава или в нацията това ще означава (принципно) властта на мнозинствата над малцинствата и (конкретно) на правителството над хората. И всяко дългосрочно упражняване на власт, най-вече в размножаването, трябва да значи власт на предишните поколения над следващите.

Невинаги се набляга достатъчно на последната точка, тъй като тези, които пишат върху социалните въпроси, все още не са се научили да взимат



пример от физиците, като винаги включват Времето сред измеренията. За да разберем напълно какво наистина значи Човешка власт над Природата и следователно какво означава властта на едни човечеи над други, трябва да си представим човешката раса разтеглена във времето от появата до изчезването си. Всяко поколение упражнява власт над наследниците си; и всяко, доколкото видоизменя поверената му среда и се бунтува срещу традицията, устоява на и ограничава властта на своите предшественици. Това променя картината, рисувана понякога, на нарастваща еманципация от традицията и на нарастващ контрол над естествените процеси, чийто резултат е едно непрестанно нарастване на човешката сила. Всъщност, разбира се, ако някоя възрастова група действително придобие чрез евъгениката и научното образование силата да прави своите наследници каквито пожелае, всички човечеи, родени след този момент, ще са обект на тази сила. Те са по-слаби, не по-силни; защото, макар да сме сложили великолепни машини в ръцете им, ние сме им отредили предварително как да ги използват. И ако, както е почти сигурно, поколението, което по този начин е постигнало максималната власт над потомството, е също и най-еманципираното от традицията поколение, то би се заело да редуцира властта на предшествениците си почти толкова драстично, колкото и тази на наследниците си. Трябва също, отделно от всичко това, да помним, че колкото по-късно идва едно поколение, толкова по-близо е до времето, когато всички видове ще изчезнат, и ще има толкова по-малко власт за упражняване занаяпред, защото подчинените ще бъдат толкова по-малко. Следователно изобщо не става въпрос за стабилно нарастваща до края на съществуването сила, поверена на расата като на едно цяло. Последните човечеи няма да бъдат наследници на властта, а ще бъдат най-потърпевшите измежду всички от мъртвата хватка на великите стратегии и определящи и сами ще упражняват най-малко власт над бъдещето.

Реалната картина е тази на една доминираща епоха – нека вземем стотния век от новата ера – която най-успешно устоява на всички предишни епохи и най-неустойимо доминира над всички следващи, и по този начин се проявява като истинския господар на човешкия вид. Но сред това господстващо поколение (самото то нищожно малцинство от целия вид) властта ще бъде упражнявана от още по-малобройно малцинство. Човешкото покоряване на природата, ако се осъществят мечтите на някои научни стратегии, означава управлението на няколкостотин човека над милиарди и милиарди човечеи. Няма и не може да има никакво обикновено увеличаване на Човешката власт. Всяка нова сила, завоювана от един човек, е също така сила над друг човек. Всеки напредък го оставя не само по-силен, но и по-слаб. След всяка победа човекът освен триумфиращия генерал е също и затворникът, следващ триумфалната процесия.

Все още не разсъждавам дали крайният резултат от подобни двусмислени победи е хубаво или лошо нещо. Единствено пояснявам какво наистина значи Човешко покоряване на природата и особено онзи последен етап от покоряването, който може би не е далеч. Последният етап ще настъпи, когато Човекът чрез евъгениката, чрез пренаталния контрол и чрез образование и пропаганда, базирани

на перфектна приложна психология, е постигнал пълен контрол над себе си. Човешката природа ще бъде последната част от Природата, която ще се предаде на Човека. Тогава битката ще бъде спечелена. Ще сме „изтръгнали нишката на живота от ръката на Клото<sup>22</sup>” и ще сме свободни от този момент нататък да правим вида си такъв, какъвто го искаме. Битката действително ще бъде спечелена. Но кой по-точно ще я е спечелил?

Защото властта на Човека да прави себе си такъв, какъвто пожелае, означава, както вече видяхме, властта на някои хора да правят други хора такива, каквито *те* пожелаят. Несъмнено през всички епохи възпитанието и обучението са се опитвали в някакъв смисъл да упражняват тази власт. Само че ситуацията, пред която сме изправени, ще бъде нова в две отношения. На първо място, властта ще бъде изключително увеличена. Досега проектите на педагозите са постигнали много малка част от целите си и наистина, когато ги четем – как за Платон всяко пеленаче би било „незаконородено, кърмено на скришно”, и как Елиът би направил така, че момчето да не вижда мъже преди седемгодишна възраст, а след това да не вижда жени, и как Лок иска децата да имат пробити обувки и никаква склонност към поезията – можем спокойно да благодарим на благотворното упорство на истинските майки, истинските дънки и (най-вече) истинските деца за това, че са запазили човешката раса в тази все още притежавана от нея чистота. Човеците, леяри на новото време, обаче ще бъдат въоръжени със силите на всемогъща гържава и неустоима научна техника: най-накрая ще получим вид стратегии, които действително са способни да оформят потомството в каквато форма пожелаят.

Втората разлика е още по-важна. В по-старите системи и типът човек, който учителите искали да създадат, и мотивите за създаването му били продукувани от *Дао*<sup>23</sup> – норма, на която самите учители били подчинени и от която не претендирали да се откъсват. Те не оформяли човека според собствените си представи. Предавали онова, което били получили: въвеждали младия неопит в мистерията на човечеството, която превъзхождала и него, и тях. Възрастните птици учели младите да летят. Това ще бъде променено. Ценностите вече представляват просто природен феномен. Ценностните преценки ще бъдат произвеждани в ученика като част от обуславянето. Каквото и да бъде *Дао*, то ще е продуктът, а не мотивът на образованието. Определящите са били освободени от всичко това. То е още една част от Природата, която са завоювали. Самите извори на човешката дейност вече не представляват за тях нещо гадено. Те са се предали – като електричеството: функцията на Определящите е да контролират, не да им се подчиняват. Знаят как да *произвеждат* съзнание и решават какъв вид съзнание ще произведат. Самите те са отвън, отгоре. Навлизаме в последния етап от Човешката борба с Природата. Последната победа е завоювана. Човешката природа е покорена – и разбира се, е покорена, какъвто и смисъл да носят тези гуми сега.

<sup>22</sup> Клото (от гр. предачка) – най-младата от трите мойри, богини на съдбата в древногръцката митология. Клото преде нишката на човешкия живот. Б.р.

<sup>23</sup> Концепция в китайската философия, която означава „път”, „принцип”. Използва се, за да означава фундаменталната или истинска природа на света. Луис си служи с този термин, за да обозначи, че съществува набор от обективни ценности, споделяни, с малки разлики, от всички култури. Б.р.

Следва Определящите да изберат какъв вид изкуствено *Дао* ще култивират според собствените си добри причини в Човешката раса. Те са онези, които мотивират, те са създателите на мотивите. Но как самите те ще бъдат мотивирани?

За известно време това може би ще става чрез останки от старото „естествено“ *Дао* в съзнанията им. По този начин отначало те вероятно ще гледат на себе си като на служители и пазители на човечеството и ще считат, че техен „гълг“ е да го „облагодетелстват“. Но могат да останат в това състояние единствено чрез заблудата. Те разпознават схващането за красотата единствено като резултат от определен процес, който вече могат да контролират. Победата им се е състояла именно в издигането от състояние на понасяне на тези процеси до състояние на използването им като инструменти. Едно от нещата, които трябва да решат сега, е дали ще обусловят или не останалите от нас по начин, който би ни позволил да продължим напред със старата представа за гълг и старите реакции спрямо тази представа. Но как гългът може да им помогне да решат? Самият гълг е изправен на процес: не може същевременно да бъде и съдия. А „доброто“ не се справя по-добре. Те много добре знаят как да произведат гузина различни представи за добро в нас. Въпросът е кои трябва да произведат, ако изобщо трябва да произведат някакви. Никоя концепция за добро не може да им помогне да решат. Абсурдно е да се хванат за едно от нещата, които сравняват, и да направят от него стандарт за сравнение.

На някои може да им се стори, че измислям привидно затруднение пред моите Определящи. Други критици, по-лековерни, биха могли да попитат: „Защо предполагаш, че те ще бъдат толкова лоши хора?“. Но аз не ги възприемам като лоши хора. Те всъщност изобщо не са (в традиционния смисъл на гумата) хора. Те са, ако искате, хора, които са жертвали своя гял от чиста човечност, за да се посветят на задачата да отсъдят какво трябва да значи от сега нататък „Човечество“. „Добро“ и „лошо“, приложени към тях, са гуми без съдържание: защото занаятчийски от тях ще произтича съдържанието на тези гуми. Затруднението им не е привидно – „Можем да предположим, че е било възможно да се каже: *В крайна сметка, мнозинството от нас искат, повече или по-малко, едни и същи неща – ядене и пиене и сексуални контакти, развлечения, изкуство, наука и възможно най-дългия живот за индивидите и за вида.* Да ги оставим да рекаат: *Това е, което харесваме,* и да ги обусловим така, че да го произвеждат. Къде е бедата?“. Но това няма да е отговор. Първо, погрешно е да се твърди, че всички харесваме едни и същи неща. Но дори да беше така, какво би подтикнало Определящите да презрат удоволствията и да преминат през толкова трудности, за да можем ние и потомството ни да имаме онова, което желаем? Дългът? Това е само и единствено *Дао*, което могат да решат да ни наложат, но което не се отнася за тях. Ако го приемат, те повече не са творци на съзнанието, а са все още неговите субекти и в такъв случай последното им покоряване на Природата не се е случило наистина. Запазването на вида? Но защо видът трябва да бъде запазен? Един от въпросите, които стоят пред тях, е дали желанието за потомство (те добре знаят как се произвежда) да бъде продължено или не. Кolkото и назад да се връщат или да отиват надолу, не могат да намерят земя,

на която да стъпят. Всяка погуба, на която се опитат да се опрат, в миг се превръща в *petitio* (заявка – б.р.). Въпросът не е, че те са лоши хора. Те изобщо не са хора. Прекрачвайки извън *Дао*, те стъпват в бездната. Подчинените им също не са непременно нещастни човеци. Те изобщо не са човеци: те са продукти. Последният завоевателен поход на Човека се оказва унищожаването на Човека.

И все пак Определящите ще действат. Когато току-що изтъкнах, че всички погуби ги провалят, трябваше да кажа – всички освен една. Всички мотиви, изискващи друго основание освен усещаната емоционална тежест, в даден момент са ги предали. Всичко освен *sic volo, sic jubeo* (тъй искам, тъй заповядвам – б.р.) е било извъртяно. Но това, което никога не е претендирало за обективност, не може да бъде унищожено от субективизма. Импулсът да се почеша, щом ме сърби, или да изследвам обстойно, когато съм любопитен, е имунизиран срещу фаталния за моите справедливост, чест и грижа за потомството „разтворител”. Когато всичко, което свидетелства „Добро е”, е било развенчано, това, което казва „Аз искам”, остава. То не може да бъде разрушено или „разгадано”, защото никога не е имало никакви претенции. Следователно Определящите ще се принудят да се мотивират единствено със собственото си удоволствие. Не говоря за покваряващото влияние на властта, нито изразявам опасения, че чрез нея нашите Определящи ще се изродят. Самите понятия „покварявам” и „израждам се” изискват ценностна система и са следователно безсмислени в този контекст. Мисълта ми е, че тези, които са извън всяка ценностна преценка, не биха могли да имат друго основание да предпочитат един или друг от собствените си импулси освен емоционалната сила на съответния импулс.

С пълно основание можем да се надяваме, че сред породените в умовете импулси, опразнени от всякакви „рационални” и „духовни” мотиви, някои ще бъдат човеколюбиви. Самият аз дълбоко се съмнявам дали благосклонните инстинкти, лишени от онези предимство и окуражаване, които *Дао* ни учи да им предоставяме, и оставени само на присъщите им като на психологически събития сила и честота, ще имат голямо влияние. Дълбоко се съмнявам, че историята ни дава макар и един пример за човек, който, отстъпил от традиционната моралност и придобил власт, е използвал тази власт доброжелателно. Склонен съм да мисля, че Определящите ще мразят онези, които обуславят. Макар и да гледат като на измама на изкуственото съзнание, което възпроизвеждат у нас, техните субекти, те все пак ще забележат, че то създава у нас илюзия за смисъл на живота ни, която успешно може да се сравнява с безсмислието на техния собствен; и те ще ни завидват, както евнусите завидват на мъжете. Но не настоявам върху това, тъй като е само предположение. Не е догадка обаче, че надеждата ни гори за „обусловено” щастие почива върху това, което обикновено наричаме „вероятност” – вероятността доброжелателните инстинкти като цяло да взимат превес в Определящите. Защото без преценката „Човеколюбието е добро” – тоест, без отново да се въведе *Дао*, те не могат да имат никакво основание за насърчаване или утвърждаване на тези импулси пред които и да било други. По тяхната логика те трябва да приемат инстинктите както гоудат,

според шансовете. А в този случай Вероятност означава Природа. Мотивите на Определящите ще произлизат от наследственост, храносмилане, от времето и свързването на идеи. Крайният им рационализъм, „развенчавайки“ всички „рационални“ мотиви, ги превръща в създания с изцяло ирационално поведение. Ако не се подчиниш на *Дао* или не извършиш самоубийство, подчинението на импулса (и следователно в дългосрочен план на самата „природа“), е единственият възможен път.

Оказва се следователно, че в момента на победата на Човека над Природата цялата човешка раса е подчинена на няколко отделни човека и че тези индивиди са подчинени на онова в самите тях, което е чисто „природно“ – на своите ирационални инстинкти. Природата, освободена от ценностите, управлява Определящите и чрез тях цялото човечество. Човешкото завладяване на Природата се оказва при своя завършек завладяване на Човека от страна на Природата. Всяка привидно извоювана победа ни е водела стъпка по стъпка към това заключение. Всички привидни отстъпления на Природата са били единствено и само тактически изтегляния. Мислехме, че я отблъскваме, когато тя ни примащваше. Онова, което ни изглеждаше вдигане на ръце в знак, че се предава, всъщност представляваше разтварянето им, за да ни обгърне завинаги. Ако се сбъдне напълно планираният и обусловен свят (с *Дао* като обикновен резултат от планирането), Природата няма повече да бъде притеснявана от непокорния вид, въстанал срещу нея преди милиони години, няма повече да бъде наранявана от неговите брътвежи за истина и милост и красота и щастие. *Ferum victorem serpit*: и ако евъениката е достатъчно ефикасна, няма да има втори бунт, но всички ще се прилепят към Определящите, и Определящите към Природата, докато луната не падне или слънцето не изстине.

Мисълта ми може да стане по-ясна за някои, ако я поставя под друга форма. Природа е дума с разнообразни значения, която може да бъде най-добре разбрана, ако вземем предвид нейните разнообразни противоположности. Природното е обратното на Изкуственото, Градското, Човешкото, Духовното и Свръхестественото. Изкуственото засега не ни засяга. От друга страна, ако разгледаме останалата част от списъка с противоположности, мисля, че можем да добием представа за това какво хората разбират под Природа и какво ѝ противопоставят. Природата изглежда ограничена във времето и пространството, за разлика от онова, което не е толкова или изобщо не е ограничено. Тя изглежда като света на количеството, изправен срещу света на качеството; на предмети срещу съзнание; на свързаността срещу цялостната или частична автономност; на онова, което не познава ценностите, срещу онова, което едновременно ги притежава и възприема; на ефикасните каузи (или в някои модерни системи на – липсата на каузалност) срещу финалните каузи. Приемам, че когато аналитично разберем нещо и след това започнем да властваме над него и да го използваме за собствена изгода, ние го свеждаме до нивото на „Природа“ в смисъл, че се въздържаеме от оценка на стойността му, игнорираме крайната му кауза (ако изобщо има такава) и го третираме от гледна точка на количеството. Това обуздаване на естествена среда, срещу която иначе бихме реагирали, е понякога много забележимо

и дори болезнено; нещо трябва да се превъзмogne, преди да можем да разрежем трупа на човек или животно в залата за дисекции. Тези обекти *устояват* на движението на ума, посредством което ги напращваме в света на чистата Природа. Но и в други случаи сходна цена се изисква за аналитичното ни знание и манипулативна власт, дори да сме престанали да го забелязваме. Не гледаме на гърветата като на Дриади или на красиви обекти, докато ги разрязваме на греди; първият човек, сторил това, може остро да е усетил цената и кръвящите гървета на Вергилий и Спенсър биха могли да представляват далечно ехо на това първобитно усещане за безбожие. Звездите загубиха своята божественост с развитието на астрономията и Умиращият Бог няма място в химическото земеделие. За мнозина, без съмнение, този процес представлява само постепенното разкритие, че реалният свят е различен от очакваното и че старата съпротива срещу Галилей или „крадците на трупове“ е просто мракобесие. Това обаче не е цялата история. Не най-големите съвременни учени смятат със сигурност, че обектът, оголен от своите качествени характеристики и сведен до чисто количество, е напълно действителен. Малко учени и малко ненаучни последователи могат да мислят по този начин. Великите умове знаят много добре, че така третиран, обектът е изкуствена абстракция, че нещо от реалността му е загубено.

От тази гледна точка завладяването на Природата се проявява под нова светлина. Ние свеждаме нещата до чиста Природа, за да можем да ги „покорим“. Ние винаги покоряваме Природата, *защото* „Природа“ е името на онова, което сме до някаква степен покорили. Цената на завоеванието на нещо е да се отнасяме към него като към обикновена Природа. Всяко завоюване на Природата увеличава обсега ѝ. Звездите не стават Природа, докато не започнем да ги претегляме и измерваме: душата не става Природа, докато не започнем да ѝ правим психоанализи. Изтръгването на сили *от* Природата представлява също така отстъпването на неща *на* Природата. Ако този процес спре малко преди финалния етап, бихме могли все пак да си кажем, че печалбата надвишава загубата. Но в момента, в който предприемем последната стъпка към свеждането на собствения ни вид до нивото на чиста Природа, целият процес се обезсмисля, тъй като този път печелещото същество и пожертваното същество са едно и също. Това е един от многото случаи, когато да изведеш един принцип до привидно логичния му завършек всъщност води до абсурдност. Като в известната история за ирландеца, който открил, че определен тип печка намалявала разходите му за гориво наполовина, и следователно заключил, че две такива печки биха му позволили да отоплява къщата си без никакво гориво. Това е сделката на магьосника: да се откажем от душите си, за да получим в замяна власт. Но веднъж отказали се от душите си, тоест от себе си, така предадената ни власт няма да ни принадлежи. Всъщност ще бъдем роби и марионетки на онова, на което сме предали душите си. Във властта на Човека е да третира себе си като обикновен „природен обект“ и собствените си ценностни възгледи като суров материал за научни манипулации, които да променя по своя воля. Възражението към тези му действия не се състои във факта, че тази гледна точка (като първия ген в залата за дисекции) е болезнена и шокираща, докато не свикнем с нея. Болката и шокът са най-много

предупреждение и симптом. Истинското възражение е, че ако човек избере да се отнася към себе си като към суров материал, той ще бъде суров материал: не суров материал, манипулиран от, както наивно си е представял, самия него, а манипулиран от чист апетит, тоест от чистата Природа в лицето на нейните обезчовечени Определители.

Опитвахме се като Лир да имаме нещата и по двата начина: да оставим настрана изключителното си право на човеци и едновременно с това да го запазим. Невъзможно е. Или сме разумен дух, задължен завинаги да се подчинява на абсолютните ценности на *Дао*, или сме обикновено естество за омесване и нарязване на нови форми за удоволствие на господарите, които не би трябвало, хипотетично, да имат никакъв груг мотив освен собствените си „естествени“ инстинкти. Единствено *Дао* осигурява общочовешки закон за действие, който поравно да покрива управляващи и управлявани. Догматичната вяра в обективна ценност е необходима на самата идея за управление, което не е тирания, или за подчинение, което не е робство.

Не мисля само, може би дори не и предимно, за онези, които в момента са нашите обществени врагове. Процесът, който, ако не бъде спрял, ще унищожи Човека, тече с бърза скорост сред Комунисти и Демократи в не по-малка степен, отколкото сред Фашистите. Методите могат (отначало) да се различават по жестокост. Ала мнозина учени с кротки очи зад пенснетата, мнозина популярни граматурзи, мнозина философи аматьори в средите ни означава в дългосрочен план точно същото, тъй като нацистките управници на Германия/традиционните ценности ще бъдат „развенчани“ и човечеството ще бъде изрязано в нова форма по волята (която хипотетично трябва да е произволна воля) на няколко късметлии от едно късметлийско поколение, което се е научило да развенчава. Вярването, че можем да си измисляме „игеологии“ по свое усмотрение, и последващото третиране на човечеството като прости екземпляри, заготовки, започва да оказва влияние на езика ни. Някога убивахме лошите хора: сега ликвидираме асоциалните елементи. Добродетелта е станала интеграция, трудолюбието – динамизъм, а момчетата, достойни за чин, са „потенциален офицерски материал“. Най-прекрасното от всичко е, че добродетелите на песнеливост и умереност, и дори на обикновена интелигентност са *съпротива срещу продажбите*.

Истинското значение на онова, което се случва, е било скрито зад употребата на абстракцията Човек. Не че гумата Човек непременно е чиста абстракция. В самото *Дао*, докато се намираме в неговите рамки, намираме конкретната реалност, в която да бъдеш наистина човек, значи да участваш: истинските обща воля и общ разум на човечеството, живи и израстващи като дърво и разклоняващи се с променящите се ситуации във все нови и нови красоти и достойнства за прилагане. Докато се намираме в границите на *Дао*, можем да говорим за Човека като за имащ власт над себе си по аналогичен на индивидуалния самоконтрол начин. Но в мига, в който излезем отвън и започнем да гледаме на *Дао* като на чисто субективен продукт, тази възможност изчезва. Онова, което сега е общо за всички човеци, е просто абстрактна обща идея, най-високо общо

кратно; завладяването на човека от самия него означава просто управлението на Определящите над обусловения човешки материал, над постчовешкия свят, който, някои знайно, а някои незнайно, почти всички хора сред всички нации по-настоящем се трудят да произведат.

Нищо от това, което мога да кажа, няма да спре някои хора от това да опишат настоящата лекция като атака срещу науката. Аз, разбира се, отричам обвинението: и истинските Естествени Философи (все още има някои живи) ще забележат, че защитавайки ценностите, аз *inter alia* защитавам ценността на знанието, която като всяка друга е обречена да умре, ако корените ѝ в *Део* бъдат отрязани. Но мога да отида и по-далече. Дори предполагам, че лекът би могъл да дойде от самата Наука.

Описах като „магьосническа сделка” процеса, чрез който човек предава обект след обект, а най-накрая и самия себе си на Природата в замяна на власт. Стоя зад това, което казах. Фактът, че ученият е успял там, където магьосникът се е провалил, е установил толкова голям контраст между двете в популярната мисъл, че истинската история за раждането на Науката е погрешно разбрана. Ще намерите дори хора, които пишат за XVI век така, сякаш Магията е била средновековна отживелица, а Науката – новостта, която идва, за да я помете. Онези, които са изучавали периода, знаят по-добре. През Средновековието е имало много малко магия: XVI и XVII век са пикът на магията. Сериозните магически усилия и сериозните научни усилия са близници: единият е бил болнав и умрял, другият бил здрав и процъфтял. Но били близници. Били родени от един и същи импулс. Признавам, че някои (със сигурност не всички) от ранните учени са били движени от чиста любов към знанието. Ако обаче вземем предвид характера на епохата като цяло, можем да различим импулса, за който говоря.

Има нещо, което обединява магията и приложната наука, като в същото време ги отделя от мъдростта на предишните епохи. За стародавните мъдрец-кардиналният проблем е бил как да пригледят душата към реалността и решението е било знание, самодисциплина и добродетел. За магията и приложната наука по сходен начин проблемът е как реалността да се подчини на човешките желания: и двете в практикуването на тази техника са готови да извършат неща, дотогава разглеждани като гнусни и неблагоприятни – като например изравняването и осакатяването на мъртъвци.

Ако сравним главния тръбач на новата ера (Бейкън) с Фауст на Марлоу, приликата е поразителна. Ще срещнете у някои критици, че Фауст е притежавал жажда за знание. Всъщност той почти не я споменава. Не истината иска той от дяволите, а злато, оръжия и момичета. „Всичко, що се движи между тихите полюси, ще бъде в негова власт” и „здравият магьосник е могъщ бог”.<sup>24</sup> В същия дух Бейкън осъжда онези, които ценят знанието като цел само по себе си: за него това е като да използваш съпругата за потомство като любовница за

<sup>24</sup> Dr Faustus, 77-90.



удоволствие<sup>25</sup>. Истинската цел е да се увеличи властта на Човека до способността за извършване на всички възможни неща. Той отхвърля магията, защото тя не работи<sup>26</sup>; но целта му е същата като на магьосника. При Парацелз характеристиките на магьосник и учен са съчетани. Без съмнение онези, които наистина са основали съвременната наука, обикновено са били същите, чиято любов към знанието е надвишавала любовта към властта; във всяко смесено движение ефективността идва от добрите, не от лошите елементи. Но присъствието на лошите елементи не е без значение за посоката, която ефективността поема. Може би ще е прекалено да се каже, че съвременната наука е била изкушена още от раждането си: но смятам, че ще е вярно да се каже, че е била родена в лош квартал и в злокобен час. Триумфите ѝ може и да са били твърде бързи и постигнати на твърде висока цена: преосмисляне и някакво покаяние може да са необходими.

Възможно ли е тогава да си представим нова Естествена Философия, непрекъснато съзнаваща, че „естественият обект”, продукт на анализ и абстракция, не е реалността, а само поглед върху нея, и винаги коригираща абстракцията? Трудно разбирам за какво моля. Дочувам слухове, че подходът на Гьоте към природата заслужава по-пълно обмисляне; че дори г-р Щайнер може да е съзрял нещо, което ортодоксалните учени са пропуснали. Преродената наука, за която говоря, не би сторила дори на минералите и зеленчуците онова, което модерната наука заплашва да стори на самия човек. Когато обяснява, тя не би избягвала. Когато говори за частите, не би забравяла цялото. Докато изучава *То*, не би губила това, което Мартин Бубер нарича *Ти*-ситуацията. Аналогията между *Дао* на Човека и инстинктите на животинския вид за нея би означавало да се хвърли нова светлина върху непознатото, Инстинкт според единствената позната реалност на съзнанието, а не свеждане на съзнанието до категорията на Инстинкта. Последователите ѝ не биха били лекомислени с думите *само* и *просто*. С една дума, тя ще завоюва Природата, без в същото време да бъде завоювана от нея и ще придобие знание на цена, по-ниска от тази на живота.

Може би моля за невъзможни неща. Може би е в природата на нещата аналитичното мислене да бъде този базилик, който убива каквото види и вижда само убивайки. Но ако самите учени не могат да спрат този процес, преди да е достигнал до общия Здрав Разум и да убие и него, тогава някой груг трябва да го спре. Най-много ме е страх от отговора, че аз съм „просто поредният” мракобесник, че и тази бариера, както всички предишни, издигнати пред напредъка на науката, може да бъде безопасно преодоляна. Подобен отговор извират от фаталната серийност на съвременното въображение – картината на безкрайното праволинейно движение напред, която до такава степен владее умовете ни. Тъй като използваме числата толкова много, сме склонни да мислим за всеки процес като за числови редици, в които всеки етап е до безкрайност същият като предишния. Умолявам ви да помните ирландеца и двете му печки. Има прогресии, в

<sup>25</sup> Advancement of Learning, Bk I (p. 60 in Ellis and Spedding, 1905; p. 35 in Everyman Edition).

<sup>26</sup> Filium Labyrinthi, i.

които последната стъпка е *sui generis* – несъизмерима с останалите, и в които да достигнеш до края означава да унищожис целия труд от предишния си път. Свеждането на *Дао* чисто и просто до естествен продукт е подобна стъпка. До този момент типът обяснения, които избягват, биха могли да ни дадат нещо, макар и на висока цена. Но не може вечно да продължим да „избягваме“: ще открием, че сме избегнали самото обяснение. Целият смисъл на съзирането отвъд нещо е да съзреш нещо отвъд. Добре е, че прозорецът е прозрачен, тъй като улицата или градината отвъд него не са. Какво би станало, ако виждахме и през градината? Няма смисъл да се опитваме да „виждаме отвъд“ основните принципи. Ако виждаш отвъд всичко, тогава всичко е прозрачно. Но един напълно прозрачен свят е невидим свят. Да „виждаш отвъд“ всичко е същото като да не виждаш нищо.

Превод от английски: Ралица Райкова

Иеромонах Мелетий Спасов (рог. 1985), брат на Дивотинския манастир „Св. Троица“, зам.-ректор на Софийската духовна семинария „Св. Йоан Рилски“. Завършва богословие и класическа филология в Софийския университет. Специализира в Германия (Йена) и Русия (Москва). От 2018 г. е зачислен като докторант във Философския факултет на СУ. Научните му интереси са насочени към християнското осмисляне на съвременни философски въпроси, религиозния дискурс във философията, творчеството на Сьорен Киркегор. Има свои преводи от гръцки и старогръцки език.

**Иеромонах Мелетий Спасов**

## „КОЛКОТО ПО-ВЕЛИК Е ГЕНИЯТ, ТОЛКОВА ПО-ДЪЛБОКО ОТКРИВА СВОЯТА ВИНА“

В *Критика на способността за съждение* Имануел Кант дава следното определение за гений: „геният е вродената гарба на духа (ingenium), чрез която природата дава на изкуството правилото“<sup>1</sup>. На следващите страници образът на гения се полага и развива в сферата на изящните изкуства и по-общо в рамките на естетическото: „това, което се нарича гений, намираме, първо, че се касае за талант за изкуство, не за наука [...]; трето, геният се показва не толкова в осъществяването на поставената цел [...], колкото по-скоро в изложението или в израза на естетическите идеи“<sup>2</sup>. Така се утвърждава трайната връзка между гениалността и естетиката, която продължава да бъде актуална за мнозинството и днес. Заг популярната словоупотреба на понятието „гениален“ често наднича и една по-широка представа от изложената от Кант. По този начин наред с „гениален художник“ се чува „гениален военен“ или „гениално решение“. Това разрастване на семантичното поле не води със себе си обаче никаква промяна по вертикала. Пробив на класическата парадигма „гений“ извършват двама мислители, които не биха си приписали достойнството на професионални философи – Йохан Георг Хаман и Сьорен Киркегор.

Йохан Георг Хаман, смятан от мнозина за вдъхновител на немския романтизъм и движението „Буря и натиск“, остава в сянката на големите си съвременници

<sup>1</sup> Кант, И. *Критика на способността за съждение*. София, Издателство на БАН, 1993, с. 198.

<sup>2</sup> Пак там, с. 210.

Кант, Гьоте, Хергер и поради криптологичния си стил на писане, и поради своите идеи, които в голяма степен не се вписват в духа на епохата. В библиотечния фонд на Националната библиотека откриваме едно-единствено негово съчинение, преведено на български език.<sup>3</sup> Кои е всъщност „магьосникът от Север“, както го нарича още приживе Ф.К. фон Мозер<sup>4</sup>? Хаман е роден през 1730 г. в Кьонигсберг, където прекарва по-голямата част от живота си. Следва богословие и право, но не се дипломира. Впоследствие работи в търговската къща на Беренс в Рига. Благодарение на доброто владеене на чужди езици е изпратен на търговско-политическа мисия в Англия.<sup>5</sup> Именно в Лондон Хаман из основи ревизира просвещенския си светоглед: след провала на своето пратеничество и под негативните впечатления от обкръжението Йохан Георг преживява дълбока вътрешна криза. В хотелската стая той преоткрива текста на Свещеното писание, което му дава напълно непознат досега прочит на собствения му живот и неговия смисъл: библейският Бог става личният Бог на Хаман, а Откровението на двата завета – откровение за личностния му път.<sup>6</sup> След този религиозен обрат Хаман започва да се еманципира от модните тогава идеи за тоталното превъзходство на разума и мястото му на меродавен съдник в сферата на религиозното: „Вярата не е дело на разума и поради това не може да подлежи на неговата отсъда, защото вярата има основания толкова, колкото и вкусът и зрението“<sup>7</sup>. Промяната у Хаман не е възприета радушно от неговия приятел и работодател Беренс и той привлича на своя страна само шест години по-възрастния техен съгражданин Имануел Кант, с когото правят съвместен опит да „възстановят“ здравия просвещенски разсъдък на обърналия се християнин. Опитът е неуспешен. В резултат от разговорите им се ражда *Сократически паметници (Sokratische Denkwürdigkeiten)*. Въпреки принципните различия между Кант и Хаман те остават близки и хранят уважение един към друг.<sup>8</sup> Просветен критик на Просвещението, Хаман се обръща към големите теми на своето време – природата на езика<sup>9</sup>, задачите на изкуството<sup>10</sup> и литературата, физикотелологията<sup>11</sup>. В своите съчинения той развива христоцентрична и типологическа херменевтика, или херменевтика на „образа“.<sup>12</sup> В тази перспектива философът от Кьонигсберг разглежда и естетическото понятие „гений“. Темата от средата на XVIII в. е доколко геният е свързан с узаконения регламент на изкуството и доколко самото изкуството трябва да носи единствено имитативен характер като „пограждане на природата“ и „пограждане на гревните“. Хаман

<sup>3</sup> Става дума за есето отговор „Метакритика над пуризма на разума“ (Metakritik über den Purismus der Vernunft), преведено от Коста Бенчев и публикувано в сп. *Философия*, година XXVI, книжка 2, 2017.

<sup>4</sup> Von Moser, F.K. Treuherziges Schreiben eines Layen-Bruders im Reich an den Magum im Norden oder doch in Europa, 1762, в: *Gesammelte moralische und politische Schriften*. Bd. 1, 1763, S. 503.

<sup>5</sup> Hamann, J.G. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Reclam. Stuttgart, 2011, s. 155.

<sup>6</sup> „Ако пътната карта на Израил бъде сравнена с моя житейски друм, то ще се види колко точно си пасват“, „Gedanken über meinen Lebenslauf“ в: Hamann, J.G. *Sämtliche Werke. Ausgabe von J.Nadler*, Wien: Thomas Morus Presse in Herder Verlag, 1949-1957, Bd.2,s.41.

<sup>7</sup> Hamann, J.G. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Reclam. Stuttgart, 2011, s.51.

<sup>8</sup> Внимание заслужава съхранената кореспонденция от 13 писма, написани през 1759–1783.

<sup>9</sup> Вж. *Кръстоносните походи на филолога*.

<sup>10</sup> Вж. *Естетика в ядка*.

<sup>11</sup> Вж. Преписката между И. Кант и Й. Г. Хаман във връзка с издаването на учебник по физика за деца.

<sup>12</sup> Гильманов, В.Х. „Крестовые походы“ И. Г. Гамана против Просвещения“ в: *Вестн. моск. ун-та*, сер. 7. Философия, 2005, No 3, с. 18.

заявява позицията, че геният е свободен от „плътския“ закон на изкуството, за да бъде свободен за духа на изкуството. Рационалистичните правила и школки изисквания не могат да обвързват гения: „Какво запълва при Омир незнанието на правилата на изкуството, които Аристотел измислил след него, и какво компенсира незнанието и престъпването на онези критически закони при Шекспир? Геният – това е единодушният отговор. Сократ, разбира се, бил незнаещ; той обаче имал в себе си гения, на чието познание той можел да се осланя; когото той като свой бог обичал и се боял; мирът с когото му бил по-важен, отколкото целия ум на египтяни и гърци; на чиито глас той вярвал и чрез чиито повей<sup>13</sup> може да се оплодотвори празният разсъдък на един Сократ, така както утробата на една чиста девица“<sup>14</sup>. Геният е не само независим от каквито и да е разпоредби на „ученото“ изкуство, но той е встъпил в отношения с Божия Дух, чието въздействие Хаман типологически вижда в живота на Сократ. Условие за тази божествена инспирация е съзнанието за собственото незнание – една тема, която преминава като червена нишка в съчиненията на Хаман и която става неговият творчески рефрен-отговор на просвещенския екзалтиран рационализъм. Да признаеш, че не знаеш, означава да бъдеш отворен за вдъхновение. Но в същото време това осъзнаване е акт на себепознание: своеобразно разрушаване на угола на собствената „гениалност“, който подвежда посредством произвежданата от него „естетическа тауматургия (чудотворство)“<sup>15</sup> в заблуда. А заблудата е възприемането на гарбите като иманентни творчески способности, автономни спрямо Твореца: „Познай себе си! – казвала вратата на онзи прочут храм на всички, които идвали да принесат жертва на бога на мъдростта или да го помолят за съвет за своите дребни дела. Всички чели, възхищавали се и знаели наизуст тази сентенция. Хората го носели пред себе си подобно на гроб, в който ще бъдеш погребан, не разбирайки неговия смисъл. Без съмнение богът се смял през своята златна брада, когато по Сократово време му била предложена следната задача: кой е най-мъдрият измежду всички живи хора? Софокъл и Еврипид не биха били такива големи примери за сцената, ако не владееха изкуството на разреза на човешкото сърце. Сократ обаче превъзхождал и двамата по мъдрост, защото в самопознанието той отишъл много по-далеч от тях и знаел, че нищо не знае“<sup>16</sup>. Самопознанието на гения не е стилизирана реторика, но „незнанието на Сократ било усещане. Между усещане и научно положение съществува по-голяма разлика, отколкото между живото животно и неговия скелет. Старите и новите скептици могат да се увиват в лъвската кожа на Сократовото незнание колкото си искат, но техните глас и уши ги издават“<sup>17</sup>.

Основен елемент на транцендентно ориентираната естетика на Хаман е зависимостта, която творецът гений следва да узнае. В полемичната статия „Хамбургски вести от царството на учеността“ той ясно заявява: „истинският гений познава само своята зависимост и слабост или границите на собствените

<sup>13</sup> Букв. „вятър“: „durch dessen Wind“. Очевидно Хаман играе със значенията на гръцкото πνεύμα като дух и като вятър.

<sup>14</sup> Hamann, J.G. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. S.55.

<sup>15</sup> „Chimärische Einfälle“ в: Hamann, J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. 2, S.164.

<sup>16</sup> Hamann, J.G. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. S. 43.

<sup>17</sup> Пак там, S. 49.

си дарби. Изравняването на неговите сили е негативна величина<sup>18</sup>. Дарбите на гения са нещо крехко и неустойчиво; геният не е пълновластен господар на своите творчески заложби. Сблъсъкът със собствените си граници води до важни прозрения: „съдбата постави най-големите световни мъдреци и поети в условия, в които единият се отрече от своя разум и ни разкри, че не вярва в най-добрия свят, а другият се видя лишен от своята муза и ангел пазител при смъртта на своята Мета.<sup>19</sup> Въображението, дори да беше слънчев кон и да имаше крилата на зората, не би могло да бъде творец на вярата. Аз не знам по-достоеен печат за Сократовото свидетелство на незнанието и същевременно по-добър ключ към него от оракулските гуми на големия учител на езичниците: „Ако някой мисли, че знае нещо, той още нищо не е тъй узнал, както трябва да знае. Ако пък някой люби Бога, той е познат от Него<sup>20</sup>“<sup>21</sup>. За Хаман единственото действително мъдро и трезво отношение от страна на гения е това на „опразване“ на ума от собственото предзнание и от високоумните предразсъдъци на епохата и теоцентричната чувствителност и откритост за одухотворяващо въздействие на Духа Святий.<sup>22</sup> Но човек, който следва такава линия, неминуемо попада под подозрението, че е лишен от здравия си разум, че е луд: „няма какво друго да се изследва освен спора за границата между гениалността и глупостта. Най-голямото разделение (букв. схизма – б.а.) между ъдугеите настъпило заради изявлението на един пророк от техните братя. Едни казвали: „бяс има и не е на Себе Си“<sup>23</sup> и счели лудостта и проявлението на гения за едно; даже се учудвали как е възможно хора със здрав селски разсъдък да Го слушат. Също и Фест преценил<sup>24</sup>, че многото четене е объркало Павел, и намерил, че книгите са виновни за фанатичните му мечтания. Ако до този управител беше достигнал и повеи от размириците, които користният златар от Ефес подигнал, тогава той с повече убеденост би преписал лудостта на апостола на стрелата на разярената Диана“<sup>25</sup>. Такава е присъдата, която „новите софисти“ дават на истинския гений, което само потвърждава неговото възкачване на Олимп: „не търсете блондини сред играещите с Аполон. *Urit enim fulgore suo*<sup>26</sup> – всеки от тях може да каже: Какво ме гледаш? Черен съм, защото геният ме обгори“<sup>27</sup>. В писмо от 1762 до Берлинския критик и издател Ф. К. Николау Хаман обобщава своята визия за съдбата на гения: „гениалността е трънен венец и вкусът – багреница, която покрива разкървавения гръб“<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> Hamann, J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. 2, S. 260.

<sup>19</sup> Хаман намека за Волтер, който след голямото земетресение в Лисабон през 1756 г. загърбва оптимизма си и готовността да докаже Лайбницовото твърдение, че живеем в най-добрия от всички възможни светове. Вторият пример е немският поет сантименталист Фридрих Готлиб Клопшток (1724–1803), женен за Мета Молер.

<sup>20</sup> 1 Кор.8:2-3.

<sup>21</sup> Hamann, J.G. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. S. 53.

<sup>22</sup> Veldhuis, H. *Ein versiegeltes Buch: Der Naturbegriff in der Theologie J.G.Hamanns*. Walter de Gruyter, Berlin 1994, S. 173.

<sup>23</sup> Иоан. 10:20.

<sup>24</sup> Деян. 26:24.

<sup>25</sup> „Wolken“ в: Hamann, J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. 2, S.105.

<sup>26</sup> „защото изпепелява със своя блясък“: Кв. Ф. Хораций, Писмо 1, кн. 1 „на Август“.

<sup>27</sup> „Wolken“ в: Hamann, J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. 2, S.107.

<sup>28</sup> Hamann, J.G. *Briefwechsel. Herausgegeben von W.Ziesemer und A.Henkel*. Wiesbaden, 1955. Bd. 2, S. 168.

Хаман първи описва естетическата категория „гений“ през призмата на христocентричното богословие. Той си поставя за цел да насочи вниманието на съвременниците си към забравената сериозност на християнския мироглед. Библията и гаденото в нея божествено откровение не са меродавни единствено в пространството на строго религиозното. Тъкмо обратното, знанието за Бога отваря хоризонтите за истинското познание на света. В творението и неговата история Творецът е положил образи, символи и знаци, които човек може да дешифрира, но при условие че притежава ключа за това. Хаман не обезценява човешкия стремеж за познание, въодушевявал негови съвременници, но предлага алтернатива на култа към еманципирания разум: истинското просвещение е достижимо в съработничество с „Поета в началото на дните“<sup>29</sup>. И именно геният, разбран в тази светлина, е пресечната точка на максималния човешкия потенциал и божественото снизхождение. Следвайки апостолското разбиране, че Бог не е оставил Себе Си „незасвидетелстван пред миналите поколения“<sup>30</sup>, Хаман съглежда в човешката история, започвайки от Сократ, преминавайки през стиховете на античната литература и стигайки до своето време, параграфи от една общовалидна духовна граматика. И гений в пълния смисъл на думата е този, който е грамотен за вроденото (*ingenium*) у него и в човечеството.

Това богословие на естетиката не става никога популярно, но и не затихва напълно със смъртта на Хаман. Дали като резултат на непосредствено влияние, или по силата на някаква обща интуиция, християнското осмисляне на естетическите категории е развито задълбочено от Съорен Киркегор. Съгласно списъка от аукционния търг на Киркегоровата библиотека, философът е притежавал пълното издание на Хамановите съчинения, издадени от Фридрих Рот, а за последния, осми том узнаваме, че е придобит през 1843 г.<sup>31</sup> Ролята на немския мислител в сформиранието на Киркегор става явна не само през книжното му присъствие, но преди всичко чрез дневниковите записи и пасажите, в които Киркегор цитира или коментира Хаман. Интересно е да се отбележи, че в ранните си творби датчанинът по-често се обръща към Хаман – срещаме го в *Или, или* (1843), в *Страх и трепет* (1843), в *Повторението* (1843), във *Философски трохи* (1844), в *Понятието страх* (1844). Хаман оказва интелектуално, но и личностно въздействие върху Киркегор<sup>32</sup>, с когото делят много общи философски и житейски позиции. Една от тези пресечни точки е възгледането надълбоко във феномена „гений“ и неговото християнско позициониране.

Върху гениалността и гения Киркегор разсъждава в различни периоди на творчеството си. В дневниковите му записи срещаме разсъждения по темата в различни посоки – от това, че геният е естетическа категория или че гениалност и талант заемат различно отношение спрямо гадеността; през прозрението, че съвремението се нуждае не от гений, а от мъченик, до признанието, че сам

<sup>29</sup> Hamann, J.G. *Aesthetica in nuce*. Reclam. Stuttgart, 2011. S. 111.

<sup>30</sup> Деян. 14:17.

<sup>31</sup> The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library в: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources (KRSRR)*. Routledge. London/Ney York, 2016. vol. 20, p. 31.

<sup>32</sup> Hay, Sergia Karen. *Shering Style and Thesis: Kierkegaard's Appropriation to Hamann's Work* в: *KRSRR, Kierkegaard and his German Contemporaries*, vol. 6, t. III, p. 105.

Киркегор вижда себе си като религиозен гений. Темата за гения е развита и в по-малко познатите негови съчинения *Из дневниците на един все още жив* (1838) и *Книга за Аглер* (1846–47). Първото произведение е литературният дебют на Киркегор – в него той прави критически прочит на Андерсеновия роман *Само цигулар* (1837) и упреква автора в отсъствие на светоглед, което води със себе си и неумелото изграждане на героите: главният герой, който уж носи потенциала на гений, но не го съзнава и не го разгръща: „въпросът първо тук е дали главният герой (Кристиан) действително е изобразен от автора като гений, а след това дали са приведени достатъчно моменти, за да се стигне до залеза на този гений; и ако всъщност само последното може да бъде наистина изяснено, то се връща въпросът този индивид дали действително е гений. Не може да се отрече, че представата, че геният трябва да побеждава, е наследството от някогашно по-добро битие и че неговата загуба неизбежно хвърля човешкия рог в отчаяние. Тъй като истинският главен герой е поставен пред нас, то би било желателно, ако тук или там той намери място да спре, да си почине, та ние да се съберем и да можем да погледнем назад. Иначе в този смисъл развитието на Кристиан по никакъв начин не е перспективно”<sup>33</sup>.

Десет години по-късно Киркегор се сблъсква със случая Аглер. Адолф Петер Аглер, съученик на Съорен от гимназията, завършва богословие и става пастор. През 1843 г. той издава сборник проповеди, в предговора на който Аглер обявява, че е получил откровение от самия Христос. В следващите три години той продължава да твърди, че му е дадено изключително божествено поръчение да проповядва и да поучава. Около това се завързва и възелът, който Киркегор иска да разплете – какъв е произходът на религиозния авторитет, какви са белезите на духовната властност, по какъв начин упълномощеният Божи пратеник може да докаже своята легитимност. На тези въпроси Киркегор посвещава своята *Книга за Аглер*, която все пак решава да не издаде – от състрадание към бездруго отритнатия пастор. Една от главите на книгата обаче излиза през 1849 г. в състава на цикъл с естетически есета под заглавие *За разликата между апостол и гений*. По няколко основни пункта авторът разглежда двете понятия. Апостол и гений – това са качествено различни категории, които принадлежат на различни сфери: на трансцендентното и на иманентното. Геният носи нещо ново, което в следващите поколения е усвоено и престава да бъде ново. Апостолът пък носи една „новост“, която по същество е парадокс, затова остава и новост за и *пред* всяко поколение. По отношение на вечността апостолът същностно се различава от другите хора. Геният е такъв, какъвто е от себе си и в себе си. Напротив, апостолът е такъв по силата на божествен авторитет. На гения е присъща иманентна телеология, а апостолът е поставен по парадоскален начин в абсолютни телеологично отношение.<sup>34</sup> С това съчинение Киркегор прави крачка към богословското осмисляне на естетиката, което век по-късно Ханс Урс фон Балтазар ще назове „тео-естетика“. Тук се развива една диалектика на феномена „гений“, но не затворена в себе си, а вписана в християнската концепция за чо-

<sup>33</sup> Kierkegaard, S. Aus einem noch Lebenden Papieren в: *Erstlingsschriften*. Eugen Diederichs Verlag. Düssl./Köln, 1960, S. 84-85.

<sup>34</sup> Спасов, Мелетий йером. Или апостол, или гений. Ел. списание *Philosophia*: <https://philosophiajournal.files.wordpress.com/2020/06/276-287-philosophia-25-2020-meletiyi.pdf>.



века и света. За датския Сократ е важно да разграничи, от една страна, естетиката от теологията, а от друга – да изтъкне необходимостта от обща изходна точка в тяхното осмисляне. Според него привнасянето на нерелигиозни понятия и употребата на нерелигиозни критерии по отношение на религиозни явления не е меродавно и затъмнява тяхната същина. Същевременно религиозното е най-висшият стадий на човешката екзистенция, в него личността добива завършеност и дълбочина, което означава, че едва видени през християнска перспектива, категориите на етиката и естетиката придобиват смислова пълнота. Тази линия е продължена във финия анализ, направен от Киркегор в *Понятието страх*. Книгата излиза през 1844 г. с подзаглавие „Едно гостъпно психологически-ориентиращо размишление по повод догматичния проблем за първородния грях“. Очевидно е желанието на автора да погледне на една класическа психологическа категория под ъгъла на християнското познание за душата. В трета глава на съчинението откриваме разграничението на два стадия в развитието на гения – непосредствения и религиозния. Езическият страх пред съдбата се онагледява най-ясно от гения, който „още не е положен като гух“, но е „непосредствена субективност“<sup>35</sup>. Този „an-sich“ гений носи огромен потенциал, с който би преобърнал света, ако като противотежест срещу него не седеше съдбата. В езическия възглед за съдбата Киркегор вижда едно предусещане, предобраз на божествения Промисъл, разкрит в християнството – „онзи образ е само антиципация на провидението“<sup>36</sup>. Геният търси знаците на съдбата и колкото е по-дълбок, толкова по-дълбоко ги открива. Зависимостта на непосредствения гения от съдбата Киркегор илюстрира с един епизод от живота на Наполеон: „затова един подпоручик може, ако е гений, да стане император и да прекрои света така, че да има една-единствена империя и един-единствен император. Но пак затова може също и другото, армията да е напълно готова за бой, бойната позиция да е абсолютно готова и да има навярно опасност да я загубят всеки миг, може цялото кралско войнство герои да молят на колене да се произнесе командата, но той не може, той трябва да чака 14 юни. И защо? Защото това е бил геният на битката при Маренго“<sup>37</sup>. Единственият страх на всесилния гений е пред съдбата, защото той е напълно подчинен на нейните капризи. Геният в своя непосредствен стадий е отделен от общото, той го превъзхожда и осъзнава това, но му се налага непрестанно да се вглежда в „невидимите писмена, в които да разчита волята на съдбата“. Там, където, обективно погледнато, има основания за триумф, геният в своята субективност изпада в ужас пред поражението. Драматичните конфликти, които разкъсват гения, са породени от неговата ориентация „навън“ и свършеното му неведение за дълбоките тайни на своето съществуване: „остане ли си сега само гений и обърне ли се навън, той ще извърши изумителни неща и все пак ще остане винаги подчинен на съдбата, ако не външно, досегаемо и очевидно за всеки, то в съкровеността си“<sup>38</sup>. Като майстор на самонаблюдението, Киркегор „напишва“ и един друг изключително важен момент – непосредственото състояние на гения не просто е несвършено и не просто го обрича на несигурното благоволение на спящата съдба, но нанася съкрушителен удар на самосъзнанието

<sup>35</sup> Киркегор, С. *Понятието страх*. Варна, Стено, 1992, с. 126.

<sup>36</sup> Пак там, с. 127.

<sup>37</sup> Пак там, с. 127.

<sup>38</sup> Пак там, с. 127.

му, на себевъзприемането: „остане ли само до непосредственото си определение и обръща ли се само навън, геният става наистина велик и постиженията му са изумителни, но той не стига никога до самия себе си и не бива велик за самия себе си. Цялото негово дело се обръща навън, но до възникването на планетарното ядро, ако мога така да кажа, което излъчва всичко, не се стига. За самия себе си геният е изцяло незначителен или схваща значението си със също толкова съмнителната прискъръбност, с каквато жителите на Ферьойските острови биха се радвали, ако пред очите им живееше техен сънародник ферьоец, гето с произведения, писани на различни европейски езици, е изумил цяла Европа [...], но затова пък никога не е написал нито ред на ферьойски и накрая дори е забравил да говори езика си. В най-дълбокия смисъл геният не става нещо значимо за себе си по отношение на щастие, нещастие, слава, чест, власт, безсмъртна именитост”<sup>39</sup>. Необходим е според Киркегор преход в религиозното, което е тъждествено на връщане към себе си. Максимум на личностното си разгръщане човек достига, когато положи живота си, гърбите си, целите си в полето на трансцендентно-религиозното. Геният е поставен пред избор да бъде обърнат навън, непреодолял временността, или да се обърне навътре към себе си и да открие във вярата вечното. Едва тогава той може да разбере и себе си във връзка със собствената си гениалност: „човек може да схване своите гърби като средство за развлечение, без като го реализира, да се издигне поне за миг над категориите, под които попада временното. Само посредством едно религиозно осмисляне геният и талантите са оправдани в най-дълбокия смисъл на гумата. Да вземем например един гений като Талеуран, та в него била заложена възможността за едно далеч по-дълбоко осмисляне на живота. Той я е подминал. [...] Ако такъв гений беше пренебрегнал непосредствената временност, ако беше се обърнал към себе си и към божественото, какъв ли религиозен гений би се получил”!<sup>40</sup> Аналогично на образа на съдбата, която трагично съпътства непосредствения гений, религиозният гений открива дълбоко вътре в себе си божествения лик; в своята съкровеност среща Бога. Тази среща му донася и освобождението от страха пред съдбата. Но парадоксалното е, че паралелно с прекрасната находка – свобода, у гения се поражда нов страх: „тази боязън е не боязън да не изглежда виновен”<sup>41</sup>, а да не бъде виновен”<sup>42</sup>. Най-големият враг на свободата става вината, затова геният, насочил своя взор към дълбините на своето съществуване, изследва себе си възискателно. Киркегор не поставя обаче знак на равенство между гениалността и чувството за вина, но изтъква, че пътят към вътрешната свобода преминава през осъзнаването на вината. „Колкото по-велик е геният, толкова по-дълбоко той открива вината”<sup>43</sup> – това е идеята, но и в някакъв смисъл житейски рефрен на Сьорен Киркегор. Той кореспондира по удивителен начин с откритието, което прави Йохан Георг Хамаан: „нищо не проправя пътя към обожението (die Vergötterung) така, както слизането в ада на самопознанието”<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Пак там, с. 130.

<sup>40</sup> Пак там, с. 131.

<sup>41</sup> Пред съдбата за езическия гений или пред Мойсеевия закон за юдеите.

<sup>42</sup> Kierkegaard, S. Der Begriff Angst в: *Gesammelte Werke*. Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf/Köln, 1952, Bd. 7, S.111.

<sup>43</sup> Киркегор, С. *Понятието страх*, с. 140.

<sup>44</sup> „Chimärische Einfälle” в: Hamann, J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. 2, S.164.

В мисловното наследство на Хаман и Киркегор могат да бъдат открити много паралели, но и немалко разлики в нюансите. Поставени под общия знаменател на „религиозния мислител“, те като че ли са обречени да делят незавидната съдба на гласове от периферията. Но всъщност тяхното свидетелство днес е не просто актуално, то е добре дошло. Вглеждането в дълбочина, сериозният размисъл и най-вече гръзновението да гледаш на света през оптиката на християнската вяра са дефицитни продукти. Наблюдава се известно колебание или стеснение да се прави евангелски прочит на съвременни процеси и явления. Нерядко съвременното християнско слово се ограничава до закъсняла реплика, плах коментар, някакъв апостроф в изречение, съставено от груг. В този контекст Хаман и Киркегор могат да вдъхнат християнски кураж да се разсъждава спокойно, свободно и еманципирано от „духа на подражание“ на софистите на този век.

Йозеф/Юзеф Мария Бохенски е роден на 30.08.1902 в Шчужов (Полша). Поради ангажимента си в съпротивата срещу Съветска Русия през 1920 г. напуска правния факултет на университета в Лвов и продължава обучението си в Познан, където до 1926 г. следва икономика. През 1927 г. встъпва в Доминиканския орден. От 1928 до 1931 г. учи философия и педагогика във Фрайбург (Швейцария). Защитава дисертация през 1931 г., а в периода 1931–1934 следва теология в Angelicum (Папски университет „Св. Тома от Аквино“), Рим, където през 1934 г. защитава и богословската си дисертация. През същата година е назначен за преподавател, а от 1935 до 1940 г. е професор по логика в същия университет. Взима активно участие във Втората световна война като офицер в полската, а след това във френската и в английската армия. От 1945 г. е професор по философия на XX век във Философския факултет на университета във Фрайбург (Швейцария). В периода 1950/52 е декан на този факултет, а 1964/66 е ректор на университета. Създава Института за Източна Европа във Фрайбург, издава списания и публикува изследвания, посветени на съветския режим, предизвикали омразата на казионните марксисти. Основател на научната съветология. Консултира правителствата на Германия, Южна Африка, Аржентина, САЩ и Швейцария. През учебната 1955/56 е гост-професор в университета „Нотр Дам“, Индиана. Пенсионира се през 1972 г. Умира на 08.02.1995 г. във Фрайбург. Сред книгите му са: *Европейска история на съвременността* (1951), *Библиография на съветската философия* (седем тома, 1960), *Философията. Въведение* (1963), *История на формалната логика* (1970), *Съвременните мисловни методи* (1980), *За смисъла на живота и за философията* (1987), *Авторитет, свобода, вяра* (1988) и др. Предлаганият тук текст е предпоследният в серията от десет лекции с общо заглавие *Пътища към философското мислене. Въведение в основните понятия*, четени от Бохенски между май и юли 1958 г. по баварското радио.

## Йозеф Бохенски

# ОБЩЕСТВОТО

След твърде абстрактните наблюдения върху онтологически проблеми днес се връщаме към въпросите за човешкото съществуване, и то към онези за обществото. Думата „общество“ ще ползвам тук в обикновения, всекидневния смисъл, без да правя разлика между различните форми, които то може да приема – например между обществото в строгия смисъл на думата и жизнената общност. Ще става следователно дума за така наречените социални или обществени въпроси.

Човек би могъл първо да си помисли, че това са чисто практически, политически, стопанско-политически или даже стратегически проблеми. Дали например трябва да има демокрация или диктатура – така би могло да се мисли – зависи от това коя от тези конституционни форми е по-целесъобразна и дали частната собственост или държавният монопол има предимство с оглед на произ-

Водствените средства, при което изглежда, че решението може да се взема от политика, икономиста, практика, но не и от философа. Изглежда, че тук имаме работа с област, стояща изцяло извън философията.

И все пак не е така. Наистина, конституционните форми и икономическите структури следва да се преценяват предимно от гледната точка на тяхната целесъобразност. Също така е вярно, че философът има малко за казване по конкретните въпроси от тази област, както впрочем и от другите области. Дали например една гържавна фабрика трябва да бъде приватизирана или не, дали да се даде повече или по-малко власт на гържавния президент, дали една определена гържава да се изгражда централистично или федеративно – по това трябва да се отсъжда във всеки отделен случай от гледната точка на обстоятелствата. А това правят тъкмо практиците, не философите.

Не е достатъчно обаче да се познават само обстоятелствата, за да се взимат решения по такива въпроси. Онези, които казват, че всички обществени дела следва да се оценяват от гледната точка на тяхната целесъобразност, със самото това казват, че е предпоставена някаква цел. Коя цел? На това някои отговарят, че изобщо не става дума за някакъв философски въпрос: целта била просто силата на гържавата. Но тук философът пита: И защо тъкмо силата на гържавата трябва да е наша цел? Опитва ли защитникът на споменатото мнение да оправдае по някакъв начин възгледа си, тогава той се захваща вече не с политика или учение за гържавата, не и с икономическа теория, а с етика, тоест философия. И наистина е така, че без философия – била тя добра или неистинна, научна или дилетантска – човек изобщо не може да застъпва възгледи за обществото. Защото всички тези възгледи зависят, както се каза, от *целта*, а определянето на тази цел принадлежи на философията.

Въпросът за целта на общественото действие, макар и централен, не е обаче *първият* въпрос, който си поставя философът. Големият, фундаменталният проблем на социалната философия е именно въпросът за обществената действителност. Той гласи: Какво в обществото е действително, реално – и в каква степен? Тук ще разгледам само този въпрос, защото мисля, че решаването на всички останали, например на въпроса за достойнството и свободата на човека, е само следствие от отговора, който даваме на въпроса за действителното в обществото.

Положението е следното: всеки от нас чувства, че в обществото му противостои една сила, която той може да обича или да не обича, но съвсем сигурно не позволява просто да бъде отмислена, както е с нашите фантазни образи. Не ни е например позволено – както някога така категорично доказва големият английски икономист Джон Стюарт Мил – да се гържим както ни гоуде, дори и в най-свободните общества. Нека споменем само една греболия: всички ние трябва, искаме или не, да се придържаме в някакви граници към господстващата мода. Ако се опитам през някой горещ ден да прочета лекцията си в бански костюм – често съм имал такова изкушение – от това ще има много мъчителни следствия. Навярно ще изгубя катедрата си. Навярно ще бъда затворен в

болница и мой високоуважаван колега, психиатър, който е и директор на това заведение, ще опитва да подобри чрез целесъобразни инжектирания моите идеи за облеклото в горещи дни, а именно да ги нагоди към нормите, валидни в швейцарския университетски свят.

И да би ме оковавало обществото само външно! То се намесва обаче и в моето мислене, моите чувства, определя, във всеки случай в много висока степен, целия ми умствен живот. Така например този живот е масивно определен чрез езика. Но езикът зависи съществено от обществото. Огромната част от това, което знам, съм научил от традицията – получил съм го от обществото. А и това, което чувствам и желая, е в повечето случаи напълно зависимо от възпитанието ми, от това, което чувства и мисли сега обществото като цяло.

Не е следователно никакво чудо, че обществото застава пред мислещия човек, пред философа, винаги като твърде реална сила. То изглежда да е тук, да съществува, тъкмо по начина на групите реални неща в света – само гето може би то е спрямо мен още по-силна, още по-реална, така да се каже, отколкото някоя друга съставна част на този свят.

Тук обаче веднага се очертават трудностите. Оглеждаме ли се, тогава откриваме в обществото само хора, имам предвид отделни човеци. Потърся ли например смисъла на гумата „човечество“, намирам само индивиди – човечеството, изглежда, е просто общото понятие за всички човеци. Същото важи и за останалите общества. Семейството например са бащата, майката, децата, може би още бабата и чичото – и нищо повече. Немският народ са немците, взети заедно. Макар следователно обществото да ми противостои като действителна сила, аз не го намирам никъде – изглежда няма такава в света.

Подобни размисления са мотивирали голямо число философи – искам да ги нарека „индивидуалисти“ – да кажат, че обществото е чиста фикция. В действителност съществуват само отделни човеци. Човек ги нарича обобщено „общество“, но това е само една гума. Заговори ли се за държава, тогава всъщност човек мисли не държавата – защото такава неща въобще няма – а гражданите, или по-точно, онези, които упражняват властта. Задълженията спрямо държавата са следователно задължения към държавния глава, чиновниците и така нататък.

Ще ме попитате, разбира се: как може такава твърдение да се приеме сериозно? Как тези индивидуалисти могат да обяснят очевидния факт на натиска, оказван върху мен от обществото? Фактически обаче те не го отричат и знаят как да го обяснят. Те казват именно че той се появява чрез взаимното действие на отделните човеци. И елементарните частици, електроните, казваме ние, са отделни неща, обаче в атома образуват едно цяло, и то затова че взаимно си въздействат – привличат се или се отблъскват. Така са и хората в обществото. Че тази сила на привличане се тълкува не само механично, но и биологично, и психологично, няма значение тук. Най-важното е, че тук единственото действително в обществото са отделните човеци и цялото се състои изключително от тях.

Размислим ли се върху това решение, натъкваме се на различни затруднения. Най-напред се забелязва, че според това тълкуване взаимодействието между хората трябва да бъде схващано като нещо нереално. Ако индивидуалистите биха схващали действията като действителни, не би им било възможно да кажат, че обществото се състои изключително от индивиди. Тогава то би се състояло от тях, *заедно с* тези различни по вид отношения – то би било следователно нещо *повече* от сумата на отделните човеци. Даже атомът е нещо повече от сумата на елементарните частици, протони, електрони или както там се наричат. Толкова повече обществото.

Защо обаче тези отношения биват гледани като нереални? Само затова, защото в основата на индивидуализма стои едно определено учение за категориите. Индивидуалистите мислят именно че единственото реално нещо в света са предметите, субстанциите. Всичко останало трябва да е нереално, в частност – отношенията.

Някой би казал, че това са теории, чужди на живота. Това, което може със сигурност да се твърди, е, че те са заблуда. Защото, ако индивидуализмът в описания смисъл е истинен, тогава не може да се разбере как обществото би имало каквито и да било права. Това, което *не е*, което следва да е само фикция, не може да има права. И това, което следва от тази теория, е екстремно социално-етически индивидуализъм. Наистина, само малцина философи са се осмелили да направят това заключение. Славно изключение беше един немски мислител, Макс Щирнер, написал книгата *Единственият и неговата собственост*, в която се отричат всички социални задължения. Само може да се съжалева, че други индивидуалистични философи не са имали неговия кураж. Защото, струва ми се, Щирнер е прав: ако човек е индивидуалист, той трябва да мисли, че само отделният човек е действителен в обществото, а тогава трябва да е и социално-етически индивидуалист.

Но социално-етическият индивидуализъм е толкова очевидно неистинен, толкова очевидно накърнява разбиранята ни за морални ценности, че и цялата теория трябва да е в някакви свои части неистинна.

Затова в историята е имало немалко философи, които, изхождайки от факта, че обществото е нещо реално, са изградили противоположна теория. От онтологична гледна точка има два вида такива теории.

Теориите от единия вид са на мнение, също като индивидуализма, че само субстанциите са действителни. Те съзират обаче – в противоположност на индивидуализма – субстанцията или поне пълноценната субстанция не в отделния човек, а в обществото. Вследствие на това в обществото има само един предмет, едно пълноценно същество, една субстанция, а именно цялото. Индивидите, отделните човеци, са само части на тази субстанция и следователно не са никакво пълноценно същество. Тъй както ръката на човека не е пълноценен предмет, а тъкмо само част от цялостния предмет, от човека, така и отделният човек е само част на обществото.

Другият вид теории предпоставя едно противоположно учение за категориите, ала прави от него подобни изводи. Тук се предпоставя, че има всъщност само една категория, една-единствена действителност, а именно отношенията, релациите. Както вече съм показвал, в този случай субстанциите – например човеците – се конституират посредством отношения. Те са, каквото са, само благодарение на тези отношения. Те са, така да се каже, вързоп от релации. Ако обаче е така, тогава обществото може и трябва да бъде гледано като истинното цяло. Отделният човек, който е конституиран чрез обществени отношения, тук (още повече, отколкото в предното решение) губи вид на нещо подчинено, нещо по-малко реално от обществото. „Истинното е цялото”, казва Хегел, начинателят на това учение, при което тук „истинно” означава „действително”, „субстанциално”, „съществуващо само по себе си”. При Хегел и неговите ученици човекът е един диалектически момент на обществото и нищо повече.

Тези два вида учения водят като индивидуализма до тежки социално-етически последици. Защото, ако обществото е единствената истинно действителна реалност, единственото пълноценно съществуващо, а човекът е само една част, един момент в него, тогава трябва да е ясно, че той няма никакви своиствени му права. Той е в обществото, чрез обществото и за обществото. Произтичащото от тук е един социално-етически колективизъм, даже тоталитаризъм, според който човекът, гледан по същество, става – макар често на гуми да се отрича – средство, а обществото остава единствената цел.

Оруел, авторът на известния утопичен роман „1984”, е схванал това много дълбоко. Неговият герой пита по време на изтезанията палача дали диктаторът, „големият брат”, съществува. Палачът запитва какво трябва да значи това. Жертвата казва: „Ами просто, както съществувам аз”. Получава отговор, произтичащ от социалния колективизъм: „Ти въобще не съществуваш”. Отделният човек изобщо не съществува или поне няма пълноценно съществуване. Той се ползва и вечно трябва да се ползва като средство за цялото и безогледно да се потребява като такова средство. Такъв „момент”, такава „несъщественост”, не може да има свои права.

Тази е следователно философската антиномия, образуваща фона на сблъсъка, в който е въввлечено човечеството днес. Какво е реално? Човекът или обществото? Кое е целта и кое средството – цялото или индивидът? Кое трябва да бъде жертвано заради другото? Оправдани ли са например концентрационните лагери, в които безгранично страдат и умират милиони човеци, защото са от полза за обществото? Или трябва да кажем, че обществото изобщо няма никакви права спрямо нас, че данъци, военна служба и даже полицейските правила за пътното движение са морално неоправдани, че не можем да имаме никакви задължения спрямо една фикция, гържавата?

Здравият човешки разсъдък се съпротивлява срещу приемането на някоя от тези екстремни тези. Изглежда на пред-философския, простия човек му е ясно, че индивидът, отделният човек, има своиствени му права, но трябва да има и задължения спрямо обществото, че нито той, нито то са фикции или „моменти”.



Това вярваме – струва ми се поне на мен – всички ние. Как обаче това вярване или – по-добре казано – това разбиране може да бъде философски обяснено или оправдано?

Погобно обяснение или оправдаване е фактически налично, и то, доколкото става дума за теоретичните му основания, още при Аристотел. Като всички социални учения то се гради върху определено учение за катеориите. От тази перспектива реални, и то реални в пълния смисъл на думата, като първични реалности, са не само субстанциите, но и отношенията. Наистина, те не са предмети, не са субстанции, но са *тук*; те се захващат действително за субстанциите и ги свързват една с друга. От това веднага следват две неща. Първо, че единствената *пълноценна* реалност в обществото са отделните човеци. Второ, че обществото е нещо повече от сумата на отделните човеци: освен тях то съдържа и реалните отношения между хората, водейки към общата цел.

Към това се прибавя едно второ фундаментално учение. Общите отношения, свързващи ни в обществото, не се носят из въздуха. Те са основани в нещо: в самия отделен човек. Нещото, което ги прави възможни, е общото в човеците. Динамично, тоест етически схващано, то е общото благо, онзи аспект от благомото на отделния човек, което не само се преследва заедно от човеците, но и може да бъде постигнато само заедно.

Така в това учение са възприети и двете страни на антиномията, без обаче от това да следват едностранчивости. Отделният човек и само той остава последната земна цел на всяко обществено действие, на всяка политика. Но тази цел може да бъде постигната само когато се признават реалността на обществото и неговата собствена цел. Тази цел е основана обаче в благомото на отделния човек. Задълженията, които изпълняваме спрямо обществото, са действителни задължения. Те ни обвързват със същата морална сила като онези спрямо индивидите. Защото обществото не е фикция. И все пак остава инструмент за изпълването на частта на отделния човек.

Както ми се струва, днес индивидуализмът вече не е значимо учение. Големият сблъсък за партийните спорове и – за съжаление – за грехота на бомбите, същественият сблъсък за мястото на човека в обществото е между ученията на Аристотел и Хегел. Рядко в историята е ставало толкова ясно, колкото днес, каква страховита сила, формираща или обаче унищожаваша живота, могат да бъдат големите философии. Днес, навярно повече отколкото във всеки друг период, е необходимо всеки мислещ човек да постигне яснота за своето място в тази привидно толкова абстрактна и все пак така болезнено важна област.

Превод от немски: Георги Каприв

Преводът е осъществен по: Joseph M. Bochenski, *Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe*, 6 Auflage, Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 1965, 103-113.

Отец Пламен Гечев е енорийски свещеник във Видин. Завършва медицина и специализира психиатрия. След няколкогодишен стаж в Медицинската академия поема пътя към свещеничеството. По време на формацията си е бил мисионер в Албания и Казахстан. Завършва факултета по богословие в Лугано-Швейцария, ръкоположен за католически свещеник в Лугано през 2007 г. През 2019 защитава докторат в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ под ръководството на проф. К. Янакиев.

**о. Пламен Гечев**

## ТАЙНСТВОТО КРЪЩЕНИЕ: ВРАТА, НО НАКЪДЕ?

Настоящото изложение има за цел да покаже погводните камъни, които съпътстват християнското оглашаване и посвещаване. За тази цел ще се позова на антропологическите изследвания в областта на ритуалността. Това ще ни позволи да погледнем отстрани на случващото се в Църквата, като напуснем за малко сферата на богословието, за да се върнем към него по-късно. Така по-добре ще разберем амбивалентността, с която свещениците непрекъснато се сблъскват в своята пасторска работа.

### **Кръщението през призмата на ритуалната теория**

Кръщението съчетава два типа ритуали – на пречистване и на посвещение. Обредът за пречистване е характерен за религиите на благословието – такава е юдейската религия, а обредите на посвещението са характерни за спасителните религии, такива например са мистериите култове. Така свети Павел пише до Църквата в Коринт:

*А такива бяха някои от вас. Но се умихте (ἀλλὰ ἀπελούσασθε), бяхте осветени (ἀλλὰ ἡγιασθητε) и оправдани (ἀλλὰ ἐδικαιώθητε) в името на нашия Господ Исус Христос и чрез духа на нашия Бог. (1 Кор. 6:11)*

Тук явно се вижда смесване на двете ритуални форми: на очистването – **се умихте**, и **на уницияция** – се осветихте и се оправдахте. Така вярващите придобиват нов юридически статут – на оправдани и на отделени – осветени. Обредите на посвещението са част от обредите на прехода. Обредите на прехода включват обреди на раждане, израстване, брак и смърт. Те могат да включват и обреди на специално посвещение. По този начин тайнството Кръщение се възприема от страна на свещеника като ритуал на въвеждане в християнската вяра и общност, а от друга страна, видян отвън като структура, той изглежда като ритуал на прехода, който

следва житейския цикъл. Ритуалът на Кръщението играе важна роля в процеса на самоопределяне на ранните християни, като дефинира не само кои са те, но и кои не са. Необходимо е да проучим как Кръщението допринася за християнското самоопределение по позитивен и отрицателен начин. Изследователите на ритуалите са разработили различни системи за класификация и анализ на ритуалните действия, съобразно религиозната система, в която те се извършват.<sup>1</sup> На пръв поглед Кръщението изглежда като обред на прехода. Някои тълкуватели на Новия завет намират тясно съответствие между кръщението и тристранния модел на Ван Генеп<sup>2</sup> и твърдят, че Кръщението всъщност е обред на прехода. Такъв модел например може да се намери в изследването на първите градски християнски общности на Уейн А. Меекс<sup>3</sup>. Меекс открива в посланията на свети Павел описание на Кръщението, което може да се оприличи на V-образна конфигурация, която съответства на времевите етапи на ритуала. Това води до две групи от симетрични движения. В първия набор от движения Кръщението се придвижва надолу от света към погребението – потапянето във водата (основа на V), което показва **отделянето** на кръстения от външния свят. В този набор от движения се срещат темите, типични за Кръщението – **умиране и слизване**. Във втория набор от движения Кръщението се движи нагоре от измиване – инкорпориране в тялото на Христос, което е Църквата, което показва интеграцията на кръстения в друг по-добър свят. Противоположните теми в Кръщението на прехода от смъртта към живота и от низходящи – разделяне със света, и възходящи – приобщаване към Христовото тяло, са открити в този набор от движения. Според Меекс прогресията на низходящи и възходящи действия при Кръщението по този V-образен път не само имитира образа на умирането на Христос, но и „съответства на фазите на всяко посвещение или обред на преминаване: раздяла, преход и реинтегриране“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Докато религиите на спасението традиционно се разбират като ориентирани към спасение от този свят, религиите на благословието са ориентирани да поддържат правилния баланс между богове и хора, така че благословието на бога или боговете да са под формата например на изобилие (виж например 1 Мак. 14:4-15), което може непрекъснато да тече към човешките същества. Акцентът е върху онтологичната разлика между хората и боговете и е доминиращият елемент при благодатните религии. Нарушенията на тази структура заплашват да спрат потока от благословение. Затова ритуалите на пречистване възстановяват баланса. Религиите на спасението, от друга страна, представляват ясна атака срещу тази структура. Не съществуват чисти форми на двата типа религия като идеални типове в действителност. Отделните религии често възплъщават смесени форми на двете, но това не променя аналитичната стойност на тази схема. За разлика от религиите на благословието спасителните религии имат за цел не само да доведат избрана група хора в пряк контакт с божествеността или боговете, но и да ни пренесат в свят, замислен да бъде разположен извън емпирично достъпния свят. В контекста на религиите на спасението есхатологията обозначава съществуването на нова ера, която коренно ще замени настоящата и ще доведе историята докрай. Както и да е, моята теза е, че за да хвърлим светлина върху разликата между ритуалите за пречистване и ритуалите за посвещение, наше задължение е да обърнем внимание на вида религия, в който е вмъкната въпросната ритуална категория. Има значение дали разглежданият ритуал на посвещение принадлежи към контекста на спасителната религия, или това е ритуал, който произхожда от религия за благословието. Anders Klostergaard Petersen *Rituals of Purification, Rituals of Initiation Phenomenological, Taxonomical and Culturally Evolutionary Reflections in Ablution, Initiation, and Baptism Waschungen, Initiation und Taufe Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity Spätantike, Frühes Judentum und Frühes Christentum* Edited by David Hellholm, Tor Vegge, Øyvind Norderval, Christer Hellholm De Gruyter 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston, с. 15.

<sup>2</sup> „Ритуалът на инициацията в християнството има характеристиката да бъде еднократен акт. Той съдържа три части според класификацията на Ван Генеп – фаза на умиране – изоставане на предишното състояние, фаза на гранично състояние и фаза на новото раждане или процес във формата на V“. Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>3</sup> *Early Christian Life* Edited by Richard E. De Maris, Jason T. Lamoreaux, and Steven C. Muir Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN and by Routledge 711 Third Avenue, New York, NY 2018.

<sup>4</sup> Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, CT: Yale University Press. 1983.

Други автори разглеждат Кръщението като политически ритуал.

*Политическите обреди са церемониални практики, които изграждат, показват и насърчават силата на политическите институции (като цар, държава, старейшините на селото) или политическите интереси на отделни избирателни райони и подгрупи на селото), или политическите интереси на отделни райони и подгрупи.<sup>5</sup>*

Причината за включването на Кръщението като двустепенен ритуал, което е характерно за политическите ритуали, е, че невинаги се намира V структура в посланията на свети Павел. А начинът на използването на водата от ранните християнски общности в ритуала на Кръщението подтиква някои изследователи да смятат Кръщението за политически ритуал:

*Внимателно изследвайки римската, еврейската и християнската употреба на водата, човек вижда по-ясно границите, разделящи тези групи. Въпреки че юдаизмът явно е възприел римското влияние, това приемане е доста повърхностно, за което свидетелстват промените в еврейското ритуално измиване, които съпътстват посещенията на римски бани (т.е. пълно потапяне в миква'от) след отиване на баня, както и късното приемане на римската култура за къпане. Тъй като водата е била използвана в християнското Кръщение по начини, които се различават както от тези на римляните, така и от тези на евреите, тя допринася за християнското самоопределение; това означава тяхното отделяне и съпротива срещу другите две групи. Като се има предвид несигурният статус на ранните християни, тяхната съпротива срещу тези сили е била премерена: разликите в честотата на (ритуалното) къпане, предпочитанието към различен водоизточник и (в случая с коринтските християни) алузия към времето без римско управление. Ритуалът на християнското Кръщение обаче не функционира просто отрицателно, за да предаде кои християни не са. По-скоро тя изпълнява и положителна функция, като показва кои са християните.<sup>6</sup>*

Според този анализ християните чрез ритуала се опитват да се разграничат както от римляните, така и от юдеите. Кръщението като еднократен акт се различава от повтарящите се ритуали на умиване при юдеите и всекидневното къпане при римляните. Така Кръщението показва на света кои не са християните. Следваща фаза е тази, която показва кои са християните. Чрез използването модела на римската разширена семейна структура, построена по осите роб-господар, син-баща, съпруг-съпруга, християните показват, че са част от римския свят, но в същото време са част и от една есхатологическа общност.<sup>7</sup> Чрез

<sup>5</sup> Agnes Choi, *Boundary crossing in Cristian baptism in Early Christian Life* Edited by Richard E. De Maris, Jason T. Lamoreaux, and Steven C. Muir Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN and by Routledge 711 Third Avenue, New York, NY2018.

<sup>6</sup> *Early Christian Ritual Life*. Edited by Richard E. De Maris, Jason T. Lamoreaux, and Steven C. Muir Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN and by Routledge 711 Third Avenue, New York, NY2018, с. 79.

<sup>7</sup> Баща-дете може да се наблюдава при изобразяването на Бог като баща с вярващите деца (напр. Рим. 8:14-17; Гал. 3:26; 4:4-7; Еф. 2:18; Кол. 1:12; Евр. 12:7; Откр. 21:7), братя и сестри (напр. Рим. 12:1; 1 Кор. 11:33; Гал. 6:18; 1 Сол. 1:4; 2 Сол. 2:13; Евр. 3:1; Яс. 1:2; 2 Петр. 1:10; 1 Иоан. 3:13); обаче понякога се превежда като „възлюбени“ (напр. Фил. 1:12; 2 Теса 3:6; Яс. 5:7) или „приятели“ (напр. Деян. 6:3; Рим 7:4; 2 Кор. 11:9; Гал 4:28, 31; Евр. 10:19), съпруг-съпруга (Еф. 5,21-23; Откр. 19:7, 21:9).

използването на Кръщението като обред на посвещение, подобно обрязването на прозелитите, християнската общност показва връзката си с еврейските си корени и изявява претенцията си към миналото на еврейския народ. Вероятно една от причините Павел да се обяви срещу обрязването е, че то е изглеждало абсурдно за неевреите. Ако приемем тезата, че Кръщението наподобява политически ритуал, то тогава може да видим опасността тайнството да бъде видяно отстрана като ритуал на приемане в една етническа общност и заявяване на своята етническа принадлежност – българи, ако се касае за православни, или поляци, хървати, ако се касае за католици:

*Разглеждането на Кръщението в светлината на политическите ритуали помага да се обясни защо процесът на християнско самоопределение е включвал възприемане на различни аспекти и характеристики от самите групи, от които християните са се стремели да се разграничат. Приемането на гръцко-римската система на родството е дало възможност на ранните християни да покажат както единството, така и организацията на своята група, тъй като Кръщението е средство за приважването на кандидатите за Кръщение в християнското семейство и неговите структурирани взаимоотношения. Освен това приемането на тази широко приета система легитимира раннохристиянската общност, тъй като нейната организация би се възприемала в съответствие с ценностите и реда на света. В общество, в което се ценяла традицията, новостта на християнството е била недостатък. За разлика от християнството юдаизмът е бил добре известен с дългата си история. Възприемането на езика на обрязването може да бъде асоциирано с водата на посвещението и е позволило на ранното християнство да присвои част от древността на юдаизма, като по този начин е дало легитимност и изключително необходимото доверие към собствената си общност. Накратко, като се възползва от различни аспекти на римската и еврейската култура и общество, ранната християнска идентичност придобива единство, ред и легитимност. Разглеждайки Кръщението не като обред на преминаване, а като политически ритуал, се появяват различни аспекти на Кръщението, засега незасегнати от богословските проблеми. По-конкретно, стана ясно, че Кръщението допринася за отрицателното християнско самоопределяне чрез разграничаване на християните от римляните и евреите, по-специално при предизвикателството, пред което са изправени християните при използването на водата. Освен това Кръщението е допринесло за християнското самоопределение положително, като посочва неговото единство, ред и легитимност чрез приемането на гръцко-римската система на родство, езика на обрязването и евентуално свързването на водата с посвещението. За ранните християни не било лесно да постигнат този деликатен баланс между това да се отличават от римляните и евреите и едновременно да приемат компоненти на техните култури и традиции. Ясно е, че приемането на Кръщението и преминаването на границите на християнската общност не е било никак лесно.<sup>8</sup>*

По принцип за Ранната църква Кръщението не е било възприемано като магически ритуал, който може да спаси човек, освен ако не е съпроводено с вяра в Исус

<sup>8</sup> Early Christian Ritual Life., с. 89.

Христос и истинско покаяние за греховете на човека. На практика Кръщението, извършено без вяра, не е имало стойност. Кръщението (чиято етимология произлиза от гръцкото „потопяне“) извършвано чрез пълно потопяне на човека във водата, изповядва: „Вярвам, че Исус Христос е Божият син“ (Деян. 8:37). Потопянето е символ на „слизането в гроба“ на стария човек, а излизането е символ на „раждането“ на новия човек в Христос. Друг пример за факта, че ранните християни не са давали на Кръщението само за себе си значението на тайнство, спасяващо човека, е свидетелството на мъчениците. Много мъченици загиват, без да бъдат кръстени, но другите християни, знаейки, че Бог е безкрайно милостив и добър, считат, че Съзателят няма да ги изостави. В известен смисъл некръстените мъченици са кръстени в кръвта си, както се вижда от този пасаж от Евангелието на Марк (10: 38-39): Исус им каза: *„Не знаете какво искате. Можете ли да пиете чашата, която пия, или да се кръстите в Кръщението, в което съм кръстен?“*. Те му казаха: *„Можем“*. И Исус им каза: *„Чашата, в която пия и вие, ще пиете, и Кръщението, в което съм кръстен, и вие ще бъдете кръстени“*<sup>9</sup>. В тези пасажи Исус обявява мъченичеството на своите ученици. Следователно виждаме, че първите християни не са давали на Кръщението само за себе си значението на „обред, който води до спасение“. И така, какво е истинското значение на Кръщението за тях? Нека анализираме известния пасаж от диалога на Исус с Никодим, от Евангелието от Иоан (3: 5-8): Исус отговори: *„Истина, истина ви казвам: ако човек не се роди от вода и Дух, той не може да влезе в Божието царство. Не се изненадвайте, ако ви казах: трябва да се родите отгоре. Вятърът духа там, където иска, и чувате гласа му, но не знаете откъде идва или къде отива: такъв е и всеки, роден от Духа“*. Следователно водата и Духът обозначават Кръщението като обред на „новото раждане“. Плътта означава това, което е нетрайно. Духът означава жизнения принцип, който идва от Бога, който е нетленен. Вятърът, който духа, е „Светият Дух“, който е мистериозната сила, която се проявява „където си иска“. Ранните християни, но не и гностиците, вярвали, че гумите на Исус се отнасят до „водно кръщение“. Затова ранните християни са вярвали, че Кръщението, свързано с признаването на Исус Христос като Божий Син и покаянието за греховете, служи за получаване на божествено опрощение. Тази връзка виждаме в пасажа от Деянията на апостолите (2:38): Петър им отговори: *„Покайте се и всеки от вас се кръсти в името в името на Исус Христос, за да получите прощката на греховете си и ще получите дарбата на Светия Дух“*. Неслучайно Петър започва фразата си с *Покайте се*, а не: *Кръстете се*. Но дори и първите християни, като Юстин мъченик (100–168 г. сл. Хр.), са имали същото вярване. Виждаме това разбиране в „Диалога с Трифон“: *Няма друг начин (за постигане на Божиите обещания) освен този: познайте Христос, където се в източника, за който Исая говори, за опрощаване на греховете и накрая, водете живот без грях*. Първите християни са вярвали също, че „получават духовно просветление“, след като са получили Светия Дух.

<sup>9</sup> Възкресението става видимо само за онези, които са „разпнати с Христос“ и разпознават Разпнатия като Господ, който определя конкретния им живот. Приемането на посланието е вярата, която води до нова екзистенциална концепция за себе си. Чрез вярата човекът осъзнава, че е създание и че е грешен. Така че вярата представлява послушание, в което човекът се отказва от всяка „слава“, изоставя всяка воля да живее за себе си, като поверява себе си и всичко, което е под негов контрол, и приема скандала на разпнатия Господ и така той е свободен от „света“. За разлика от гностицизма, който търси божествената искрица в себе си чрез познание, то при християнина водещото не е знанието, но вярата.

В обобщение, за ранните християни Кръщението е обред, който довежда до опрощение от Бог за сторените грехове, но само ако е придружен от вяра в Исус Христос като Син Божий и истинско покаяние за греховете. Следователно Кръщението само за себе си без вяра не било абсолютно необходимо за „спасение“, докато вярата в Исус Христос и покаянието за греховете са били. За да доведе до вяра оглашените, Ранната църква създава катехумената. За разлика от Ранната църква, която е била фокусирана върху вярата на катехумена и ритуалите, следват етапите на въвеждане във вярата, то в момента ние сме се фокусирали върху Кръщението като печат, σφραγίς, без да включваме целия период на формация във вярата. За Ранната църква Кръщението е назовано печат, защото е край на целия процес на катехумената. Християните носят печата на Христос, принадлежат на Него, но това е резултат от целия процес на формиране, а не на Кръщението само за себе си. Това не значи, че по този начин се отрича благодатта на Кръщението, но това е все едно да се налива вода в една чедка, през която изтича цялата вода. Друга характеристика, която отличава християнското посвещение от първите векове, е състоянието на избор<sup>10</sup>, в което кандидатът за Кръщение е поставен. Той избира да поиска Кръщение, той избира кога е подготвен да приеме Кръщението, но Църквата постоянно следи за решителността и твърдостта на направения избор.

*Съществували са два типа катехумени, едните са тези, които са слушатели – ακροατοί, audientes, и други, които желаят да приемат Кръщението. Първите изявяват желание да бъдат кръстени, а другите отлагат Кръщението понякога дори до края на живота.<sup>11</sup>*

Това е още един пример как за Ранната църква важна е вярата, а не тайнството само за себе си. Тези избори са съпътствани от постоянната помощ на общността и наблюдение от страна на гарантите – кръстниците, които свидетелстват за поведението на кандидата. Това, което непрекъснато се наблюдава, е вярата на кандидата. Самото влизане в катехумената е било избор:

*Тези, които се представят за първи път, за да слушат Словото, да бъдат заведени пред предстоятелите и да се разпитат за мотива на тяхното желание да се присъединят към вярата.<sup>12</sup>*

Акцентът на посвещението е вярата, а не тайнството само за себе си. Тайнството е този сакраментален знак, с който Църквата потвърждава избора и опита на вяра на кандидата за Кръщение. То е печат, който запечатва наличния духовен напредък. Съществуват ритуали, които помагат на катехумена в този

<sup>10</sup> За разлика от публичния култ в мистериен култ се търси индивидуалното спасение, в пълното упование, че е под закрилата на божеството в този живот и след смъртта. За разлика от организираната държавна религия индивидът сам избира да се подложи на посвещение. Социалните и полови разлики са премахнати, но границите с непосветените са твърди. Това води до заповедта да се мълчи относно съдържанието на мистериата. Hors Balz, Gerhard Schneider Dizionario Esegético del Nuovo Testamento Paidea Brescia 2004, с. 434.

<sup>11</sup> Victor Saxer, *Introduzione in Cirillo e Giovanni di Gerusalemme Catechesi Prebatesimali e Mistagogiche* Paoline 2008 Milano, с. 101.

<sup>12</sup> Иполит Римски, Апостолско предание 15, в: Giuseppe Cavalloto, *Catecumenato antico*, EDB Bologna 1996, р. 36.

път, това са например екзорцизмите преди Кръщението, с което Църквата дава своята подкрепа, участието в литургия на катехумените, благословии. Това подсказва, че не само изборът и волята са били достатъчни, но и Божията помощ, но акцентът е бил върху тях.

## Обобщение

От горното могат да бъдат направени следните изводи. Това, което трябва да бъде приоритет, е оглашаването, събуждането и опазването на вярата във всичките ѝ аспекти. Изборите, които човек прави в живота си, са свързани с неговата вяра и определят ефикасността на тайнствата в смисъл, че те зависят от нашата готовност да следваме Христос. При извършването на тайнствата за свещеника трябва да е ясно, че ритуалът може да бъде възприеман противоречиво. Участието на цялата общност при Кръщението на дете или възрастен показва видимата Църква и конкретните братя и сестри в Христа и това може да ни помогне да избегнем индивидуализма във вярата. Например в Католическата църква тайнствата на християнска инициация, които са разпределени в зависимостта от зрелостта на пограстващия, могат да бъдат интерпретирани като ритуали, които следват житейския цикъл. Неслучайно много млади напускат Църквата след миропомазанието, защото смятат, че това е ритуалът на сбогуване с детството. От друга страна, Кръщението може да бъде видно и като политически ритуал на приемането в общността на българите, ако са православни, или на хърватите и поляците, ако са католици, и трябва да сме наясно, че:

*Ритуалите носят своята **амбивалентност**, от една страна, те са врата за влизане в есхатологическата общност, която участва в спасението, осъществено в смъртта, и възкресението на Христос, но от друга страна, те могат да бъдат интерпретирани и подменени като ритуали на съзряването, които съпътстват житейския цикъл – раждане, интегриране в общността, болест и смърт.<sup>13</sup>*

---

<sup>13</sup> Albert Houssiau, *Riti dell'iniziazione cristiana in i riti di iniziazione a cura di Jullien Ries*, Jaca Book 2008 Milano стр.214



Ренета Трифонова е магистър по теология (1996) и докторант по християнска етика към Православния богословски факултет при ВТУ „Св. Климент Охридски“. Публицист с интереси в областта на християнската етика, еклисиологията и мисионерството.

**Ренета Трифонова**

## НРАВСТВЕНАТА ЕРЕС НА НАШЕТО ВРЕМЕ

*Когато интелектуалните и конвенционалните категории заменят онтологичната реалност и откровението на християнското богословие, тогава в историческия живот на Църквата проблемът за спасението бива затъмнен от една сянка, която терзае човечеството. Това е сянката на „закона“, който не отвежда никъде.<sup>1</sup>*

Проф. Христос Янарас

Една характерна черта на съвременния християнски живот е подмяната на живата вяра с нравствени категории. Как се случва това точно гнес, когато е налице възраждане на литургичния и църковен живот, когато няма гонение и има свобода на вероизповеданията, когато за много хора Литургията стана център на енорийския живот?

Въпросът е важен и резонен. Той обаче не обхваща само свободата, но и разбирането за вярата, добродетелта и етоса на Църквата. Християнската вяра винаги е била и е христоцентрична. Тя не може да бъде друга, тъй като Христос е Архетип на човека, нов Адам<sup>2</sup>, роген преди всички векове, Прообраз, Който заема централно място в християнския живот, и всеки човек, сътворен по образ Божий, е призван да стане образ на Христа.<sup>3</sup> Изместването на Христос от центъра на човешкото съществуване води до изгубване на смисъла на човешкия живот. Без Христос посоката се променя, придобива друг облик – животът вече не е в Христа, а индивидуален живот, лутащ се между различните нравствени категории на доброто и злото. Не тази е обаче целта на човешкото съществуване.

<sup>1</sup> Янарас, Хр. *Изтокът и Западът за личността и обществото*. Велико Търново, 2001, с. 112.

<sup>2</sup> Кавасила, Н. Как да опазим живота в Тайнствата. – *Мирна*, бр. 16, с. 46. „Приехме ум, за да познаваме Христос, желание – за да Го следваме, памет – за да Го помним, тъй като и при нашето сътворяване Той бе Архетипът (Началният образ).

<sup>3</sup> Нелас, П. *Защо Бог стана човек? Прообразът на човечеството е въплътеното Слово*. – *Християнство и култура*, 2013, бр. 81, с. 9.

## Естественият нравствен закон и добродетелта

Естественият нравствен закон е общочовешки закон или както отговаря Тертулиан на езичниците, „той е общ за цялото човечество и е изсечен за скрижалите на нашата природа“<sup>4</sup>. Според светоотеческата традиция този закон е основа за нравствения живот на човека и винаги е разглеждан в светлината на Откровението и християнския опит.<sup>5</sup> Под „естествен нравствен закон“ се разбира присъщият за нашата душа вътрешен закон, който посредством разума и съвестта показва на човека какво е добро и какво е зло.<sup>6</sup> За него св. ап. Павел в Послание до Римляни казва, че езичниците, без да имат закон, сами за себе си са закон, тъй като делото на закона е написано в техните сърца.<sup>7</sup> И тъй като нравствеността е основана върху връзката на човека с Бога, чрез вярата тя придобива друго отношение към личността и образа Божий в нея. Това, което наричаме нравственост, е начинът, по който човекът се отнася към предизвикателството на своята свобода<sup>8</sup>; за него нравствеността вече „не е обективна мярка за оценяване на характера и поведението, а динамичен отговор на човешката свобода, на езикственциалната същност и автентичността на човека“<sup>9</sup>. С други думи, нравствеността има отношение не към правилата за добро поведение и моралните образци, а към *спасението*.

Стремещт към спасение е съпътстван от *добродетелта*, която се постига чрез изпълнението на Божията воля и личното отношение на човека към Бога. След Боговъплъщението добродетелта вече не е морална дилема, а участие на човека в Божията нетварна благодат.<sup>10</sup> Човекът не е призван да събира добродетели, а да живее в добродетелта, онтологично свързана с истината<sup>11</sup>, тя е *блага промяна* на човешката природа и нов начин на съществуване в Христос<sup>12</sup>, не морално, а личностно понятие.<sup>13</sup>

## Християнска духовност и морализъм

Темата предпоставя един честен разговор за подмяната на християнската духовност с морализма в църковния живот, за скритата опасност от принизяване-

<sup>4</sup> Платон, архим. *Православно нравствено богословие*. София, Омофор, с. 41.

<sup>5</sup> Пак там, с. 42.

<sup>6</sup> Шиманский, Г. *Нравственное богословие*, <https://azbyka.ru>.

<sup>7</sup> „Ония, които без закон са съгрешили, без закон и ще загинат; а ония, които при закон са съгрешили, чрез закон ще бъдат съдени (защото не слушателите на закона са праведни пред Бога, а изпълнителите на закона ще бъдат оправдани; защото, щом езичниците, които нямат закон, по природа вършат законното, те, без да имат закон, сами на себе си са закон; че делото на закона е написано в техните сърца, те показват в туй време, когато тяхната съвест свидетелства, и мислите им една друга се обвиняват, или се оправдават)“ (Рим. 2:12-15).

<sup>8</sup> Янарас, Г. Цит. съч. с. 110.

<sup>9</sup> Пак там, с. 103.

<sup>10</sup> Мандзаридис, Г. *Християнска етика*. Т. 2. София, 2013, с. 57-58.

<sup>11</sup> Тутеков, Св. *Добродетелта заради истината*. Велико Търново, 2009, с. 9.

<sup>12</sup> Пак там. „В православното предание добродетелта винаги се отнася към богословската *истина* за човека и неговото *личностно* съществуване, към *благата промяна* на човешката природа и достигането на *обожение* в Христос, към автентичния *тропос* на етосното живеене и неговото най-дълбоко киновийно измерение в Тялото на Църквата.“

<sup>13</sup> Пак там.

то на духовния живот до морални образци, определения и изисквания към човека. Това особено тревожно явление се забелязва най-вече в Църквата, защото е неестествено за нея като Христово Тяло, като място, където влизаме в общение със своя Архетип – Христос. В това Тяло човекът започва своя духовен живот, който вече има друга, христологична структура на *христоподобен*, „облечен в Христа” човек, с несъмнена *теоморфност* по подобие на *антропоморфността* на Бога<sup>14</sup>. И този духовен живот не е просто вътрешно благочестиво усилие на човека да прави добро, а духовен прелом, „насилване” на Царството<sup>15</sup>, ново време: *И тъй, който е в Христа, той е нова твар; древното премина; ето, всичко стана ново* (2 Кор. 5:17)<sup>16</sup>. Духовният живот не може да се интерпретира през призмата на морала, той е „благодатна нравственост на Църквата, имаща основа и съдържание в онтологичния факт на *причастност* и *общение* с Христос, в който се обновява и самото битие, като става „нова твар” в Христос”<sup>17</sup>.

Затова, ако естественият нравствен закон и стремежът към нравствено усъвършенстване станат основа и мерило за човешкото достойнство в Църквата, тогава е налице *погмяна* на християнската нравственост с морализъм. По тази интересна и важна тема проф. Георгиос Манзаридис пише следното: „Усъвършенстването на човека е онтологично, а не само нравствено събитие. Църквата е пространство на благодатта и свободата и в нея законът губи смисъл. Това става, защото благодатта превъзхожда закона. Разбира се, и в Църквата по педагогически причини има правила и закони и затова съществува опасност от налагането на законически дух, чрез който угасва диханието на благодатта. Затова Църквата разполага с принципа на икономията като предпазна мярка. Често обаче властва законическият дух, който задушават свободата на Духа. Църквата се превръща в синагога, а християнството – в юдаизъм”<sup>18</sup>. Заключение, което той прави, е, че причината за това състояние е *моралистичното схващане за християнството*, което го представя не като „нова твар”, а като нравствено учение, а Христовите заповеди – като нов закон.<sup>19</sup>

Христос не иска от нас морални принципи и нравствено съвършенство, а живот по Негово *подобие*, не естествена, а *евангелска* нравственост; евангелска етика, която не е етика на доброто поведение и морала, а *етика на съразпяването*, на кръста, на любовта към враговете, на безумството на този свят, на крайното смирение и *синергия* между Бога и човека. Тази синергия се проявява не тогава, когато човекът върши добри дела, а когато придобива Божията благо-

<sup>14</sup> Едвокимов, П. *Етапи духовной жизни. От отцов-пустинников до наших дней*. Вж. по-подробно в гл. VI. О природе или о сущности духовной жизни. <https://azbyka.ru>. „Въплъщението отразява определена антропоморфност на Бога (тя изначално обуславя таинствената съобразност), но то е най-вече откровение за несъмнената теоморфност на човека. От библийска гледна точка Въплъщението води до пълнота на нашата природа, създадена по образ Божий, с очевидност разкрива христологическата структура на духовния живот.”

<sup>15</sup> „... царството небесно бива насилвано и насилници го грабят” (Мат. 11:12).

<sup>16</sup> Едвокимов, П. Цит. съч. „Сега е разбираемо доколко резкият прелом ражда духовния живот. Това съвсем не е същият този живот, към който просто се добавя богослужението, четенето и благочестието – не, в своята същност той е борба, усилие, завземане на Небесата и притежаване на Царството. Пред прага на този живот звучат думите на апостол Павел: „Ето, всичко стана ново” (2 Кор. 5:17).

<sup>17</sup> Тутеков, Св. *Литургични измерения на нравствеността*. Велико Търново, 2002, с. 40.

<sup>18</sup> Манзаридис, Г., цит. съч., Т. 2, София, 2013, с. 250.

<sup>19</sup> Пак там.

гат и се *преобразява*. Затова християнската етика е невъзможна без Божията благодат. Християнският живот придобива литургично измерение, той не може да се осъществи без тайнствата на Църквата, без обновяващата благодат на Кръщението, без Евхаристията, без преобразяващата *тайна* на Литургията. Християнската етика е живот според Евангелието, но то не е етическа система или нравствено учение, а слово Божие, по силата на което ние влизаме в нови отношения с Бога.<sup>20</sup>

Една важна част от човешкия живот, която нравствените категории не могат да възпълнят, е *кръстът*, който човекът взема по подобие на Христовия кръст, защото изкуството на смирението не е в това да станем едни или други, а да вземем на плещите си тази мярка, този кръст, който ни е дал Бог.<sup>21</sup> Животът, свързан с *разпятие и кръст*, не търпи юридическото отношение на един Бог, който е „длъжен“ да отдава награда за всичко сторено добро и възмездие за стореното зло. Човешките представи за справедливост, нравственост и добро не се вместват в „представите“ на Бога за такова отношение към човека. Евангелската сцена с двамата разбойници при Христовия кръст свидетелства за това – Бог не осъжда единия разбойник, защото е сгрешил, а му обещава, че още днес ще бъде с Него в рая.<sup>22</sup> В Църквата ние имаме или би трябвало да имаме същото отношение, тъй като всеки човек в един момент стига до молбата на разбойника: *спомни си за мене, Господи, кога дойдеш в Царството Си*.<sup>23</sup> Достойнството на разбойника не се крие в неговата естествена нравственост (той е осъден справедливо за злото, което е извършил), а в неговото *покаяние*, което в миг обръща целия му живот и му обещава спасение. Неговите естествени добродетели не могат да победят човешката природа, пагнала в ноктите на греха; човешките сили са недостатъчни за това.

Св. Серафим Саровски казва, че истинската цел на християнския живот е придобиването на Светия Дух и не може да има други цели освен тази. Когато тълкувал евангелската притча за десетте девизици<sup>24</sup>, той разбирал под елей не добрите дела, а благодатта на Св. Дух, тъй като правенето на добродетели като християнско дело е безсмислено и недостатъчно, ако човек не е получил благодатта на Св. Дух – ако я нямаме, няма да имаме и дела.<sup>25</sup> „Смисълът и изпълняването на християнския живот е в това, Духът да се всели в човешката гуша и да я претвори „в храм на Божеството, в пресветъл чертог на вечната радост“<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Мандзаридис, Г. Цит. съч., Т. 2, с. 70.

<sup>21</sup> Мандзаридис, Г. *Християнска етика*. Т. 1. София, 2011, с. 39.

<sup>22</sup> Лук. 23:43.

<sup>23</sup> Лук. 23:42.

<sup>24</sup> *Тогава царството небесно ще се оприличи на десет девизици, които взеха светилниците си и излязоха да посрещнат младоженеца; пет от тях бяха мъдри, а петте неразумни. Неразумните, като взеха светилниците си, не взеха със себе си масло; а мъдрите, заедно със светилниците си, взеха и масло в съдовете си; и понеже младоженецът се бавеше, всички задрямаха и заспаха (Мат. 25:1-5).*

<sup>25</sup> Флоровски. Г. *Духовные размышления. Подвиг и радость*. <https://azbyka.ru>

<sup>26</sup> Пак там.

## Нравствената ерес

Духовният живот е душата на етиката, а етиката е тялото на духовния живот<sup>27</sup>, т.е. основният проблем на етиката е връзката ѝ с религията<sup>28</sup>, затова и нравственият живот не може да съществува независимо от духовния живот.<sup>29</sup> Поради тази причина и етиката, и религията взаимнодействат помежду си, а ако започнат да си „пречат“, това означава, че връзката с Бога навлиза почти изцяло в колизиите на нравствените категории и духовният живот остава в друго измерение: „Дали благочестието е мило на боговете, понеже е благочестие, или е благочестие, понеже им е мило?“<sup>30</sup> е въпрос, който може да бъде разгледан и извън вярата, но тогава той придобива друг смисъл и тълкуване. Може ли стремежът към благочестие да се изроди и превърне в ерес? Не само е възможно, но днес виждаме това на всяка крачка, при това в особено тревожни размери в Христовата Църква. Нравствената ерес е широко разпространено, но трудно различимо явление в наши дни сред християните. Ето какво определение дава за него проф. Георгиос Мандзаридис: *Егностранчивото изтъкване на определени християнски добродетели и тяхното изолиране от органичното им място в контекста на живота в Христос е **нравствена ерес**, която изопачава природата на добродетелта.*<sup>31</sup>

Това се случва, когато духовният живот се подмени с нравствения живот или когато последният изцяло го замести; а също и когато духовният живот започне да се тълкува и живее предимно или изцяло в нравствени категории. Такива признаци могат да бъдат забелязани още в стилистиката на говорене („добър-лош“, „нравствен-безнравствен“, „благочестив-неблагочестив“, „достоеен-недостоеен“), която в едно нехристиянско общество би могла да бъде естествена, но не и в Църквата, в която всички се раждаме, обновяваме в Св. Дух и сме призвани към *преображение* и *обожение*.

Такова неразбиране на смисъла на християнския живот до такава степен може да промени и разбирането за християнската нравственост, че да я откъсне от Църквата, да подмени нейното предназначение с *имитация на духовен живот* и да омаловажи и обезсмисли църковния живот, като го сведе до определени морални норми и образци. В Църквата има „златно правило“ – човекът не се спасява заради своя добър и чист живот или заради високия си морал, а заради осъзнаването на своята нищета (смирение) и най-вече заради своето покаяние. Неслучайно гласът на „викация в пустинята“ е бил именно зов за покаяние<sup>32</sup> и в своя исторически контекст той се появява преди излизането на Христос на обществена проповед, като още едно свидетелство, че единствено чрез пока-

<sup>27</sup> Мандзаридис, Г. Цит. съч., Т. 1, с. 39.

<sup>28</sup> Пак там, с. 23.

<sup>29</sup> Мандзаридис, Г. Цит. съч., Т. 1, с. 39.

<sup>30</sup> Пак там, с. 23-24. Проф. Мандзаридис цитира Платоновия диалог „Евтифрон“ във връзка с това, че този въпрос не бива да бъде поставен като дилема, както той сам пише, защото, ако приемаме Бог като Личност, това обезсмисля всякакъв нравствен порядък извън Него.

<sup>31</sup> Мандзаридис, Г. Цит. съч., Т. 2, с. 61.

<sup>32</sup> Както е писано в книгата с речите на пророк Исаия, който казва: „гласът на викация в пустинята говори: пригответе пътя на Господа, прави правите пътеките Му“ (Лук. 3:4).

янието, Кръщението и общението в Св. Дух можем да придобием тази нравственост, която да бъде спасителна за нас и да ни отведе в Царството Божие.

Често употребявани гуми в речника на съвременния християнин са *достоеен, чист, благочестив, добър, праведен* и гр. пог. като пример за християнска нравственост. Безспорно те са верни като „добри“ гуми за добрите дела на човека. Психологът Александър Ткаченко обаче обяснява много добре несъстоятелността на този начин на мислене: „Работата е в това, че в християнството въобще няма понятие като „добър човек“. В нито една от двадесет и седемте книги на Новия завет това словосъчетание не се среща нито един път. В християнството човекът не се отъждествява със своите качества и постъпки. Иначе казано, постъпващият лошо не е наречен в Евангелието лош, също както извършващият добри дела не се определя като добър. Освен това у християните има строга забрана за определения от подобен род. Господ казва: *Не съдете, и няма да бъдете съдени; прощавайте и простени ще бъдете*. Затова е очевидно, че критериите за спасението следва да се търсят там, където няма такива делене на добри и лоши”<sup>33</sup>.

Това интересно разсъждение дава размисъл за живота в една друга *нова реалност*, която идва заедно с Богочовека в света, и тя е, че човекът не може да принася плод сам на себе си, ако не е част от Христовата лоза и ако не изпълнява Христовите заповеди, ако не съдейства на Бога в делото на спасението.<sup>34</sup> Затова и естествената нравственост и дори заложеното достойнство на Божия образ в човека не могат да помогнат в спасението, ако човекът не е придобил Божия Дух и не се стреми към *преображение и обожение*. Този процес е динамичен и зависи от свободната воля и личността на човека – те са залогът за придобиването на нравствеността (етоса) на новия, *преобразен и обожен* човек.

## Етосът на преobraжението

В някои етически системи Богочовекът Иисус Христос е представен като идеал за съвършенство и пример за нравствено подражание<sup>35</sup>, а проповедта Му – като религиозно-нравствено учение; такива изследвания са често срещани сред руските моралисти от средата на XIX и началото на XX век.<sup>36</sup> Нравствените категории не са отминали дори Иисус Христос, представяйки Го като съвършен нравствен идеал. В мистичната реалност на преobraжението обаче човекът

<sup>33</sup> Ткаченко, Ал. Спаситель безнадежных или можно ли быть хорошим и не спастись. // <https://azbyka.ru>

<sup>34</sup> Пак там.

<sup>35</sup> Шиманский, Г. *Нравственное богословие*. // <https://azbyka.ru>. Вж. Глава 2.16. Жизнь Иисуса Христа как образец и пример для нравственного подражания. „Ние имаме такъв образец в Бога, защото е казано: „Бъдете съвършени, както е съвършен небесният ваш Отец“ (Мат. 5:48). Но на хората е нужен още такъв образец, в който са осъществени нравствените изисквания и нравственият идеал сред такива условия, в които те са поставени в земния живот. Християнството ни посочва такъв образец в лицето на Спасителя. В Него ние имаме безграничен, безпределен и вечен идеал за нравствен живот, обхващащ всички времена и всички хора във всички отношения. Иисус Христос не само е възвестил на хората възвишено нравствено учение, но и го е възлюбил в Своя живот: „Той беше силен в слово и дело пред Бога и всички хора“ (Лук. 8:49; 24:19).

<sup>36</sup> Такива опити има при представителите на нравственото богословие в Русия, например Гермоген Шимански, проф. М. Олеснишки, проф. М. Андреевски и др. В България изследвания по тази тема прави проф. Иван Панчовски.

се уподобява на Бога не като на нравствен идеал и духовен образ, а като на Въплътен Бог и е призван да бъде не нравствено съвършен, а *богоподобен, христоподобен* човек. Нравственото съвършенство не само не спасява човека, но то не е достатъчно дори за подвига на богоподобие – „богоподобие пълно, а не частично”<sup>37</sup>. Етосът на преображението изисква не усъвършенстване, а *кеносис*. „Възхождането на „високата планина”, както се изразява св. Софроний от Есекс е свързано с мисълта, че „по подобие трябва да се повтори всичко, станало в живота на Сина *Човешки*”<sup>38</sup> – както преображението, така и кръстът, смъртта и възкресението, защото „това е общият за всички нас път”<sup>39</sup>. В този общ път към Бога няма добри и лоши, достойни и недостойни, грешни и праведни – Христос ясно ни казва: *който не взима кръста си, а следва подире Ми, не е достоен за Мене* (Мат. 10:38). Той ни обещава друго достойнство, не човешко и не нравствено, а *есхатологично* – Богочовекът ни обещава победа над света.<sup>40</sup> Тази победа се постига единствено с придобиване на нетленен живот и богоподобие в Царството Божие. Човекът, достигнал богоподобие, не се гордее със своите нравствени добродетели и постижения<sup>41</sup>, *обоженият човек* не излъчва светлина, а я приема<sup>42</sup>. Подобие на Христос се изразява в понасянето на теготите на своите събратя<sup>43</sup>, в кенотичния подвиг на крайното смирение.

Споменавайки подвига на св. Серафим Саровски и „преобразяването” на страстите, митрополит Калистос Уър пише, че тайнството на преображението е особено ценно за нашето време: „Нашата духовна борба несъмнено трябва да включва отричане, аскетически усилия, пот, кръв и сълзи, вътрешно, а също е възможно и външно мъченичество; но ние можем да изгубим вътрешната ценност на всичко това, ако то не е просветено от нетварната светлина на Тавор”. (...) В духовната борба преображението и кръстоносенето са две неразделни неща”<sup>44</sup>.

\*\*\*

Преп. Ефрем Сирин казва, че „Цялата Църква е Църква на каещите се, цялата Църква е на погиващите”<sup>45</sup>. Ние не се спасяваме заради висотата на своето достойнство, а заради своята нищета.<sup>46</sup> Творението се усъвършенства, като се стреми към Бога, то „има заповед да стане бог”<sup>47</sup>, да извърши *благата промяна* на своята природа по пътя на обожението в Христос<sup>48</sup>. Усъвършенстването на човека придобива смисъл и значение не в придобиването на морални добродетели-

<sup>37</sup> Сахаров, С. *Великото признание за пълнота на богоподобие*. pravoslavie.bg.

<sup>38</sup> Сахаров, С. *Раждането за Непоклатимото Царство*. София, 2009, с. 230.

<sup>39</sup> Пак там.

<sup>40</sup> „В света скърби ще имате; но дерзайте: Аз победих света” (Иоан. 16:33).

<sup>41</sup> Мандзаридис, Г. Цит. съч., Т. 1., с. 565.

<sup>42</sup> Мандзаридис, Г. Пак там.

<sup>43</sup> Сахаров, С. *Раждането за Непоклатимото Царство*, с. 216.

<sup>44</sup> Калист Уър. *Духовная борба в современном мире*. <https://azbyka.ru>.

<sup>45</sup> Флоровски, Г. *Източните отци от IV век*, с. 348.

<sup>46</sup> „Блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно” (Мат. 5:3).

<sup>47</sup> Флоровски, Г. *Творение и изкупление*. София, 2008, с. 82.

<sup>48</sup> Тутеков, Св. *Добродетелта заради истината*, с. 33.

ли, а в придобиване на Христов ум и участие в нетварните Божии енергии.<sup>49</sup> Такъв е автентичният начин на съществуване в добродетелта. Човекът е призван не към морални дилеми, а да види истинската Светлина: *Видяхме истинската светлина, приехме Духа небесен, намерихме истинската вяра, покланяме се на неразделната Троица, защото Тя ни спаси.*<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Тутеков, Св. *Личност, общност, другост*. Велико Търново, 2009, с. 225. „Истинското съдържание на Божиите заповеди се открива само на равнището на личните Божии енергии и затова тяхното спазване или нарушаване е личен екзистенциален отговор или отказ от динамично участие в божествения живот и има онтологични последици за човешкото съществуване”.

<sup>50</sup> Божествена литургия на св. Йоан Златоуст.



Авторът е роден в Атина, учи право в Атинския Каподистриев университет и в Университета „Кеймбридж“. През 2003 г. прекратява кариерата си като юрист и се премества да живее в Константинопол/Истанбул, където работи като свободен журналист и икономически аналитик до 2015 г. Отдава се и на писането на книги с научнопопулярен характер, посветени на историята на града. През 2011 г. публикува първата си книга *Константинопол – градът на отсъстващите*, през 2015 г. публикува *Мала Азия – палимпсест на паметта*, а през 2017 г. *Константинопол. В неизвестните кътчета на Златния рог*. През есента на 2019 г. излиза от печат най-популярната му книга *Третият Рим. Москва и Престолът на Православието* (*Ἡ Τρίτη Ρώμη. Ἡ Μόσχα καὶ ὁ Θρόνος τῆς Ὁρθοδοξίας*, Ἀθήνα: Πατάκη, 2019), която вбеси руския посланик в Атина, който през ноември същата година поиска книгата да бъде изтеглена от гръцкия пазар. Това доведе единствено до изчерпването на първото издание. Досега това е бестселърът на гръцкия книжен пазар за 2019–2020 г. Този текст представлява последна глава от книгата.

**Алекс Массаветас**

## УКРАИНА: НЕМЕЗИСЪТ НА „ТРЕТИЯ РИМ“ И НА „РУСКИЯ СВЯТ“

Никъде в бившия съветски свят сблъсъкът между Московската патриаршия и Вселенския престол не беше толкова ожесточен, колкото в Украйна. Температурата на църковния спор очевидно беляза политическото противопоставяне относно идентичността и ориентацията на страната. Във всеки случай Украйна има жизнено значение за Руската православна църква (РПЦ), която смята Киев за своя родилна люлка, а себе си – за продължител на църквата „на цяла Русия“, която се е родила чрез кръщението на киевчани. Всъщност Московската патриаршия поддържа 12 000 енории в Украйна, които представляват повече от една трета от всичките ѝ енории – огромно имуществено и важни паметници, като например Киево-Печорската лавра.

Руската държава и Църква се опитват да представят въпроса за автокефалната Украинска църква като рожба на украинската „революция на достойнството“ (на украински: *революція гідності*) от 2014 г. Тези усилия обаче продължават вече век, от началото на борбата за създаване на независима украинска държава след Октомврийската революция. Въпросът беше възроден малко преди постигане на независимостта на страната през 1991 г. От 1992 г. до 2018 г. украинското православие беше разделено в три групи, като две от тях се считаха за схизма-

тични от останалите православни църкви. Решението на Вселенската патриаршия да създаде автокефалната Православна църква на Украйна беше насочено към лечението на този разкол.

Твърдата позиция на Московската патриаршия, която реши да пристъпи към прекъсването на евхаристийно общение с Майката Църква, се дължи на притеснението, че новата автокефална църква ще отнеме от нея голям брой вярващи и имущество. Освен това според руския възглед, ако РПЦ загуби Украйна, тогава тя ще бъде откъсната от корените и историята си. Всъщност няма да може да носи титлата „на цяла Русия“.

Разколът между Москва и Константинопол причини безпокойство и смут сред много православни църкви, защото те знаят, че рано или късно ще бъдат принудени да вземат страна. Москва разгърна разкола през 2019 г. и с църквата на Гърция тъкмо когато тя призна автокефалията на Украинската църква. Между-временно в Украйна преобладава мир относно църковните дела. Избегнато беше подобно напрежение, отбелязано в териториите, окупирани от русофилите сепаратисти, между вярващите на двете православни църкви. Изглежда, че в Украйна се създава модел „на двойна юрисдикция“ между Константинопол и Москва.

### **Борбата за автокефална Украинска църква, 1919–1945 г.**

Създаването на независима от Московската патриаршия църква беше основно искане на украинското национално движение. След Февруарската революция през 1917 г. и установяването на временно правителство в Русия от Александър Керенски, през юни се създава Украинската народна република (Українська Народна Республіка). Първоначалният план предвижда новата демокрация да бъде автономна част на Руската република, която Керенски обявява през септември с.г. След большевишкия преврат Украинската народна република провъзгласява своята независимост през януари 1918 г. До нахлуването на большевиките и разпадането ѝ през 1921 г. републиката се оказва въввлечена във война за своето оцеляване, застрашено не само от большевиките, а също и от крайногесните сили.

Иерархията на Украинската автокефална православна църква (УАПЦ) е преминала през много реформи, за да се модернизира и да стане по-отворена към обществото. Подобно на възстановената Московска патриаршия при Тихон, тя също насърчава демократизирането на механизмите за вземане на решения, като разрешава активно участие на миряните. Според този механизъм съвместните съвети на избраните представители на миряните и духовенството заменят епископите като върховни органи на църквата. Безбрачието на епископите е премахнато и са ръкоположени за епископи женени мъже. В богослужението е въведен украинският език вместо църковнославянския. Същевременно УАПЦ е настоявала за необходимостта от разделение между Църква и държава, тъй като след премахването на патриаршията от Петър Велики (1700) Църквата се е превърнала в учреждение на държавния апарат и поддръжник на авторитаризма (Zhukovsky 1993)

УАПЦ в началото е църква на интелигенцията, идентифицирана с украинското национално движение и възраждането на украинската култура, започнало от средата на XIX в. Създаването на автокефална национална църква „намали влиянието на Руската църква в украинското село, като същевременно я лиши от всякаква подкрепа на украинската интелигенция” (Восіурків 2003:63). Въпреки установяването на тази институция Руската православна църква остава най-голямата църковна организация в Украйна, която попада под большевишки контрол през 1921 г. и се присъединява към Съветския съюз като негова независима република през следващата година. Повечето нейни верни духовници, както и всички нейни епископи остават в РПЦ. Решението на мнозинството да остане в РПЦ се отнася за причини, които се дължат на обичая и традицията, както и на революционните промени, насърчавани от новата църква. Не бива да се пренебрегва и руският произход или култура на значителни части на населението и неканоничността на едностранното обявяване на автокефалия. Освен това не трябва да се подценява враждебността на съветския режим към новата църква и неспособността ѝ да се организира в много области по практически причини (Восіурків 1979, 92).

В най-голямото си развитие УАПЦ е имала около 6 000 000 вярващи. След анексирането на Украйна от СССР много от ръководителите, духовни и миряни, на Църквата бягат в украинската територия, останала под полски контрол след победата на Полша в Полско-съветската война (1919–1921). От 1926 г. нападък Украинската автокефална православна църква е преследвана в съветска Украйна, където е и унищожена през 1930 г. Движението за украинска църква обаче оцелява в източните области на Втората полска република до съветското нашествие през 1941 г. Полската православна църква (ППЦ), която е била създадена чрез патриаршески томос през 1924 г., разрешава използването на украинския език в богослужението. Освен това паството на тази църква се състои най-вече от украинци и беларуси.

По време на нацистката окупация в Украйна (Reichskommissariat Ukraine, 1941–1944) ППЦ се опита да възстанови УАПЦ. Ръкоположението на нейната йерархия се основава на Патриаршеския томос на 1924 г., който създава ППЦ. Решението на Вселенската патриаршия да издаде този томос е основавано на неканоничното отнемане на Киевската митрополия от нейната юрисдикция след 1686 г. По време на окупацията е създадена и Украинската автономна православна църква, която признава юрисдикцията на Руската православна църква върху нея, но смята, че тя е била „замразена”, докато нейната майка църква е била под комунистическа власт. „Автономната” църква се обръща към рускоговорещите граждани на Украйна, докато „автокефалната” – към тези, които подкрепят националното движение (Zhukovsky 1993).

Със завръщането на съветските войски през 1944 г. цялата йерархия на УАПЦ избягва отново на Запад, последвана от много вярващи. Онези, които остават, са принудени да „се обединят” отново в Московската патриаршия по обичайния начин. УАПЦ рухва заедно с политическата независимост на страната (Grytzenko 2019). Съветските власти разрушават също и Украинската гръкокатоли-

ческа (униатска) църква, която е идентифицирана с украинския патриотизъм и е силно опозиционна както на руското, така и на полското влияние. Тази църква ще разцъфтява в диаспора и ще продължи тайно да функционира в Украйна. Въпреки разрушаването на УАПЦ, която оцелява само в диаспора (особено в Южна Америка и Океания), въпросът на украинското православие ще остане отворен.

## Независимост и разкол на православиеото в Украйна

Усилията за създаването на автокефална църква в Украйна са се съживили малко преди провъзгласяването на независимостта ѝ. Политиците и общественото мнение настоятелно са изисквали да се превърне Киевската митрополия в автокефална национална църква на Украйна. Несъмнено това искане е било легитимно и оправдано, понеже създаването на автокефалната църква е идентифицирано с независимата държава. През 1989 г. се издигат първите инициативи за възстановяването на УАПЦ в Галиция, където украинското национално чувство е много силно. Още по-бързо се възстановява и Гръкокатолическата църква в Западна Украйна. УАПЦ се самопровъзгласява за автокефална за втори път. Енорите, които се присъединяват към нея, започват да поменават вместо патриарха на Москва тогавашния Вселенски патриарх Димитрий.

Изправена срещу нарастващото разпространение на унията и на влиянието на УАПЦ в Западна и Централна Украйна, Московската патриаршия решава да действа, за да се защити и да посрещне новите предизвикателства. През 1990 г. тогавашният новоизбран патриарх на Москва и цяла Русия Алексий II (Фон Ригизер) в празнична обстановка връчва на Киевския митрополит Филарет (Денисенко) томос, с който признава Украинската православна църква (УПЦ) като самостоятелно тяло в РПЦ и ѝ дава правото на самоуправление. Киевският митрополит е признат за „Митрополит на цяла Украйна“, като изборът му се предвижда да се извърши от митрополитите в страната и да бъде ръкоположен от Руския патриарх. Томосът обаче не говори за „автономия“ на новата църква, а още по-малко за автокефалия (Losiev 2012; Fert 2019:7) Трябва да се отбележи, че през 1990 г. Филарет е бил номиниран за престола на Московската патриаршия, но в крайна сметка Алексий е победителят (Grytsenko 2019).

След официалното провъзгласяване на украинската независимост през август 1991 г., през януари на следващата година се свиква събор на духовници и миряни в Киево-Печорската лавра. Участниците са гласували единодушно създаването на автокефална църква на Украйна и са упълномощили Филарет да поиска от Москва да я признае. Трябва да се отбележи, че според каноничното право Москва би могла да признае Украинската църква като автономна, а не като автокефална, нещо, което само Вселенската патриаршия има право да извърши. Св. синод на Московската патриаршия отказва категорично да разгледа молбата на украинските епископи и поисква от митрополит Филарет да подаде оставката си (Fert 2019: 2).

Украинските разузнавателни служби оказват силен натиск върху украинските епископи, които през същата година свикват събор в Харков, който решава да

низвергне Филарет (Grytsenko 2019). Резултатът е, че УПЦ остава подчинена на Москва. Тогава се коментира, че „въпреки, че Елцин разруши империята си, Алексий успя да спаси своята” (Losiev 2012). УПЦ към Московската патриаршия още празнува годишнината на събора в Харков (Fert 2019: 9-10).

По-този начин в рамките на две години Филарет загубва не само възможността да наследя престола на Московската патриаршия, а също и да стане председател на една автокефална Украинска църква, призната от Москва. Филарет, като много амбициозен човек, няма да остане бездееен. Освен това общественият натиск за създаване на автокефална църква също е много силен. През 1992 г. се основава Украинската православна църква на Киевската патриаршия по инициатива на митрополити, принадлежащи към група на Филарет. За „патриарх” е избран Володимир Романюк, който произхожда от УАПЦ. След неговата кончина през 1995 г. го наследява Филарет. Москва, която вече е низвергнала Филарет, през 1997 г. го анатемосва (отлъчва).

До 2018 г. Вселенската патриаршия и останалите православни църкви не са признавали „Киевската патриаршия” и УАПЦ. Фенер, съобразно каноничните правила смята тези църкви за схизматични и е в общение само с УПЦ на Московската патриаршия като единствената канонична църква в Украйна. Това се дължи не само на силния натиск от Москва, а също и на факта, че тези църкви са пристъпили към едностранно провъзгласяване на автокефалия и сами са се провъзгласили за патриаршии и архиепископии, което в православната традиция се смята за недостойно и антиканонично. „Патриаршеската” институция в Киев няма исторически прецедент: Църквата на „цяла Русия” на русините, преди усвояването ѝ от Москва през 1686 г. не е автономна митрополия, а е пряко подчинена на Вселенската патриаршия.

Въпреки непризнаването си в констелацията на православните църкви „Киевската патриаршия” има устойчиво развитие, много вярващи и архиереи се присъединяват към нея. Даже и преди събитията на 2014 г. тя е близо до това да загине по брой вярващи УПЦ към Московската патриаршия, въпреки че последната има значително повече енории и имоти, УАПЦ е трета, с доста по-малко вярващи в сравнение с другите две. Милиони украинци предпочитат да участват в една непризната църква, отколкото да зависят духовно от Москва.

Митрополит Володимир Сабодан, който е наследил низвергнатия Филарет като митрополит на Киев и цяла Украйна, гържи внимателно баланса между украинското национално чувство и съхранението на духовни връзки с Московската патриаршия. Според Андри Ферт Володимир е бил много уважаван от духовенството и миряните и се е опитвал с малки, но сигурни стъпки да превърне УПЦ в църква „действително украинска и наистина автономна”. Вземайки предвид, че една значителна част на паството му – особено по-младите поколения – хранят патриотични чувства, Володимир насърчава наратива на „Киевската църква”, имаща хилядолетна история, и която не се идентифицира с руското православие. Този наратив, изразяващ желанието за повече независимост от РПЦ, изчезва със смъртта на Володимир през 2014 г. (Fert 2019: 2-3). Въпреки това Володимир

не се осмелява да поиска признаването на автокефална църква. Низвержението по-рано на Филарет прави съвсем ясни намеренията на Московската патриаршия. Освен това той се притеснява, че украинското общество не е готово за автокефална църква. Неведнъж заявява, че „Украйна е разделена страна с две различни култури” и следователно не съществува необходимото съгласие относно автокефалията (Fert 2019: 2).

### **Революцията на 2014 г. и „руският свят” като Pax Russica**

„Революцията на достойнството” беше предизвикана в края на 2013 г. поради постоянните отлагания на тогавашния украински президент Виктор Фегорович Янукович да подпише договора за връзки между Украйна и ЕС. Това, разбира се, се дължеше на натиска на Кремъл, на който лесно се поддава русофилът Янукович. В Киев избухват протести, които се разпространяват в много украински градове, и въпреки насилствената репресия те успяват да накарат Янукович през февруари на 2014 г. да избяга в Москва. Контрапротести се провеждат в южните и източните области, където русофилски фактори говорят за „преврат” срещу законно избрания президент.

Тези протести са използвани от Русия, която нахлува с войска след бягството на Янукович и окупира Крим. В Крим, вече под руска военна окупация, се провежда референдум, на който участниците (83,1 %) почти изцяло (96,77%) искат присъединяване на полуострова към Руската федерация (РФ). Тъй като референдумът се провежда в режим на военна окупация, насилие от всякакъв вид се използва срещу онези, които се противопоставят на анексията. Така международната общност признава анексията за незаконна. В същото време избухват сблъсъци в областите Донецк и Луганск в Източна Украйна (известни като „Донбас” от „Донецкий бассейн”). Против украинските войски се изправят русофили сепаратисти и руски наемници, финансирани и щедро въоръжавани от РФ. Несъмнено това беше най-сериозната геополитическа криза в Европа след края на войната в бивша Югославия.

Много анализатори отдават руската намеса в Украйна на страха на Путин от „изнасяне” на демонстрациите от Украйна в Русия (Novorip 2018, 80). Режимът се оказва сериозно разтревожен и от протестите през 2011–2012 г., които накараха Путин да поиска от патр. Кирил политическа подкрепа. В дискусия, която проведех с о. Кирил Ховорун, той отбеляза, че именно патр. Кирил е окуражил Путин да окупира Крим и да подкрепи сепаратистите в Донбас, и всичко това по логиката на конструкта „Руски свят” (Русский мир). Патриархът смяташе и накара и Путин да повярва, че православната вяра и подчинението на населението на Московската патриаршия ще доминира над съзнанието му и следователно то ще приеме инвазията като освобождение. Очакването и на двамата, че това ще бъде като една „разходка” за руските войски, както в Грузия през 2008 г., бе бързо опровергано.

Събитията в Украйна показват, че Путин приема доктрината „Руски свят”, но я възприема по начин, различен от Църквата. Ако за РПЦ тази доктрина има

предимно духовен и културен оттенък на мека сила, Путин ѝ придава чисто политически оттенък. Самият израз „Русский мир“ е двусмислен, защото гумата „мир“ на руски не означава само свят, а също и мир. Изглежда, че Путин възприема руския свят (русский мир) като нещо съответстващо на Pax Romana. Pax Russica, който Путин насърчава, има за цел Русия да установи мир и ред в „близката чужбина“ и да подпомага интересите си, и ако има нужда, даже да използва и въоръжени сили, за да защити свои интереси. По този начин Ховорун отбелязва, че доктрината „Русский мир“ се превърна след украинския Майдан в оръжие (Новогин 2018:81). Това, което добави Путин в тази доктрина, е, че всеки рускоговорещ „принадлежи“ на Русия и трябва да отстоява нейните интереси.

До 2014 г. Путин и Кирил заедно се позовават на идеологията на руския свят и историята на общия произход на Русия, за да осигурят влиянието на руската държава и Московската патриаршия върху „близката чужбина“. Затова през лятото на 2013 г. пътуват заедно в Киев със специален брониран влак, който носи кръста на св. Андрей. Кръстът е докаран в Русия от Патра, където е запазен от тогавашния президент на руските железопътни линии Владимир Иванович Якунин, по повод 1025-ия юбилей от покръстването на Рус. В Киев Путин говори за братството между руснаци и украинци, което „оцелява в продължение на много векове, изпълнени с изпитания и трагедии“. Той говори също за „нашата обща родина, Русия“. Споменава също „нашата обща вяра“ и „общата ни съдба“, опазена от РПЦ. Всъщност политическата цел на това пътуване е да убеди Янукович да не подписва споразумението за предварително асоцииране на Украйна към ЕС (Seddon 2019).

Като всеки вожд на авторитарен режим Путин използва всяка възможност за въоръжен сблъсък като свише дарена възможност да повиши популярността си у дома. Представяйки наратива за „страна-крепост, обградена от врагове, които искат да я разрушат“, той цели преди всичко да заглуши вътрешната опозиция. Всяка критика срещу него се заклемява като „национално предателство“ и всеки, който го критикува, бива представян като „агент на чужди интереси“ (Тайип Ердоган успешно изкопира тази тактика). Така подкрепата за Путин до голяма степен се базира върху успешни военни операции, невоенни действия, които създават усещането, че изгубеното руско величие отново се възстановява. Неслучайно най-популярните министри в РФ са тези, които защитават страната или военно (министърът на отбраната), или дипломатически (министърът на външните работи). Що се отнася до процентите на популярността на Путин, те рязко бяха паднали, но започнаха да се повишават отново чрез военната намеса на РФ в Грузия през 2008 г. Макар да бяха паднали отново, те отново скочиха поради зимните олимпийски игри в Сочи и продължиха да се повишават още повече с анексията на полуостров Крим (Kolesnikov 2018).

Действията на Путин директно в Крим и косвено в Донбас бяха оправдани чрез позоваването на историята (били винаги свързани с Русия) и „Русский мир“. Според тази гледна точка войната в Украйна не е нищо повече освен гражданска война в рамките на „Русский мир“, така че Западът, а и всеки извън този руски свят няма право да се намесва (Petro 2015). Решението може да бъде намерено

само ако всички тези страни приемат единство, наложено от техните исторически и духовни връзки. Това единство може да се постигне само в рамките на културната сфера на „Руският мир“ (с отричането на „Запада“ и неговата културна и политическа система) и с духовно подчинение на църквата на „цяла Русия“ – Московската патриаршия.

Обръщението на Путин при издигането на огромната статуя на Владимир Киевски в Кремъл беше напълно ясно. Тази статуя с височина 18 метра е един от най-високите паметници в руската столица. Мястото, на което е издигната, символизира присвояването от Русия на наследството на Рус и значението му за съвременната идентичност на РФ. Първият крайъгълен камък е положен през 2015 г. и е донесен от Крим, взет от археологическия обект на византийския Херсонес, града, където Владимир е бил покръстен. Путин обявява Херсонес за „руски храм на Планината“ (хълма на Йерусалим, където е бил Соломоновият храм) (Seddon 2019). Той похвали руския покръстител на Рус за ролята му в „събирането и защитата на земите на Русия“, като същевременно подчерта, че кръщението му осигури общ духовен източник за руснаци, украинци и беларуси (Plochy 2017, :3-4)

Чрез тази „политика на паметниците“ Путин цели да разграничи територията, за която претендира, въз основа на руските „исторически права“. В центъра на столицата се появяват бюстове на Иван III, който е започнал „събирането на руските земи“, на Иван IV Грозни, а също и на Сталин. Всички те са събрали земите на Русия, нещо, което е направил и Путин, като е анексирал Крим. Впечатляващо е, че още не е издигната статуя на Екатерина II Велика, която първа анексира Крим с една безкръвна операция (Kolesnikov 2018). Във всеки случай „инструментализацията на личността на Владимир от Путин, го е превърнала от символ на единството на руския свят в символ на неговото разделение“ (Vidogkova и Matyukhina 2015).

## **Войната в Украйна и Московската патриаршия**

Още преди войната УПЦ към Московската патриаршия се отличава с липса на едно мнение по въпроса за украинската идентичност и независимост. „В УПЦ към Московската патриаршия съществуват най-разнообразни мнения и до днес – от тези, които искат още по-тясно подчинение в Москва, до онези, които желаят автокефална Църква“, изтъква в нашия разговор Bruce Clark. Преди войната основната тенденция очевидно беше онази, която подкрепяше продължаването на status quo – същата позиция поддържаха покойният митроп. Володимир и наследникът му Онуфрий (Березовскии) (Olszański 2014). Трябва да се отбележи, че Онуфрий е бил сред архиерейте, които на срещата през 1991 г. са подписали съвместно искането от Московската патриаршия за признаване на автокефалия на УПЦ.

Както бе очаквано, войната имаше пагубни последици за образа на Московската патриаршия сред външния свят, това важи и за УПЦ. Веригата на събитията от 2014 г. я намери неподготвена, митроп. Володимир в онзи момент е на смъртно



легло. Той умира през юли същата година. Във всеки случай систематичната риторика от страна на УПЦ към Московската патриаршия срещу западния либерализъм, против укрепване на отношенията с ЕС и „атеистичния Запад“ не биха ѝ позволили да подкрепи въстанието на Евромайдана. От друга страна, православните църкви, които не са били подчинени на Московската патриаршия (т.е. „Киевската патриаршия“ и УАПЦ, Гръкокатолическата църква и Римокатолическата църква), изразиха своята безрезервна подкрепа. Въпреки че някои от свещениците на УПЦ (Московската патриаршия) са участвали в демонстрациите, тя остава без предстоятел по време на кризата, като същевременно в нея се наблюдават най-несъвместими мнения по въпроса. Поради това тя нямаше как да пази една стабилна позиция (Olszański 2014).

За разлика от „Киевската патриаршия“, УАПЦ и Гръкокатолическата църква УПЦ се опита да съвмести несъвместимото. Тя не изрази ясна подкрепа към протестиращите в Евромайдана, но в същото време не осъди и протестите; тя също не гържеше еднина линия относно руската окупация на Крим и част от Донбас (Fert 2019:3). Самият митроп. Онуфрий многократно призова да бъде уважена териториалната цялост на Украйна и многократно призова патриарх Кирил да посредничи, за да се намери мирно решение. Всъщност някои от митрополитите на УПЦ нарекоха Путин „престъпник“, а много енории спряха да поменават името на патр. Кирил Московски в богослужението си.

Патр. Кирил първо се опита да спаси накърнения престиж на подчинената си УПЦ, като изяви позиция на „неутралитет“. Затова именно той не присъства на церемонията, организирана за подписването на договора за „анексирането“ на Крим от Русия през март 2014 г. „Очевидно преди това той е получил разрешение от Кремъл да не отиде, за да покаже благоприличие“, изтъква о. Кирил Ховорун. По-късно той променя позицията си, призовавайки Вселенския патриарх да издигне глас в защита на „православните християни“ в Източна Украйна (т.е. паството на Московската патриаршия), което преживява натиск от „гръкокатолиците и схизматиците“, по думите на Кирил („Обращение Святейшего Патриарха...“, 2014).

Освен позицията на Кирил позицията на Онуфрий е затруднена, защото една част на УПЦ зацапва още повече образа на тази църква. Няколко от свещениците ѝ в Източна Украйна открито са на страната на сепаратистите, докато част от политическия персонал на митрополитите грабва оръжия и воюва заедно със сепаратистите на страната на руснаците (Бутусов 2016). В свободните (управлявани от Украйна) райони на Източна Украйна свещеници на УПЦ отказват да погребат дете, тъй като то било кръстено в друга православна църква (Liik, Metodiev и Popescu 2019). В окупираните от Русия области се провеждат преследвания на непринадлежащи към Москва православни християни, а и също срещу евангелски християни, гръкокатолици и римокатолици. Преследването често е толерирано, ако не дори и мотивирано от местните свещеници на УПЦ към Московската патриаршия. Убийствата на духовници и миряни от други църкви също не са рядкост („Ukraine, Chronicle of Terror...” 2014, Кириллов 2019; Савватеев и Кинащук 2017). Всичко това бързо накара украинското общество

мнение да смята УПЦ за „пета колона“ на Москва. Онуфрий стана заедно с Путин и Кирил антигерой на украинските медиуми (Fert 2019: 3).

За повечето украинци църковната принадлежност към Москва стана непоносима. Процентът на украинците, които заявиха, че се доверяват на Кирил, падна от 40 % през 2013 г. на 15 % през 2018 г. В същото време процентът на украинците, които се обявиха за членове на Московската патриаршия, падна от 19 % на 12 %, докато членовете на „Киевската патриаршия“ се увеличиха от 18 % на 28 % (Liik и др. 2019). Разбира се, УПЦ към Московската патриаршия поддържа най-голям брой от енориите си и своята собственост, но тя отдавна е изгубила битката за душите на украинците.

### **Руското отсъствие от Крит и тоталното нападение срещу Вартоломеї**

Едно от изключителните права на Вселенския престол, както видяхме (гл. 1), е да свиква православните църкви в събор. Такъв „всеправославен събор“ не е бил свикван от 727 г., когато в Никея е бил проведен последният вселенски събор, сложил край на иконоборството. Оттогава мюсюлманските завоевания и други политически фактори са затруднили общуването и координирането между православните църкви, които са необходими участващи, за да може да се свика такъв събор. Вселенският патриарх Вартоломеї реши да осъществи инициативата, която предшественикът му Атинагор е започнал още през 1961 г., за свикване на всеправославен събор. Целта беше да се подчертае единството на Православната църква, да се изяснят въпросите на каноничното право (както и подробностите за процеса на предоставяне на автокефалия) и да се предприемат стъпки за „отваряне“ на Православната църква към обществото (Тоцплáккѳ 2016). Русия направи всичко възможно да торпилира събора, планиран за юни 2016 г.

Московската патриаршия първо спомена тогавашното напрежение в руско-турските отношения (Турция беше свалила руски изстребител на границата си със Сирия предишната година), за да поиска отлагане на събора. Вселенският патриарх реши да премести събора от Константинопол в Крит, за да улесни руското присъствие. След това патр. Кирил призова за единодушно решение по въпросите, които трябваше да бъдат обсъждани, и по решенията, които щяха да бъдат взети по време на процедурата на събора. За изненада на Кирил Фенер прие: „След това Москва вдигна вълнения в църквите, които контролира, т.е. патриаршиите на Антиохия, Грузия, Сърбия и православните църкви на Чехия и Словакия и тази на Полша – за да обявят, че ще отсъстват“, както сподели пред мен свещеник З. от Московската патриаршия, добре информиран около задкулиските действия. По неговите думи: „Аргументът в тези тайни, но интензивни срещи е бил, че всеправославният събор не е нищо повече освен събитие под завесата на икуменизма. Пратениците на патриарх Кирил са твърдели, че целта на събора е била да бъде подчинено православиеото на папата“.

Много неща бяха писани за задкулисните действия на РПЦ, за да принуди други църкви да отсъстват от събора, и още повече са изписани след кризата на украинската автокефалия през 2018 г. Никои обаче не може да каже със сигурност дали Московската патриаршия е била подложена на натиск от Кремъл поради силното антизападно настроение, което е завладяло режима на Путин (Liik и др., 2019; Макаркин 2018). Най-сетне патриаршиите на Антиохия, на България и на Грузия обявиха, че ще отсъстват от работата на събора.

Антиохийската патриаршия е тясно свързано с РПЦ от края на XIX в., докато днес зависи от руското финансиране и оцеляването на подкрепения от Москва режим на Башар Асад, за да се избегне преследването, което гжихадистите биха предприели срещу християните на Сирия. Грузинската патриаршия е заложник на Московската патриаршия, защото последната може във всеки момент да погълне енориите ѝ в Абхазия и Южна Осетия; в същото време тази църква е пропита със същия краен консерватизъм към социалните и църковните въпроси като РПЦ, и също като нея е завладяна от истерия против „икуменизма“. Българската патриаршия също е известна с идеологическата си близост до Москва. Въпреки същата идеологическа близост патриаршиите на Сърбия и църквите на Полша и тази на Чехия и Словакия не отсъстваха от събора.

Москва се позова на отсъствието на тези църкви в последния момент, за да изиска отлагане на събора, тъй като той не би бил достатъчно представителен и следователно нямаше да е възможно да се определи като всеправославен. Отсъствието на четирите църкви не попречи на свикването на събора. Съборът обаче не беше всеправославен (защото не са участвали всички тогавашни автокефални църкви), за да може решенията му да бъдат наложени в целия православен свят. „Ясно е, че позицията на Москва е била насочена по този начин, за да подкопае авторитета на Вселенската патриаршия в православния свят; за да предотврати Вселенската патриаршия да упражни привилегията си и да свика събора“, изтъква А., митрополит на Вселенския престол. Bruce Clark е съгласен с него. „Поведението на Москва относно събора в Крит ни показва, че тя е готова да поеме юздите на православието – тя е получила толкова много отстъпки и въпреки това се е отказала да присъства.“

Андреас Лударос има една особено интересна интерпретация относно стратегията на Москва. Още от 1993 г. Фенер бил подготвил документ, насочен към изясняване на каноничния режим за предоставяне на автокефалия на църква, която би я поискала. Поради причини, които остават неразбираеми за мнозина, изтъква Лударос, Фенер е решил да „сподели“ съответния си прерогатив с другите православни църкви. На последния Вселенски събор (727) Вселенската патриаршия е решила да предостави автокефалия самостоятелно, без да е необходимо съгласието или сътрудничество на другите църкви. Това се е случвало и няколко пъти след това. Документът обаче от 1993 г. предвижда, че Фенер ще препрати искането на църква, която би желала да получи автокефалия, към другите поместни църкви, така че да може да бъде одобрено чрез всеправославно съгласие. Според този план томос е трябвало да се издава от Вселенския патриарх, който „изразява решението си“, но той да се подписва от предстоятелите

на останалите автокефални църкви — които „съизразяват решението си” — и непременно да се ратифицира от предстоятеля на поместната църква, от която новата се отделя.<sup>1</sup>

По очевидни причини Москва не е приела отличаването на Вселенския патриарх при подписването на документа и е настоявала в използването на термина „изразяват решението си” от всички предстоятели<sup>2</sup> (Ζιώζιου 2019a) . По този начин, при липса на споразумение, въпросът отпадна от дневния ред на събора. Ако беше въведен и ако Москва и трите контролирани от нея патриаршии бяха присъствали и гласували в подкрепа на документа, предоставянето на автокефалия на УПЦ би било невъзможно без съгласието на Москва, изтъква Лударос.

Затова журналистът смята, че Москва е „пожертвала” Украйна, като първият ѝ приоритет е да оспори привилегиите на Константинопол и на практика да ги анулира. Лударос дори вярва, че стратегията на Москва беше да направи всичко възможно да принуди Вартоломей да признае една автокефална украинска църква (Λουδάρος 2019).

Възгледът на Лударос ни принуждава да разгледаме в нова светлина „странния инцидент”, който се осъществи през август 2016 г., малко след събора в Крит и месец след неуспешния опит за преврат в Турция, който доведе до възобновяването на отношенията между Ердоган и Путин. Една клеветническа статия за патриарх Вартоломей беше публикувана в интернет страница, известна с отношенията си с Кремъл, подписана от Arthur H. Hughes, бивш американски дипломат. В текста се твърди, че Анкара „вече не се нуждае” от патриарх Вартоломей, който „поради своя авторитаризъм, упорития си характер и враждебността към Русия” е изгубил влиянието си в православния свят, „което стана ясно в провала на Критския събор”. Статията описва Вартоломей като троянски кон на американските интереси в православния свят, като същевременно пише за „американско-израелско лоби”, от което патриаршията зависи финансово. Писателят на клеветата твърди, че Вартоломей е бил близък сътрудник на Фетхулах Гюлен, проповедника, който се намира в изгнание в Пенсилвания и се смята

<sup>1</sup> Всъщност според този план за въвеждане на нов режим за отдаване на автокефалия Вселенският патриарх е първият, който взема решение, а след него другите предстоятели изразяват своето решение, а онази църква, от която новата се отделя, има правото да възпре първата. Т.е. дава ѝ се нещо като право на вето. Тя трябва да одобри случващото се. Всъщност това е доста либерално нововъведение, което самият патр. Вартоломей инициира с цел да предостави повече права на събратята си – предстоятели на останалите автокефални православни църкви. Изглежда духът на „разведряването”, отварянето на света през 90-те години на XX в. и стремежът му за отваряне на Православната църква към демократизиране е в основата на тази идея. Тя обаче, куриозно, но факт, срещна съпротива от страна на РПЦ, тъй като в нейния клир като цяло Вселенската патриаршия се схваща като едва ли не „отмираща институция”, която не само няма първенстваща роля в православния свят, а не би следвало да има каквато и да било роля. Така че идеята за споделяне на изключителните канонични прерогативи на Вселенската патриаршия с останалите предстоятели на православните църкви остана напълно недоразбрана от групата църкви около РПЦ поради факта, че тяхната еклисиологична концепция си представя йерархията в православието подобно на разклоненията в протестантския свят, където всички протестантски църкви са разположени в една плоскост и никоя няма никакви основания да предоставя каквото и да било на другите. Така срещата между двете концепции за мястото на поместните църкви в православието не се получи, те дори не успяха да се доближат. Б.р.

<sup>2</sup> Терминът на гръцки е αποφαίνομαι и означава: 1. Изразявам мнение, поемам определена позиция относно една тема 2. Постановявам решение (за определен въпрос). Докато συναποφαίνομαι означава, че съизразявам мнение. Вж. Γ. Μπαμπινιώτης, Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2002) 260.

за водещ на неуспешния преврат. Очевидната връзка беше, че патриархът бил знаел за плана на преврата и го е подкрепил.

Всъщност това беше безпрецедентно нападение на руските тайни служби срещу Вселенския патриарх, целта им бе да водят война на изтребление срещу него. Hughes бързо отрече, че е бил автор на статията, а малцина се съмняваха кой стои зад нея. Страницата, която първоначално публикува тази статия, я свали, но междувремевно тя бе преведена на турски и възпроизведена от вестници и страници на турското националистическо и ислямистко пространство (Ματσαβέτας 2017, 330-334). Нападението засегна лично Вартоломей и митрополитите на Вселенския престол. „Всяко колебание по отношение на предоставянето на автокефалията в Украйна се изпари, понеже стана ясно, че Москва така или иначе иска унищожението ни. Предварително беше решила за начина, по който иска да постъпи.”

### **Създаването на Православна автокефална църква на Украйна**

През 2018 г. социологическите проучвания показаха, че 54 % от украинците подкрепят създаването на автокефална църква в Украйна, докато само 19 % са против. Поради широкото социално съгласие относно необходимостта на църковната еманципация на Украйна от Москва тогавашния президент Порошенко подаде през април 2018 г. официално искане във Фенер за създаване на автокефална църква. Искането бе подкрепено от „Киевската патриаршия” и УАПЦ. През август 2018 г. патр. Кирил посети Константинопол и се опита да разубеди Вартоломей, изнудвайки го. Кирил предупреди Вартоломей, че ако създаде автокефална украинска църква, това би довело до кръвопролитие в Украйна. Вартоломей отговорил, че Вселенската патриаршия няма нито армия, нито оръжия, ако в Украйна ще се пролива кръв, Кирил ще бъде отговорен за това (Liik и др. 2019).

Вселенската патриаршия започна процеса по създаване на автокефална украинска църква на 11 октомври 2018 г., когато обяви решението за вдигане на отлъчванията на „Киевската патриаршия” и Украинската автокефална православна църква. Фенер бързо изясни, че признава тайнствата, извършвани от свещениците на тези църкви, като валидни, но това не означава, че признава каноничността им. Църквата, която щеше да се създаде от обединението на двете в резултат на свикването на техните свещеници и миряни на събор, щеше да бъде призната за канонична църква. „Ситуацията в Украйна не можеше да се продължи както преди. Някоя държава не може да приеме, че нейната църква зависи от тази държава, с която се намира във война”, казва А.: „Първо искахме да излекуваме ситуацията, при която повече от половината украински православни бяха считани за разколници. Свикахме събор на всички митрополити в Киев от всички съществуващи православни църкви по това време в Украйна с цел да се съединят и да бъде създадена нова църква, на която щеше да се връчи томос за автокефалия”.

Съборът на съединението се проведе на 15 декември 2018 г. в дравната църква на „Св. София” в Киев; съборът бе председателстван от митрополита на Франция Емануил – представител на Вселенската патриаршия. В онзи ден „Киевската Патриаршия” и УАПЦ прекратиха действието си и се съединиха в Православна църква на Украйна. Към нея се присъединиха и двама митрополити от УПЦ към МП, въпреки че Онуфрий призова и заплаши своите иерарси да не участват в събора. Вселенската патриаршия даде да се разбере, че не желае нито Филарет, нито председателят на УАПЦ Макарий Малетич да кандидатстват за председателството на новата църква. И двамата са идентифицирани с едностранното обявяване на автокефалия на своите църкви и освен това и двамата вече са в напреднала възраст. По-специално Филарет е смятан за особено разделителна фигура. Той е казал публично, че рускоговорещите жители на Източна Украйна трябва да плащат с кръвта си за бунта (Seddon 2019). Освен това Филарет, както и почти всички иерарси на Московската патриаршия от това поколение, е разкрит като доносник на КГБ (Uzzell 1992)

Филарет приема решението на Вселенския престол и не се кандидатира. Той подкрепя Епифаний (Думенко), който е избран от събора за председател на новата църква. Така на 15 декември 2018 г. се роди Православната църква на Украйна с председател Епифаний. Новата църква не е създадена като патриаршия, тъй като исторически никога не е имало такава в Киев и също, за да се ограничи гневът на Москва. Епифаний поема ангажимент да приеме „в подходящ момент” григорианския („новия”) календар, следван от Вселенската патриаршия и повечето православни църкви. Томосът за автокефалия бе връчен на Епифаний в радостна церемония в Константинополската патриаршеска църква на 6 януари 2019 г., на празника Богоявление според новия календар и Бъдни вечер по стария. По този начин УПЦ стана петнадесетата автокефална църква в православната вселена.

### **Как ще се развие схизмата с Москва**

На 15 октомври 2018 г. Светият синод на Московската патриаршия реши да прекрати евхаристийното общение с Вселенската патриаршия. Константинопол тогава вече беше започнал процес, довел до създаването на Автокефална православна църква на Украйна, приемайки в общение „Киевската патриаршия” и УАПЦ.

Украинското православие потегли на път, откъдето връщане няма. Църквата на Гърция след месечно забавяне, което предизвика само ненужно напрежение, стана първата църква след Вселенския престол, която призна Автокефалната църква на Украйна през октомври 2019 г. През ноември на същата година Александрийската патриаршия също я призна. Поради това признание Московската патриаршия предприе репресивни мерки – безпрецедентно решение в църковната история, което показва не само гняв, а и липса на разум. Тя обяви, че прекъсва общението с гръцките митрополити, чиито митрополити подкрепят признанието на Православната църква на Украйна (т.е. огромното мнозинство на митрополитите), като същевременно поддържа общението с малкото число на митрополити, които са проявили сдържаност или са се противопоставили на

признанието. Опитът на РПЦ да „раздели” гръцката на митрополитско ниво предизвика иронични коментари в гръцката и международната преса. „Мисля, че това поведение на Кирил излага нашата църква”, казва свещеникът З. „Не мисля, че ще обезкуражи другите православни църкви да последват Атина по пътя към признаването на Украинската автокефална църква. Страхувам се, че ще имаме нови признания и поне в близкото бъдеще прекъсването на нашето общение с други църкви. Вярвам, че тази позиция не води доникъде, но в същото време знам, че онези свещеници, които имаме това мнение, сме малцинство в Руската църква”.

В разговор с Ховорун, той подчерта колко важно е, че разколът, който е засегнал особено гържавата и обществото в Украйна, е приключен. „Преди това един православен е имал два варианта – или да принадлежи към Московската патриаршия, или към една от двете схизматични групи. Ако би се присъединил към някоя от тях, той е вярвал, че излага на опасност самото спасение на душата си. След началото на войната изборът стана тежък за съвестта на мнозина, които, макар да не са искали да зависят духовно от Москва, искат също да принадлежат към канонична и призната църква. Заради това много напуснаха църквата на Московската патриаршия, докато някои временно решиха да се присъединят към Гръкокатолическата църква и други спряха въобще да се черкуват. Днес повечето са се присъединили към автокефалната църква на Украйна. Сега православните украинци имат два добри избора, т.е. между Московската патриаршия и Украинската православна църква, която не е зависима от руската гържава. Това е допринесло много за подобряването на условията на свобода на съвестта в страната”.

Ховорун и Clark, а също и митрополитът на Вселенската патриаршия А., и руският свещеник З. са съгласни: в Украйна ще бъде създадена система на „двойна юрисдикция” поне в средносрочен план, като тази в Естония и Молдова. Съвместното съществуване на двете юрисдикции ще продължи – нещо, което подхожда на демократично общество и дава свободно решение на всички хора”, казва Ховорун. „Епифаний поменава Кирил, опитва се да се примири, показва открито приятелско поведение. От друга страна, Московската патриаршия се намираща в трудно положение. Преди, когато независимите от Москва църкви бяха в схизма, основният аргумент за съществуването на Московската патриаршия в Украйна беше каноничността. Сега Московската патриаршия не може да се позове на нея и затова прибегва до софистиката – даже разпространява, че Вселенската патриаршия е изпаднала от православието, че Вартоломеи дори не вярва в Бога и че Църквата на Гърция е дяволска парасинагога<sup>3</sup>. Виждам, че Московската патриаршия има проблеми със способността за разбирателство. В крайна сметка Русия има интерес да продължи разделението в Украйна и църквата ѝ допринася в това. Колкото украинското общество е разделено, толкова е по-лесно да бъде контролирано.”

В Украйна обаче преобладава спокойствието: „Ние не сме имали много промени

<sup>3</sup> Понятието в църковния език означава „еретическо сборище”. Б.р.

В демографията на вярващите, тъй като не сме имали насилствени инциденти, за които Москва говори – казва Ховорун и добавя: – Около петстотин енории гласуваха да преминат от юрисдикцията на Москва към тази на автокефалната църква”. Clark описва църковната ситуация на Украйна като стабилна, а изтъква, че схизмата между Москва, от една страна, и Константинопол и църквата на Гърция, от друга, не се основава на богословски, а на еклисиологични причини. „Москва не обвинява Константинопол за ерес и за грешка във вярата, а за нарушение на каноничното право. Трябва също да се отбележи, че именно само Москва говори за схизма, но не и Константинопол – Вартоломеу все още поменава Кирил. Освен това да не забравяме и че православната история е белязана от граматични разводи, а също от великолепно помирения”, наемква той.

Може би трябва да изчакаме бъдещите наследници на Кирил и на Путин, за да се възстанови общението между Москва и Църквата майка в Константинопол. Следващото поколение може да намери изход от вечния и мъчителен въпрос за идентичността и „прегледелението” на Русия – едно решение, което не се връща към амбицията за възстановяването на Рус или на някаква друга империя. Неуспехът на бързото налагане на руските позиции в целия православен свят, заедно със същевременно провал да се наложи Pax Russica в Украйна, може да извади руснаците от изолацията им и да им помогне да преодолеят имперския си синдром. Във всеки случай сигурно е, че в Украйна наративите на „Руския свят” и „Третия Рим” преживяха твърдо приземяване.

Превод от гръцки: Йоанис Каминис

#### Библиография

Vociurkiw, Bohdan. «Ukrainization Movements within the Russian Orthodox Church, and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church.» *Harvard Ukrainian Studies* 3-4/1, 1979: 92-111.

Bugorkova, Olga, and Natasha Matyukhina. *Medieval Prince Vladimir Deepens Russia-Ukraine Split*. 28 юли 2015. <https://www.bbc.com/news/world-europe-33689641>.

Fer, Andriy. «Not the Ukrainian Church, but the Church of Christ in Ukraine: (Supra)national Memory of the Ukrainian Orthodox Church.» 2019. [https://nationalities.org/services/aop-file-manager/file/5cc5c39e3cd6de1700a7085e/ASN19-U7-Fert.pdf?fbclid=IwAR17z\\_EEX0lo3x7Wtl.1XB7U1GBzJmxmRNjbSZ5YkN\\_c1EFhLvPVylws1F-A](https://nationalities.org/services/aop-file-manager/file/5cc5c39e3cd6de1700a7085e/ASN19-U7-Fert.pdf?fbclid=IwAR17z_EEX0lo3x7Wtl.1XB7U1GBzJmxmRNjbSZ5YkN_c1EFhLvPVylws1F-A).

Grytsenko, Oksana. *After 100-Year Battle, Ukraine Wins Independent Church Finally in 2019*. 23 Август 2019. <https://www.kyivpost.com/ukraine-politics/after-100-year-battle-ukraine-wins-independent-church-finally-in-2019.html>.

Hovorun, Cyril. *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced*. Minneapolis : Fortress Press, 2018.

Kolesnikov, Andrei. *History Is the Future: Russia in Search of the Lost Empire*. 15 февруари 2018. <https://carnegie.ru/commentary/75544>.

Liik, Kadri, Momchil Metodiev, and Nicu Popescu. *Defender of the Faith? How Ukraine's Orthodox Split Threatens Russia*. 30 май 2019. <https://www.ecfr.eu/publications/>



- summary/defender\_of\_the\_faith\_how\_ukraines\_orthodox\_split\_threatens\_russia.
- Losiev, Ihor. *The Ukrainian Week*. 8 νοεμβρι 2012. <https://ukrainianweek.com/Society/64554>.
- Olszański, Tadeusz A. *The Ukrainian Orthodox Church's Stance on the Revolution and War*. 30 οκτωμβρι 2014. <https://www.osw.waw.pl/en/publikacje/osw-commentary/2014-10-30/ukrainian-orthodox-churchs-stance-revolution-and-war>.
- Petro, Nikolai. *Russia's Orthodox Soft Power*. 23 μαρτι 2015. [https://www.carnegiecouncil.org/publications/articles\\_papers\\_reports/727#ftn15](https://www.carnegiecouncil.org/publications/articles_papers_reports/727#ftn15).
- Plokhyy, Serhii. *Lost Kingdom: A History of Russian Nationalism from Ivan the Great to Vladimir Putin*. New York: Basic Books, 2017.
- Seddon, Max. «Putin and the Patriarchs.» *Financial Times*, Αβγυσι 2019.
- Ukraine, Chronicle of Terror: Religious Persecution by Pro-Russian Militants in East. *Institute for Religious Freedom*. 19 αβγυσι 2014. [https://old.irs.in.ua/eng/index.php?option=com\\_content&view=article&id=421:1&catid=34:ua&Itemid=61](https://old.irs.in.ua/eng/index.php?option=com_content&view=article&id=421:1&catid=34:ua&Itemid=61).
- Uzzell, Lawrence A. *THE KGB's Agents in Cassocks*. 28 ανρι 1992. <https://www.csmonitor.com/1992/0428/28191.html>.
- Zhukovsky, Arkadii. *Ukrainian Autocephalous Orthodox*. 1993.
- Ζιώζιου, Μαρίνα. Ο μητροπολίτης Ναυπάκτου Ιερόθεος για το Ουκρανικό. 2019α. [https://www.ethnos.gr/ekklisia/ekklisia-tis-elladas/59122\\_mitropolitism-naypaktoy-ierotheos-yparhei-lysi-gia-oykraniko](https://www.ethnos.gr/ekklisia/ekklisia-tis-elladas/59122_mitropolitism-naypaktoy-ierotheos-yparhei-lysi-gia-oykraniko).
- Λουδάρος, Ανδρέας. Κίεβο: Ο „Δούρειος Ίππος“ της Μόσχας για την Κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης. 4 οκτωμβρι 2019. [4%CE%B7%CF%82-%CE%BC%CF%8C%CF%83%CF%87%CE%B1%CF%82-%CE%B3%CE%B9/](https://www.ethnos.gr/ekklisia/ekklisia-tis-elladas/59122_mitropolitism-naypaktoy-ierotheos-yparhei-lysi-gia-oykraniko).
- Μασσαβέτας, Αλέξανδρος. *Στις άγνωστες γειτονιές του Κερατίου*. Αθήνα: Πατάκης, 2017.
- Τσιμπλάκη, Κάτια. Πανορθόδοξη Σύνοδος: Πώς θα βρεθούν μαζί μετά από 1.000 χρόνια όλοι οι ορθόδοξοι. 28 μαϊ 2016. <https://www.cnn.gr/focus/story/33735/panorthodoxi-synodos-pos-tha-vrethoyn-mazi-meta-apo-1000-xronia-oloi-oi-orthodoxoi>.
- Бутусов, Юрий. *Первыи бои АТО 13 апреля 14-го боевика Московского патриархата в отряде ФСБ Гиркина открывают огонь*. 17 юли 2016. [https://sensor.net.ua/resonance/397750/pervyyi\\_boyi\\_ato\\_13\\_aprelya\\_14go\\_boeviki\\_moskovskogo\\_patriarhata\\_v\\_otryade\\_fsb\\_girkina\\_otkryvayut\\_ogon](https://sensor.net.ua/resonance/397750/pervyyi_boyi_ato_13_aprelya_14go_boeviki_moskovskogo_patriarhata_v_otryade_fsb_girkina_otkryvayut_ogon).
- Кириллов, Дмитрий. „Невежество, безграмотность, глупость“ как зачищают религиозный Донбасс. 24 юли 2019. <https://ru.krymr.com/a/29388246.html>.
- Макаркин, Алексей. *Что будет с РПЦ и ее прихожанами. Пять вопросов о церковном кризисе*. 16 οκτωμβρι 2018. <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2018/10/16/783837-chto-budet-rpts-ee-prihozhanami-pyat-voprosov-tserkovnom>.
- Савватеев, Евгений, и Богдан Кинашук. *Вера во время войны. Как конфликт на Донбассе изменил протестантскую церковь*. 6 νοεμβρι 2017. [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/37970-vera-vo-vremya-voyny-kak](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/37970-vera-vo-vremya-voyny-kak).

Проф. г.ф.н. Георги Каприв (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, където и преподава. Специализирал е в Кьолн и Париж. Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.) и на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 и 2013 г. Гост-лектор в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Лозана, Милано, Мюнстер, Скопие, Хамбург, Хановер, Цюрих. Автор на 26 книги, между които: *Lateinische Rivalen in Konstantinopel* (Peeters, Leuven 2018); *Механика срещу символика* (Изток-Запад, София 2017); *Византийски етюди* (Комунитас, София 2014); *Византийска философия* (Изток-Запад, София 2011); *Максим Исповедник* (Изток-Запад, София 2010); *Philosophie in Byzanz* (Königshausen & Neumann, Würzburg 2005); *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury* (Brill, Leiden 1998). Главен редактор на *Philosophia – e-journal for philosophy & culture*. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски. Съставител на частта „Философията във византийската Империя“ в тома *Byzanz. Judentum* (= Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, Die Philosophie des Mittelalters, Bd. 1), eds. A. Brungs, G. Kapriev, V. Mudroch, Basel 2019, с. 1-300.

## Георги Каприв

# ЛЮБОЗНАНИЕ СРЕЩУ ЛЮБОПИТСТВО – ВИЗАНТИЙСКИЯТ ХОД

В своето писмо-покана за 42-рата кьолнска конференция на медиевистите Андреас Шпеер насочи вниманието към тезата на Ханс Блуменберг, че теоретичното любопитство било белегът, чрез който Новото време потвърждава себе си като самостоятелна епоха в сравнение с Античността и Средновековието. Теоретичното любопитство трябва да е иновативният израз на човешкото самоутвърждаване лице в лице със средновековния богословски абсолютизъм, ключовото понятие на саморазбирането на новото време и решаващата основа за раждането на модерното разбиране за наука. През Средновековието легитимен предмет на теоретично любопитство било само богопознанието, при което изследването на природата извън човека следва да бъде нелегитимно любопитство.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt am Main 1996 [първо издание 1966], 263-350.

През 2013 г. Уилям Хоие определя тези твърдения като „произволен предразсъдък на новото време” и изтъква средновековното снемане на теоретичната *curiositas* в *studiositas*. Обръща се внимание, че скепсисът спрямо любопитството в никакън случай не е специфично християнски, а съпровожда историята на понятието от самото ѝ начало.<sup>2</sup> Дори Августин, който се гържи отговорен за „вкарването на любопитството в каталога на пороците”, познава една *pia curiositas*. Тъкмо тоу формулира обаче, показва Хоие, разликата между *curiositas* и *studiositas*<sup>3</sup>. Това различаване е меродавно за средновековната култура, но далеч не само за нея.<sup>4</sup>

Както Blumenberg, така и Хоие цитират формулираното около 1850 г. от Александър фон Хумболт различие между любопитство (*Neugier*) и любознание (*Wissbegier*), между повърхностно и по-гълбоко знание. То кореспондира с основната теза на Артур Шопенхауер в неговия фрагмент „За интересното”, публикуван едва през 1896 г.<sup>5</sup> Шопенхауер различава между красивото (*das Schöne*), което „направлява към [чистото] познаване на идеите”, и интересното (*das Interessante*), което се обръща към волята и разчита да въввлече собствената личност на реципиента. Обособяването на интересното се оценява негативно и му се придава положителна роля само тогава, когато чрез намесата си предизвиква съпричастието, „което ни натрапва даденостите като такива”. Такива примери предоставя и философската литература на ХХ в.<sup>6</sup>

Сблъсквайки се с подобни нововременни свидетелства и търсейки връзка между познание и воля в силовото поле на любопитството, Blumenberg въвежда<sup>7</sup> в една публикация от 1970 г.<sup>8</sup> триагата „наивно любопитство – самосъзнато любопитство – рефлектирано любопитство”. Тоу се стреми да равнопостави любопитство и любознание в сферата на теоретичното, чрез което всъщност обезцветява тезата си. Очевидните за византийска култура съдържания в тази тематична област поставят схемата му под въпрос.

## 1. Любопитство/περίεργεια и любознание/φιλομάθεια

Още етимологията на гръцката гума περίεργεια загава недвусмислено негативна конотация. Περι τὸ ἔργον означава „около делото”. Подобно щъкане и съответната му неефективност не се толерират още от Античността нито

<sup>2</sup> Още Цицерон, който, изглежда, първи е въвел думата *curiositas*, подчертава Хоие, описва любопитството като „прекомерно неотстъпно самообвързване с тъмни и излишни неща”.

<sup>3</sup> „Sed scis etiam curiosum non nos solere appellare sine convicio, studiosum vero etiam cum laude” – *De utilitate credendi ad Honoratum*, 9, 21, in: *PL* 42, 80.

<sup>4</sup> W. J. Hoye, *Die Wirklichkeit der Wahrheit: Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten*, Wiesbaden 2013, 123-134.

<sup>5</sup> *Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß – Vorlesungen und Abhandlungen*, Hamburg 2018, 90-97. Бълг. превод: А. Шопенхауер, За интересното, прев. Г. Каприев, в: П. Пламенов, *Обещанията на интересното*, София 2019, 371-378.

<sup>6</sup> Вж. особено рязко в М. Хайдегер, *Битие и време*, прев. Ц. Бояджиев, София 2020, 164-167. Срвн. А. Дончева, *Азът и Другият в западноевропейската култура на ХХ в.*, София 2014, 127.

<sup>7</sup> Чрез разработване на формулираното от Лудвиг Фойербах понятие „нагон към знание” (с акцент върху волята за знание) и заемане на едно понятие от Юрген Мителщрас.

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Neugierde und Wissenstrieb. Supplemente zu ‚Curiositas‘*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 14 (1970), 7-40.

В сферата на практическото, нито на теоретическото.<sup>9</sup> Аристотел определя *περίεργον* като излишно знание, чието изолиране прави по-ясно схващането на предмета, който следва да бъде определен.<sup>10</sup> В *Μεταφυσικα* *περίεργον* обозначава напразното познавателно усилие.<sup>11</sup> Думата се ползва в *Πρῶτα ἀναλυτικά* отново в смисъла на излишно знание, противопоставено на необходимото знание.<sup>12</sup> Този вид познание и знание е всъщност в конфронтация с *θαυμάζειν* като начало на философията<sup>13</sup> и няма нищо общо нито с *ἐπιστήμη*<sup>14</sup>, нито с *εἰδέναι*, към което всички хора се стремят по природа.<sup>15</sup> В един по-общ смисъл Теофраст описва *περιέργια* като липса на мяра в слово и действие.<sup>16</sup>

Така формираните позиции намират продължение в текстовете на християнските гръкоезични автори. Монасите аскети неотклонно клеумят любопитството. През VII в. Йоан Лествичник се изказва еднозначно: *Εὐθύτης ἔστιν ἀπερίεργος ἔννοια* – правдивостта (правилността, *rectitudo*) е нелюбопитно мислене.<sup>17</sup> Той разпорежда кратко и ясно: „Упражнявай нелюбопитно състояние (*ἀπερίεργος κατάστασις*). Нищо не може да вреди на усихията повече от любопитството“<sup>18</sup>. Това гледище остава непроменено в хода на вековете. Така например при Григорий Синаит през XIV в. *περιέργεια* намира място в списъка на страстите, присъщи на разумната част на душата.<sup>19</sup> Те се числят към противоприродното зло (*τὰ παρὰ φύσιν κακά*).<sup>20</sup> Заедно с това Григорий настоява, че нощта на страстите е мракът на незнанието (*ἀγνοία*), в който господства екзархът на мрака.<sup>21</sup> Оказващият съпротива срещу мрака, истинният философ (*φιλόσοφος ἀληθινός*), е този, който чрез взирание в биващото разбира причината на биващото или, изхождайки от причината, добива познание за биващото според единството, стоящо над интелекта.<sup>22</sup> Докато божественият философ е онзи, който чрез практика и теория непосредствено единява себе си с Бога, филологът, също наричан философ, е този, който обича и изследва мъдростта в божественото творение.<sup>23</sup>

<sup>9</sup> Още Хераклит от Ефес критикува остро *πολυμάθεια* (DK 22, B 40), водеща към собствена мъдрост, многознайство и измама (*κακοτεχνία*) (DK 22, B 129). Пак той подчертава обаче, че стремящите се към мъдрост мъже трябва да изследват твърде много неща (DK 22, B 35).

<sup>10</sup> *Top.*, VI, 3, 140b1-2. Думата е използвана в този смисъл на много места в *Τοπικα*: VI, 1, 139b16-17; VI, 3, 140a36; VI, 3, 140b9; VI, 3, 141a12; VI, 14, 151b20-24.

<sup>11</sup> *Met.*, VII, 11, 1036b23; VII, 12, 1038a21.

<sup>12</sup> *Anal. Pr. I*, 32, 47a18-19. Вж. и други примери в: M. Leigh, *From Polypragmon to Curiosus: Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, Oxford 2013, 10.

<sup>13</sup> *Met. I*, 2, 982b8-15. Cf. Platon, *Theait.* 155d: „Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη“.

<sup>14</sup> Тя не е насочена към някаква произволна истина (философията е тъкмо *ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας* – *Met. II*, 1, 20), а към съвършеното познание на висшата истина – Cf. Hoye, *Die Wirklichkeit der Wahrheit* (като бел. 4), 133.

<sup>15</sup> *Met. I*, 1, 980a21.

<sup>16</sup> *Προσποίησις τις λόγων καὶ πράξεων* – Theophrastus, *Charaktērs*, Cambridge, Mass. 1967, 90.

<sup>17</sup> *Scala paradisi*, 24, in: PG 88, 981B.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 27, PG 88, 1116D.

<sup>19</sup> *Capita valde utilia per acrostichidem disposita*, 79, in: PG 150, 1261A.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1261B.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 73, 1260B.

<sup>22</sup> Разбира се, Григорий подчертава при това неотменната роля на непосредствената вяра в този процес, която спомага философът не само да изучава божествените дадености, но и да ги има в опита си (*οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα*) – *Ibid.*, 127, 1289D.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 1292B.

Василий Велики, великият образец за по-късните аскетически автори, противопоставя на душевните добродетели (напр. постоянство, смелост, дисциплина) на първо място любопитството и злостта (περίεργον καὶ κακότητες).<sup>24</sup> Укоримо е дори общуването с любопитни хора.<sup>25</sup> Докато се противопоставя решително срещу полумάθεια, Василий възхвалява φιλαλήθεια<sup>26</sup>, *amor et studium veritatis*<sup>27</sup>, любовта към истината. Φιλαλήθεια и φιλομάθεια са за него две почти синонимни добродетели.<sup>28</sup> Любознаителната гуша (*φιλομαθής ψυχή*), учи Василий, търси истината като лекарство срещу незнанието (ἀγνοία).<sup>29</sup> Макар истината да е трудна за създаване, тя трябва да бъде издирвана навсякъде. Също както напредването в изкуствата и в благочестието става крачка по крачка, и напредващите към знанието хора не бива да пренебрегват нищо. Уподобяването с Бог според силите на човешката природа не е възможно без знанието, както знанието не е възможно без учение.<sup>30</sup>

Тази линия се прокарва и от Фотиий. Той подчертава още по-масивно пламенния копнеж (διὰτύρος πόθος)<sup>31</sup> при стремежа към знание, при което сочи значимостта на личния ангажимент. Собственото възприемане (ἀνάληψις), личното приемане на интелектуалното предизвикателство е задължително.<sup>32</sup> Научното изследване изисква мобилизация на собствения ум и собственото разбиране (σύνεσις)<sup>33</sup>, както и на лично квалифицираната воля, γνώμη, призована тъкмо от теоретичните въпроси и проблеми.<sup>34</sup>

Образцово описание на условията за възможност и еднна програма на мотивацията и процедурането на любознанието предлага Михаил Псел чрез своята *De omnifaria doctrina*. Твърди се, че там неговата собствена философия не е представена като еднно цяло.<sup>35</sup> Тук като начало се твърди, че схващането му за знание със съответните му основания и цели е систематично представено тъкмо в това съчинение.

## 2. Михаил Псел и неговата мотивация за любознание

Джон Дъфи насочва вниманието към една принципна позиция на Псел. В края на съчинението си *Περὶ παραδόξων ἀκουσμάτων* той заявява съвсем ясно: Събирам

<sup>24</sup> Constitutiones monasticae, 8, PG 31, 1368C.

<sup>25</sup> Ibid., 6.1, 1361A.

<sup>26</sup> Ibid., 4, 1348B.

<sup>27</sup> Както превеждат думата в древността – cf. Ioannes Frellonius (ed.), *Lexicon Graeco-Latinum: quàm plurimis locis emendatum, & numerosa verborum accessione cùm ex optimis quibusque authoribus, tum è Budaei commentariis postremò editis locupletatum*, Lugdunum 1550, 1460.

<sup>28</sup> Още в първото изречение на *Liber de spiritu sancto* той хвали φιλομάθεια и φιλοπονία, присъщи на неговия адресат Амфилохий Иконийски – *Liber de spiritu sancto*, 1.1, PG 32, 68A. Бълг. превод: Василий Велики, *За Светия Дух*, прев. В. Атанасов, София, 2002.

<sup>29</sup> Ibid., 68B-69A.

<sup>30</sup> Ibid., 1.2, 69BC.

<sup>31</sup> Myrobiblion, praef., PG 103, 44A.

<sup>32</sup> Ibid., 44C.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Amphilochia, praef., PG 101, 45A.

<sup>35</sup> D. Walter, Michael Psellos: *Christliche Philosophie in Byzanz*, Berlin – Boston, 2018, 184.

това множество знания не от любопитство (οὐ περιεργασίας ἔνεκα), а от любознание (ἀλλὰ φιλομαθείας). По природа имам ненаситен копнеж към теми от всякакъв вид и не искам да пропусна, а да зная какво има под земята. При моите изследвания не приемах едно и не отхвърлях друго, както правят повечето хора, но полагах усилия да схващам методите дори на съмнителни или погозрителни видове знание, за да мога да опровергавам практикуващите ги.<sup>36</sup> За да оправдае своето събиращество на знание, Псел конфронтира φιλομαθεία директно с περιεργασία. Любознанието се препоръчва като достойна за похвала и даже необходима активност, прицелена към познаването на света и всичко, криещо се в него, независимо дали е добро, зло или тайнствено. Придобитото специализирано знание не бива да бъде скривано.<sup>37</sup>

Псел подчертава, че умът е в състояние да схваща истината чрез разума и откровението. Той се опитва да съчетае църковното учение и християнските мислителни с грехната философска традиция. Твърди, че логическото насочване към истината не може да води до конфликт с християнското учение. Напротив, той сочи, че умозаклучаването е важна част от човешката природа (ἀνθρωπικώτερον). То опира до границите си едва при необосноваемостта на Божията същност и нашата ограничена интелектуална сила. Псел многократно подчертава, че дискурсивното философско мислене, логическите силогизми и доказателства са онова, което определя човека по същество и го подпомага в стремежа му да разбира истината и най-вече природата.<sup>38</sup>

Теологията, схващана като спекулативна теология в смисъла на формулираното от Фотиий понятие<sup>39</sup>, е според Псел по принцип част от философията, защото и философията, и спекулативната теология се занимават с анализи.<sup>40</sup> Философски аргументационни ходове постоянно преминават през богословските теми в неговите съчинения. Той се опитва да обосновава всички теми и дори Троицата рационално, без да гради само върху авторитета. Неговата аргументация и представяне на богословски проблеми е рационална, а езикът му никак не е беязан от мистика. Псел разбира теорията като занимание както с творението, така също и с Бог, и съчленява различни компетенции под означението θεωρία, която понякога отъждествява с διάνοια. Той полага усилия да интегрира в своята програма знанието относно творението и не намира за приемлива редукцията, гледаща като маловажно всичко освен Бог.<sup>41</sup>

От тази перспектива Псел акцентира ролята на сътворената природа, функционираща по нейни иманентни закони. За чудесата оставя съвсем ограничено прос-

<sup>36</sup> *Michaelis Pselli Philosophica Minora*, vol. I, ed. J. M. Duffy, Stuttgart – Leipzig, 1992, 113,100-106.

<sup>37</sup> Cf. J. Duffy, *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos*, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford 2002, 148-149.

<sup>38</sup> K. Ierodiakonou, *Psellos' Paraphrasis on Aristotle's De interpretatione*, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. K. Ierodiakonou, Oxford, 2002, 157-182; K. Ierodiakonou, Michael Psellos, in: *Byzanz. Judentum (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters, Bd. 1)*, eds. A. Brungs, G. Kapriev, V. Mudroch, Basel 2019, 63.

<sup>39</sup> Cf. Photios, *Amphilochiae* 27 et 182, in: MPG 101, 200B, 896C et 897D.

<sup>40</sup> F. Lauritzen, *Psello discepolo di Stetato*, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 2 (2008), 715.

<sup>41</sup> D. Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 15 и. 141-143.

транство. Природните закони, макар и подчинени на Божието провидение, имат относителна автономия.<sup>42</sup> Псел масивно се интересува от чисто „природонаучни“ въпроси. Аристотеловата *Физика* е за него не просто преддверие към метафизиката, а теоретична предпоставка за самостоятелното занимание с предметите на другите „физични“ съчинения на Аристотел. При това е убеден, че Аристотеловата натурфилософия е принципно съвместима с християнското откровение. Връзката се осъществява посредством Пселовото схващане за природа. Според него φύσις е „посредническо нещо“ между Бог и свят. Φύσις не е самостоятелен принцип, а инструмент на Божието всемогъщество: една сила, внедрена в нещата от Бог.<sup>43</sup>

Целта на неговата дейност е, обяснява той, постигане на най-истинно разбиране за битието, на знание за творението и за доброто и благо. Теорията за творението не бива да е с инструментален характер. От друга страна, няма противоречие между заниманието с творението и с Бог. Пълнотата на знание за творението позволява приближаване към Бога, защото допуска предущане на неговото съвършенство. Според Псел съществува съвършен статус на земното съвършенство, който е налице тогава, когато има тъждество между човек и λόγος<sup>44</sup>.

С основание се твърди, че за Псел философията галеч не бива да се схваща само като προπαίδεια. Той практикува философията във формата на теоретична система, подлежаща на обосноваване; текстовете му проявяват философски-системна последователност. Може да бъде реконструирана стабилна теоретична платформа, стояща във фона на неговите съчинения.<sup>45</sup> Тази констатация засяга *De omnifaria doctrina* във висока степен.

### **3. Διδασκαλία παντοδαπή/De omnifaria doctrina**

По съдържанието си произведението е сбирка от синтезирани отговори и тълкувания на различни въпроси и апории, както гласи заглавието на множество ръкописни копия на третата редакция. Същото заглавие заявява, че текстът е изготвен за императорския господин Михаил Дука.<sup>46</sup> Псел е бил домашен учител на тогава 14-годишния бъдещ император Михаил VII, към който се обръща на няколко места в изложението. *De omnifaria doctrina* осъществява синтез на различни по съдържание знания: от най-високите богословски теми и понятия до профанни познавателни предмети.<sup>47</sup>

Многообразието на темите и сбитото им представяне подвежда към определянето на съчинението като „кратка енциклопедия“<sup>48</sup> или „книга с енциклопедичен

<sup>42</sup> S. P. Panagopoulos, The Philosophical Contribution of a Homo Byzantinus: The *De omnifaria doctrina* of Michael Psellus (1017/1018-1078 AD), in: *De Medio Aevo*, vol. 5, 1 (2014), 171.

<sup>43</sup> L. Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens 2002, 342 and 396.

<sup>44</sup> Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 145-147 и 187-188.

<sup>45</sup> Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 22; Panagopoulos, *The Philosophical Contribution* (като бел. 41), 173.

<sup>46</sup> L. G. Westerink, Praefatio, in: *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction*, Utrecht 1948, 6.

<sup>47</sup> Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 19 и 141; Panagopoulos, *The Philosophical Contribution* (като бел. 41), 174.

<sup>48</sup> K. Ierodiakonou, *Michael Psellos* (като бел. 37), 61.

характер”<sup>49</sup>. Това квалифициране е заблуждаващо. Твърдението, че става дума за „един очерк или наръчник за най-важните физични, биологически, метафизични и богословски въпроси, които всеки култивиран човек трябва да познава”<sup>50</sup>, е неугържимо не само в последната си част. Следва да се забележи, че това изложение се характеризира със „системна организация”, придаваща „на всяка част нейната значимост относно цялото”<sup>51</sup>, и то не само с оглед на философията. Псел ползва привидно<sup>52</sup> частно-дигактичната форма на текста, за да представи с широк замах една строго очертана система на знанието със съответната субординация и иманентни връзки. В тази рамка той формулира и условията за възможност, основанията и трансценденталната мотивация на любознанието, което има и трябва да има за предмет всички измерения на биващото.

### 3.1. Системното място на вярата и верските съдържания

Първата глава се казва Περὶ πίστεως. В нея обаче не се обсъжда самата вяра. Псел описва – според тълкувания в смисъла на Източната църква *Символ на вярата* – Божествеността (като едно начало, една форма, природа, същност и сила), божествените Лица и вътрешнотринитарните отношения.<sup>53</sup> В трудовете на Псел многократно се заявява убедеността, че Бог не може да бъде схващан сам по себе си. Тъкмо в този хоризонт вярата заема при Псел фундаментална роля относно всяка теоретическа активност. Като свързващо звено между божествените блага и разума, той е базовата човешка компетенция за съгласие с истинните блага, задаваща насоката за всичко следващо. Разумът, който може да греша, трябва да е винаги свързан с вярата, за да има шанс да вижда правилното.<sup>54</sup>

С това Псел се проявява еднозначно като християнски философ в смисъла на гръкоезичната християнска традиция.<sup>55</sup> Тъкмо Максим Изповедник определя (в аналогия с броя на Евангелията и основните добродетели) конституцията на човешкото познание чрез четири основни елемента (στοιχεῖα), действащи в несляното единство и неразделно различие, а именно вярата, практическата философия, естествената философия и теологичната философия.<sup>56</sup> Псел решително вписва себе си в така очертаната линия.

В непосредствено следващите глави Псел разяснява основни понятия, засягащи тринитарното учение и христологията, а заедно с това антропологията и он-

<sup>49</sup> Panagopoulos, *The Philosophical Contribution* (като бел. 41), 174.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Sic ibid., 176.

<sup>52</sup> Съхранени са 150 копия на текста – cf. I. P. Martín, D. Manolova, *Science Teaching and Learning Methods in Byzantium*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden 2020, 92.

<sup>53</sup> Michael Psellus, *De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction*, ed. L. G. Westerink, Utrecht 1948 (= Westerink), 17,1-12.

<sup>54</sup> Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 167-169 und 186-187.

<sup>55</sup> Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, VI, 8, 67, 1; Gregorius Nyssenus, *De vita Georgii Thaumaturgi*, in: PG 46, 905C; Maximus Confessor, *Mystagogia*, 5, in: PG 91673B.

<sup>56</sup> Ambigua, 21, in: PG 91, 1245D-1248A.



тологията.<sup>57</sup> Тълкуват се още божественото провидение и творението. Заглавието на глава 15 гласи: „Кой е Бог” (Τίς ὁ θεός). Бог не се числи към видимото, но не е и безтелесна „платонова” идея. Не е природата на всичко космично и над-космично. Не е нито сетивно доловим, нито постижим чрез ума-νοῦς. Той е някаква група, непоглежаша на изследване и непостижима природа, изцяло недостъпна за мисленето, времето и (контингентната) природа. Бог може да бъде контурно досегнат само чрез ума, и то не по своята същност, а в своята вечност, благодат, всесилна безкрайност, както и чрез делата на неговата справедливост, икономийните му действия, неговия съг.<sup>58</sup> Следващата глава отговаря дали и как Божественото (τὸ θεῖον) е безкрайно (ἄπειρον).<sup>59</sup>

### 3.2. Как може да се узнае мисълта на Бога?

С глава 17, чрез въпроса „Как Бог познава (οἶδε) променливите неща (τὰ μεταβαλλόμενα πράγματα)” Псел прави системна крачка по посока на нашата проблематика. Очакваният отговор гласи, че Бог, който, за разлика от тварите, е неделим, неизменен и т.н., познава времевите неща извечно, възможните (τὰ ἐνδεχόμενα) необходимо, телесните – безтелесно.<sup>60</sup> В глава 19 Псел задава решавания за нашия контекст въпрос.

Формулираният чрез заглавието ключов въпрос гласи: Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεοῦ ἄνθρωποι – Как човеците са узнавали мислите на Бога? Отговорът посочва три източника: реда в биващите, исономията на природите, разпространящото се над всичко провидение (ἀπὸ τῆς τῶν ὄντων τάξεως, ἀπὸ τῆς ἰσονομίας τῶν φύσεων, ἀπὸ τῆς εἰς τὰ πάντα διοικούσας προνοίας). Основанието за това схващане е, че във всичко, в случайното и ставащото по силата на τύχη, в целия строеж на космоса, в движението и в покоя, е налице един логос. Нищо не е ἄλογον. От управленческото направляване на вселената се познава божествената креативност и провиденциалност във всичко.<sup>61</sup>

След кратка интермедия<sup>62</sup>, завършваща с наблюдението, че εἶδος-ът на човека наистина има началото си в ἄπειρον-а, но встъпва в наличие при осъществяването на времето-каκρός<sup>63</sup>, с което въвежда измерението „време”, основоположно за човечеството и начинът му да познава, Псел започва пространно тълкуване (глави 21-29) на ума-νοῦς.

<sup>57</sup> De omnifaria doctrina, 2-14, Westerink, 16-23. Изложението започва с ключовите понятия φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, за да продължи с понятия като ἐνυπόστατον, ὁμοούσια, ἔνωσις und διαφορά, τρόπος τῆς ἀντιδόσεως.

<sup>58</sup> Westerink, 23,1-24,11.

<sup>59</sup> Westerink, 24: Цялото биващо битие (πᾶν τὸ ὄντως ὄν) е безкрайно не по своето количество (πλήθος), нито по големината си (μέγεθος), а само по своята сила (δύναμις). Бог обаче не е количество, а една същинска Единица (κυρίως ἓν). Той няма големина и е безтелесен. Неговата ἐνέργεια не се ограничава от никакъв предел, а всичките му енергии и сили са безкрайни и неизчерпаеми. Освен това той е безкраен по своето начало и своята цел. Той не е положен от начало, не е ограничен (ἀτελεύτητον) и е универсумът на еоните (ζύμπαν αἰώνιον).

<sup>60</sup> Westerink, 24-25.

<sup>61</sup> Westerink, 25.

<sup>62</sup> В която се обяснява, че количеството на ангелите е по-голямо от това на човеците.

<sup>63</sup> Cap. 20, Westerink, 26.

### 3.3. Умът

Всеки νοῦς има извечни (αἰώνια) същност, сила и активност-ἐνέργεια. Умът разбира (νοεῖ) всичко наведнъж: не миналото като минало, бъдещото като бъдещо, а всичко като настояще. Той не се движи, не събира парче по парче, не гради силогизми. Умът не полага, както прави гушата, предпоставки, за да тегли изводи, а познава всичко ведно. Защото е неподвижен, не стои пог мярата на времето нито по своята същност, нито по силата и активността си.<sup>64</sup> Умът не е тяло (σῶμα), защото разбира (νοεῖ) сам себе си и рефлектира (ἐπιστρέφει) върху самия себе си, докато никое тяло не разбира самото себе си. Умът е същност, нямаща части, защото няма нито големина, нито тяло. Той е неподвижен и извечен (αἰώνιος): неговото разбиране (νόησις) не се дели на части (οὐ μερίζεται), а е непрекъснато, както и самата същност.<sup>65</sup>

Първият, надкосмичен, неприсястващ се и гемциургичен νοῦς прави всичко да субсистира: τοῦ ἐ πάντων ὑποστάτης. Той полага основата на свойственото и неизменното, както и на променливото и времевото във всяко биващо. Той твори всичко наведнъж в един миг (ἐν μιᾷ ῥοπῇ σύμπαντα). Нещата произтичат според своя ред и своеобразност.<sup>66</sup>

### 3.4. Душата, знанието и неговите вигове

Никоя гуша не може да бъде причастна на първия, надкосмичния ум. Душата обаче е в състояние да има причастност към вътрешнокосмичния ум (ἐγκόσμιος νοῦς)<sup>67</sup>. Всеки ум познава сам себе си, или стоящото над него, или стоящото под, съответно след него (τὸ μεθ' ἑαυτόν). Стоящото над него познава обаче, доколкото познава самия себе си.<sup>68</sup> Стоящият след неприсястващия се причастяващ се ум (ὁ μεθεκτός νοῦς) притежава иманентно ноетично както първия ум, така и разбирането (εἶδησις) на всичко. Нприсястващият се интелект все пак дава на стоящите под него νόες едно отражение (ἔμφρασις) на собственото му съществуване. Опирайки се на него, те познават ноетично в съответствие със своята собствена природа както интелегибилните, така и сенсibilните неща според техните причини.<sup>69</sup>

С това Псел стига до решаващата точка: истинното знание е знание за началата. То е знание за основанията на всяка гагеност, независимо дали се числи към сферата на νοητά или на αἰσθητά.<sup>70</sup> По-нататък Псел продължава с разясняването на условията за възможност на това знание.

<sup>64</sup> Cap. 23, Westerink, 27.

<sup>65</sup> Cap. 24, Westerink, 27,1-8.

<sup>66</sup> Едни по сила на ноетична свойственост, други по сила на душевно опосредяване, трети по сила на физическо движение – Ibid., Westerink, 27,9-14.

<sup>67</sup> Cap. 21, Westerink, 26.

<sup>68</sup> Cap. 22, Westerink, 26-27.

<sup>69</sup> Cap. 25, Westerink, 28.

<sup>70</sup> Cf. Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 143-144.

Всички ноетични видове (πάντα τὰ νοερά εἶδη), тоест гуши, умове, ангели, архангели, сили и подобните на тях, са както взаимно едни в групи, така и съществуващи сами по себе си. Тяхното наличие едни в групи не води до смесване и тяхното битие сами по себе си не води до разделение. Тези асоматични ноетични видове са, както са наличните в една гуша θεωρήματα, взаимно единени един в груп, при което са не по-малко отделни и различни.<sup>71</sup> Всеки ум е изпълнен с божествените εἶδη.<sup>72</sup> Висшият ум съдържа обаче изцяло висшите видове. По-нисшите умове ги съдържат само частично. По-висшите умове се ползват от повече божествени сили, а по-нисшите, защото формират множество, притежават по-маломерни сили. Това, което е повече по количество, има недостиг на сила.<sup>73</sup>

На това място Псел прокарва едно различие. Той заявява, че има два вида причастяващ се ум. Единият е божествен, като свързан с Бога, другият е просто ноетичен (νοερός μόνον). Умът, причастен към Бога, дава на гушата да е причастна към Божественото. Просто ноетичният ум не придава Божественото на гушата. Той задава ноетичното, което чрез преображение може да стане не-умност (ἀνοία), макар да е извечно по своята същност и по ноетичната си ἐνέργεια<sup>74</sup>. С това Псел представя един от критериите, чрез които се прокарва разлика между теоцентричната и антропоцентричната мисловни насоки във византийската философска култура. Куриозното от днешна гледна точка се състои в това, че Псел се застъпва за една характеристика, уж резервирана за първата линия, докато изследванията го карат да бъде емблема на втората. Границите между двете насоки съвсем не са толкова твърди, както си го представят някои.

Благодарение на причастността си към ума, гушата също е ноетична, продължава Псел. Той обаче е νοερός по същността си, а тя е такава само поради причастността си (κατὰ μέθεξιν) към него. Душата разбира, защото в нея действа умът. Докато обаче той има εἶδοςите първично, гушата ги има вторично. Νόησις в ума е различна от νόησις в гушата. Всяка гуша е или божествена, или прехожда от νοῦς към ἀνοία, или осцилира между тях.<sup>75</sup> Душата е безтелесна същност, която, сама по себе си неделима (ἀμερίστον), бива все пак разделена (χωριστή) чрез тялото.<sup>76</sup> Същността на гушата е извечна, нейната активност-ἐνέργεια е обаче според времето (κατὰ χρόνον)<sup>77</sup>.

Троичен е πάθος-ът на гушата. Първа и най-висша е νόησις, на последно място е мнението-δόξα, благодарение на което познаваме сетивно възприемае-

<sup>71</sup> De omnifaria doctrina, 26, in: Westerink, 28.

<sup>72</sup> Като тези на благодатта, блаженството, справедливостта, тъждеството, подобие и сходните с тях.

<sup>73</sup> Cap. 27, Westerink, 28,11-29.

<sup>74</sup> Cap. 28, Westerink, 28,4-9.

<sup>75</sup> Cap. 28-30, Westerink, 29-30.

<sup>76</sup> Тялото, което е неделимо, ἀχώριστος, от душата, все пак се ползва от нея като ὄργανον – Cap. 35, Westerink, 31,1.

<sup>77</sup> Cap.52, Westernik, 38,1-7. Псел подчертава, че същността, силата и енергията на душата се различават една от друга: те са три лица на ψυχογονία. Различно е съществуването им, различна е хармонията, различен е ейдосът, който резултира от тях. Същото, добавя той, важи напр. за огъня (в последна сметка следователно, за всичко бивашо) – Ibid.

мото чрез общото сетиво (κοινή αίσθησις). Средното, което е произтичащо (πεφυκόс) от тях, е мисленето-διάνοια. Всичко в човека, извън νόησις, διάνοια и δόξα, е τὸ ζῶον. Човекът е πολυποίκιλος φύσις (разнообразна природа), разумът обаче е истинният човек (ὁ δὴ λόγος ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος). Наистина, има и груг, божествен и истинен човек, ὁ νοερός, наречен αὐτοάνθρωπος, коῦτο λύбосьзерцава εὐδοσιε (τῶν εἰδῶν φιλοθεάμονει). Наῦ-възвисеният човек е този, коῦто се ползва от разумната и теоретичната гушевни части. Такава е и неговата гуша.<sup>78</sup>

Доброто и ценно знание, което се гобува от гушата (в единство с тялото), подгуква за обръщане към цялата истина (πρὸς πᾶσαν ἀλήθειαν), тоест към научното знание за биващото (πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἐπιστημονικὴν γνῶσιν). Тогава причинените биват познавани чрез φυσική θεωρία въз основа на техните причини. Обратният път също бива оценяван високо, макар първият га е по-възвисеният. Изгизането от сетивно възприемаемото към истината за него носи γνῶσις τὴν κατὰ λόγον ἐπιστημονικὴν κατάληψιν.<sup>79</sup>

Научната част на гушата (ἐπιστημονικόν) праби видимо определението (ὀρισμός), произтичащо от каквината (τὸ τί ἐστι), тоест от битието. Разумът и теоретичният ум познават същностите не чрез сетивен опит, но чрез своῦственостите (συμβεβηκότα) и съответната ἀναφορά. Този е необходимо присъщият на гушата начин на познаване. Тоῦ бива следван от силогистично конструираното строго доказателство (ἀπόδειξις).<sup>80</sup> Псел многократно подчертава, че нищо не може га бъде твърдяно без доказателства (ἀναποδείκτως).<sup>81</sup> За философския пог-хог доказването е задължително.

### 3.5. Волята в познавателния процес

Душата, която не познава себе си, не знае небесното си благородство (εὐγενεία) и конститутивната си свобода. Тя става слуга на тялото и губи свободата си. Познаващата себе си гуша има божествено гостойнство (θεῖον ἔχει ἀξίωμα). Душата е сътворена по образ Божи. Образът има за образец (παράδειγμα) погодбието (ὁμοίωσις). Деῦствието според погодбието изявява самоволевия и съвършен образ (αὐτοθελής καὶ ἀπηρτισμένη εἰκών).<sup>82</sup> Волята бива тематизирана от тази перспектива.

„Какво е волята (βούλησις) и що е практическото разумно геῦствие (πρακτικός λογισμός)”, на първия въпрос в този контекст се отговаря ясно. Волята се числи към разумната част на гушата (λογιστικόν μέρος). Тя гвижи порива към онава,

<sup>78</sup> Cap. 31, Westerink, 30.

<sup>79</sup> Cap. 37, Westerink, 32.

<sup>80</sup> Cap.40-41, Westerink, 34,9-13 et 34,4-7.

<sup>81</sup> Cap. 127, Westerink, 68,11-15. Наистина, той ползва педагогическата структура на съчинението си и декларираната липса на време, за да не привежда в този текст доказателства или да ги споменава само спорадично. „За теб обаче, божествени василевсе, сега е достатъчно да схванеш [представените] προβλήματα без доказателства. Изискай по-късно доказателствата от мен!” Във всеки случай не забравя да подчертае, че даже астролозите подкрепят твърденията си чрез геометрични и неоспорими строги доказателства (ἀποδείξεις) – Ibid.

<sup>82</sup> Cap. 48, Westerink, 37,6-12.

което бива пожелавано не без разумно действие. Оттам произтича *ἐνεργεία βουλευτική ὀρμή*, активността на волевия стремеж. Като *πρακτικός λογισμός* се определя практиката и активността (*πράξις καὶ ἐνεργεία*), включена чрез разумно действие в стремлението (*ὄρεξις*) към пожеланото.<sup>83</sup> В строга връзка с това се обсъждат свободният волеви избор (*προαίρεσις*) и вниманието (*προσοχή*). *Προαίρεσις*, настоява Псел, предхожда практиката. Свободният избор се ползва от разума, за да решава кое е добро (*τὰ καλὰ*) и да направлява към собствено доброто и постоянното попълване на липсващото. Волевото решение произтича от двете – от разума и от стремежа.<sup>84</sup>

### 3.6. Възкачването в теорията

В хода на подробното представяне на добродетелите (добродетелта е определена като *ἕξις προαιρετική*<sup>85</sup>) Псел подчертава, че има различни видове на напредването към богоподобие. Уподобяването с Бога чрез теоретически добродетели е славно (*λαμπρότερος*). Наистина, висшето и съвършеното уподобяване, тоест обожението, се постига чрез теургичните добродетели.<sup>86</sup> Въпреки това този, който притежава теоретическата добродетел, бива наричан божествен.<sup>87</sup>

Философът Платон беше първият, внушава Псел, който възвеждаше човека чрез политическа добродетел към Бога, за да се уподоби на Бога в най-високата степен, за която има сили. С това той го възвеждаше чрез пречистващия живот в теорията. Бог има една двойна *ἐνέργεια*, чрез която е в теоретична позиция спрямо цялото (*ἐν θεωρίᾳ τῶν ὅλων ἐστί*), знае принципа (*λόγος*) на цялото творение и осъществява провидението (*πρόνοια*) в стоящото под него. Човекът, подражаващ на Бога (*ὁ ἄνθρωπος μιμούμενος τὸν θεῖον*), познава, възкачвайки се в теорията, принципите на всичко: на физичното, душевното, ноетичното и свръхприродното.<sup>88</sup>

Напредващият в теорията човек може да познава тези принципи чрез природите и в природите. За разлика от останалите византийски философи, при Псел *οὐσία* и *φύσις* не са синоними. Той, както се спомена, разглежда *φύσις* като една сила (*δύναμις*), която е инструмент на Бога (*ὄργανον τοῦ θεοῦ*). Тя се възвежда от Бога в телата, тоест в елементите и съставеното от тях. Тя е принцип на движението и покой, както и на наличието.<sup>89</sup> Човекът е способен да я познава, но не с очи, а чрез съзерцанието на ума.<sup>90</sup>

<sup>83</sup> Cap. 62, Westerink, 42,1-6.

<sup>84</sup> Cap. 63, Westerink, 42. Чрез вниманието-проσοχή следим делата си, които вършим, и думите, които изричаме. Непосредствено обвързаните *προαίρεσις* и *προσοχή* са опосредстващи сили, имащи мястото си между *νοερός λόγος* и *δοξαστικός λόγος* – Ibid.

<sup>85</sup> Cap. 78, Westerink, 48,1.

<sup>86</sup> Cap. 71, Westerink, 45,1-6.

<sup>87</sup> Cap. 74, Westerink, 47,3.

<sup>88</sup> Cap. 72, Westerink, 46,1-12.

<sup>89</sup> Тя следователно е конституиращата форма, чрез която едва природният предмет получава облик и тогава всъщност става *φυσικόν*. – L. Venakis, *Texts and Studies* (като бел. 42), 364.

<sup>90</sup> *De omnifaria doctrina*, 57, Westerink, 40.

Битието идва от първото биващо и благо от първото благо, а също така същността и добродетелта. Съвършенството (τελειότης) се постига чрез завръщането (ἐπιστροφή) към Бога. Бог, прототипът, се проявява съвършено в завръщащите се към него чрез научния разум (ἐπιστημονικός λόγος) и парадигматичната теория (παραδειγματική θεωρία).<sup>91</sup> Подражаващият на Бога чрез възкачване в теорията става инструмент на Бога (ὄργανον τοῦ θεοῦ), при което съзерцава отблизо Бога и творческото провидение.<sup>92</sup>

### 3.7. Програмата на любознанието

Едва в този хоризонт може да се разбере Пселовата програма на любознанието в цялата ѝ сериозност. Въобще не става дума за водено от περιεργασία търчане по следите на ситуативно интересното. Не става дума даже за чисто епистемно или когнитивно усилие. Концентрираната активност на научния разум и парадигматичната теория има ясно положена онтологична цел: разширяване на границата и определението, ὄρος-а на човека. Чрез тях граничната линия на антропологичното, на *condicio humana*, се приближава все по-близо до Бог и ποιούμενη πρόνοια. В това се състои залогът на научното изследване и мислене, чиито двигател е любознанието.

От тази перспектива схващането за философия на Псел може да бъде видяно в целия му обхват и гързост. Той повтаря представените от Дамскин шест дефиниции, и то в същата последователност<sup>93</sup>, при което ги разяснява. Според него петата – „философията е изкуство на изкуствата и наука на науките (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)“ – изразява превъзходството на философията, доколкото надхвърля всички останали науки и изкуства: тя е техният βασιλεύς<sup>94</sup>. Във връзка с четвъртата („Уподобяване на Бога според силите на човека“) Псел обяснява, че философът е богоподобен: трите свойствениости, приписвани от поетите на Божественото, а именно благодат, знание и сила, са присъщи и на философа. Както Божественото пред-мисля всичко, така съвършеният философ се грижи за несвършените души и ги води към съвършенство по пътя на знанието. Както Божественото знае всичко, така и философът е глъжен да познава причините на всичко. Както Божественото, така и съвършеният философ могат всичко, което желаят.<sup>95</sup> Изкуствата и науките са – чрез своя βασιλεύς и под неговото ръководство – като участници на Божествеността и я схващат чрез уподобяване с нея.

Тео Кобуш обръща внимание с оглед научната програма на Григорий Нисийски, че според нея уподобяването с Бога трябва да бъде разбирано не само като теоретическо, но и като един вид практическо приближаване. Християнската философия е философия на живота. Любопитството и ориентираната към

<sup>91</sup> Cap. 73, Westerink, 46.

<sup>92</sup> Cap. 72, Westerink, 46,12-13.

<sup>93</sup> Ἐπίλυσις εἰς τοὺς τῆς φιλοσοφίας τρόπους, in: *Michaelis Pselli philosophica minora*, v. I, ed. J. M. Duffy, Stuttgart – Leipzig 1992, 181,110-182,118. Бълг. превод: Разяснение относно значенията на философията, прев. В. Маринов, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 9 (2003), 80-90.

<sup>94</sup> Ibid., 184,205-185,217.

<sup>95</sup> Ibid., 184,195-204.

него теория се критикуват, защото нямат за следствие трансформация на съзереващото лице и затова не допринасят за напрежка на човечеството.<sup>96</sup> Денис Валтер вкарва произволно това наблюдение във връзка с философията на Псел. Той добавя: „Грижата, която полагаме за групи хора, води до едно следващо благо, което съпровожда тяхното активизиране. Защото тя е – така трябва да четем Псел – възрадена в една вътрешносветовна есхатология, която произтича непосредствено от успешно положената грижа. Тази последна цел би била постигната, когато всички хора достигнат статуса на добродетелта”<sup>97</sup>.

В размишлението върху извечността и времето (περί αἰῶνος καὶ χρόνου) Псел прави една допълнителна методологическа бележка. Безтелесните биващи имат извечна същност и енергия, както е при ума. Същността му е неподвижна и енергията непроменлива. Небето е извечно по своята същност, но по движението си подлежи на времето. Тялото има както същността, така и енергията си времево, във времето, ἔγχρονος. То не може да прави всичко наведнъж. Това засяга и нашето тяло. Душата е по същността си извечна, ала по енергията си е причастна (μετέχει) на времето. Тя няма всички νοήματα едновременно в себе си, а преминава (μεταβαίνει) от една мисъл към друга<sup>98</sup>. Разширяването на кръга на знанието има постъпателно напрежаваща форма.

### 3.8. Дедуктивно-системното представяне на съержанията на знанието

От така оформената платформа Псел разгръща дедуктивно-системното представяне на съержанията на знанието в *Διδασκαλία παντοδαπή*.

В началото са обсъдени ред основни философски понятия. Най-напред се проблематизират „начало” (ἀρχή) и „елемент” (στοιχείον). Началото, също като материята (ὕλη) и формата (εἶδος), няма никакво πρότερον освен себе си.<sup>99</sup> Първото начало на всичко биващо, стоящо над всяко начало, е Бог, след който пребивават многото начала на физичните неща.<sup>100</sup> Защото Платон разглежда идеите като начала, разяснява се и понятието „идея” (както първа мисъл на гемуурга) заедно със съответните възражения на Аристотел.<sup>101</sup> Отново чрез привличане на Платоновите и Аристотеловите учения се обсъждат понятията „причина” (αἰτία) и „фигура” (σχῆμα).<sup>102</sup> Следват обясняването на цветовете (видимото качество на проявяването на тялото), на съставянето и смесването, на възникването и отмирането, на телата.<sup>103</sup>

<sup>96</sup> T. Kobusch, Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes, in: *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes*, eds. H. R. Drobner, A. Viciano, Leiden – Boston 2000, 467-485, тук 469-471, цит по Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 92.

<sup>97</sup> Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 132.

<sup>98</sup> De omnifaria doctrina, 107, Westerink, 59.

<sup>99</sup> Те са πρώματα σώματα и ἄποια, които могат да бъдат тълкувани единствено посредством разума, докато елементът е σύνθετος от материя и форма и е следователно телесен.

<sup>100</sup> Cap. 82-83, Westerink, 50.

<sup>101</sup> Cap. 84, Westerink, 50-51.

<sup>102</sup> Cap. 87-88, Westerink, 52.

<sup>103</sup> Cap. 89-93, Westerink, 52-54.

Тук Псел вмъква едно междинно размишление в две части. Като първа стъпка той формулира различните видове знание.<sup>104</sup> С втората стъпка се отговаря на въпроса „Как така не сме постоянно причастни на Бога, щом той е постоянно действащ?“. Краткият отговор гласи: поради нашата неспособност (ἀνεπιτηδειότης) да бъдем причастни. Обяснението е, че дори чистият ум не може да схваща постоянно блясъка на Божественото, защото не е свободен и не е съвсем нематериален, а е в материя и тяло (ἔνυλος καὶ σωματικός).<sup>105</sup>

След това предупреждение се обсъжда злото (като липса на благо)<sup>106</sup>, както и въпросите дали нетелесните неща имат представителство в някакво място и дали материята е зло.<sup>107</sup> На това място Псел прави едно системообразуващо наблюдение, при което обсъжда въпроса за завръщането на биващите към Бога, при което се позовава на φιλοσόφημα, развито от Прокъл и Дионисиу Ареопагит. Разяснява се, че всяко биващо ще се завърне към Бога в същия вид съществуване (ὑπαρξίς), който е имало при причиняването си.<sup>108</sup> Тази перспектива изисква представянето на контингентното биващо да го презентира в светлината на неговите начала, причини, същностни свойства и екзистенциална конституция. Оттук взима началото си обсъждането на обилно количество феномени от действителността.

Негов предмет стават времето (χρόνος)<sup>109</sup>, движението (κίνησις)<sup>110</sup>, необходимостта (ἀνάγκη)<sup>111</sup>, съдбата (εἰςαρμένη)<sup>112</sup>, участта (τύχη), случайността (αὐτομάτων)<sup>113</sup>. По-нататък следва разясняването на редица мисловни обекти, между които извечността и времето, петте сетива, начинът на зачеването, възникването на мъжкото и женското, сънищата, здравето, болестта, възрастта. Значително място заемат различни космологични гадености, като например същността на небето, звездите, планетите и особено Слънцето, Луната и Земята, кометите, за да се погходи към въпроси, обсъждащи устройството на сезоните,

<sup>104</sup> Cap. 94, Westerink, 54: Първият и най-висшият от всички видове знание е провидението, определено като Божия енергия. Вторият вид е умственото знание (νοερά γνῶσις), чрез което възвишеният ум познава всичко. Третият вид е знанието на разумната душа, подразделено на мнение (δόξα) и научно знание (ἐπιστήμη). Мнението е знанието за подвижните и променливите неща. Ἐπιστήμη е знанието за неподвижното, каквито са душата, умът и подобните на тях. Четвъртото и последно знание, знанието на ирационалната душа, образуват сетивността и представата: с тях биват познавани партикуларните неща.

<sup>105</sup> Cap. 95, Westerink, 54-55.

<sup>106</sup> Cap. 96-98, Westerink, 55-56.

<sup>107</sup> Cap. 99-100, Westerink, 56-57.

<sup>108</sup> Cap. 101, Westerink, 57.

<sup>109</sup> Cap. 102, Westerink, 57-58 – Мярта на движението; едно τράμμα, което нито съществува само по себе си, нито е телесна ипостас и се намира само в човешката мисъл.

<sup>110</sup> Cap. 103, Westerink, 58 – εἶδος и ἐνέργεια на движението във времето.

<sup>111</sup> Cap. 104, Westerink, 58 – Философите наричат по този начин някаква δύναμις, неизбежно водеща към определено решение. Като противопоставка се посочва контингентното (ἐνδεχόμενον). Контингентно в собствения смисъл на думата е зависещото от нашето волево решение.

<sup>112</sup> Cap. 105, Westerink, 58-59 – Природата на космоса, която движи телата. На второ място, тя се описва като излъчване и приходяване на провидението. Съдбата не действа директно, както действа самото провидение, а се нуждае от време и място, за да бъде ефективна. Нетелесното биващо подлежи единствено на провидението, телесното обаче – на провидението и на съдбата.

<sup>113</sup> Cap. 106, Westerink, 59 – Участта не е ирационална природа, непритежаваща ред и вътрешна връзка, а неопределено следствие, срещна точка на едно волево решение и на ставашото. Случайността е съвпадение, което може да има място както при разумните, така и при неразумните биващи.



гъжда, градушката, снега, сланата и росата, гъгата, светкавиците, урагана.<sup>114</sup> Оттук интересът се насочва към теми, имащи за съдържание начина на субсистиране на космоса, неговата единственост, неговия ред и гали е одушевен и неизменен, при което се обмислят пустотата (κενόν), мястото (τόπος) и пространството (χώρα)<sup>115</sup>. След обговарянето на земетресенията и различните видове водни басейни следва серия от специализирани въпроси, като например: защо полиптът сменя цвета си, когато се прикрепва към скали; защо калмарът е знак за влошаване на времето, щом бъде видян над водата; как растат розите; какво е гладът (βούλιμος).<sup>116</sup>

В последните глави Псел тематизира отново гушата и ума. Тук се говори за същностните движения на гушата, нейните сили и енергии. От една страна, се обсъжда повторно съвместното действие на гушата и тялото, при което под заглавието „Περὶ ὁμοῦποστάτου” става дума за хетероесенциалното битие на човека в една ипостас. От друга страна обаче се подчертава превъзходството на познаващата човешка гуша. С емпфаза се повтаря, че умът движи човека. Той го прави обаче във взаимодействие с гушата, при което бива акцентирана разумната ѝ част, която управлява неразумните. Псел изброява пет нива на знанието на гушата. Още знанието на второ ниво, което изхожда от хипотези (ἐξ ὑποθέσεως δὲ ἄρχεται), познава някои причини. По-висше е знанието, обозначаващо като ἀνυπόθετος и гобивано по метода на Платоновата диалектика. Четвъртият вид знание е ноетичното, съзращаващо биващото αὐτοπτικῶς, като очевидно. Знанието на петото ниво е свръхноетично. То се нарича ἔνθεος и познава автентично Едното. Съвършената гуша се издига до богосъзерцание и постига божествена независимост от биващите. Една втора, нетъждествена с първата, насоченост на гушата е познаването на космоса. С една последна стъпка, излагайки основите на питагорейската философия, Псел успява още веднъж да изреди различните видове душевно знание<sup>117</sup> и да подчертае, че гушата познава всичко биващо, изхождайки от началата (ἐξ τῶν ἀρχῶν) на цялото. Псел завършва текста си чрез едно кратко обобщение на темите, при което енергично заявява, че представените съдържания на знанието са взимани и от елинското мисловно наследство, но са изложени според „нашите истинни учения” (πρὸς τὰς ἡμετέρας ἀληθινὰς δόξας).<sup>118</sup>

### 3.9. Доколко *Διδασκαλία παντοδαπῆ* не представя философията на Псел?

На този фон трябва да се върнем към една оценка, дадена на произведението. Денис Валтер постулира, че е особено заблуждаващо искането философията на Псел да се открива само в *De omnifaria doctrina*. „Защото там е очевидно, че в тясно пространство се появяват едновременно различни концепти, без на ня-

<sup>114</sup> Westerink, 68-78.

<sup>115</sup> Westerink, 78-82.

<sup>116</sup> Westerink, 83-95.

<sup>117</sup> Ноетично, епистемно, доксично и естетично.

<sup>118</sup> Cap. 194-201, Westerink, 96-99.

кой от тях да се придава приоритет и също така без опит за обединяването на твърденията в една обща позиция”<sup>119</sup>. Наистина, заблуждаващо би било да се иска делото на един профилиран философ да бъде откривано само в едно от неговите съчинения. Заявеното в цитата обаче следва да бъде поставено под въпрос.

Скрупулосният прочит показва, че Псел, вземайки като предлог съставянето на учебник за невръстния си знатен ученик, очертава добре обмислена философска система и система на знанието. В едри черти той представя реда на основанията, главните позиции, методите и понятията на своята философия, при което акцентира движещата сила на любознанието и полага като цел разширяването на обхвата на границите на антропологическото, което разширяване заедно с това се тълкува като елемент от пътя към обожението на човека.

Вярно е, че из съчинението „в тясно пространство се появяват едновременно различни концепти”. Карлос Стел забелязва, че главите 37–46 са парафраза на секцията за гушата в коментара на Симпликий към *Тимей*, а главите 51–54, имащи за предмет Платоновата психогония и съответния статус на гушата, са заемка от Прокловия коментар към *Тимей*.<sup>120</sup> В текста са експлицитно (понякога със споменаване на имената) цитирани или парафразирани мнозина философи.<sup>121</sup>

Трудно е обаче да се приеме, че заимстваните концепти не са обединени в една обща позиция. Действително, повечето не са изрично коментирани. Философите с техните философи́ματα са за сметка на това положени върху фундамента на персонално оформените „наши истинни учения”, тоест на Пселовата философия, на която единствено се придава приоритет, и са мобилизирани и строени в неговия поход към знанието като brothers in arms, братя по оръжие. Чрез програмата на любознанието техните идеи са преобразувани в στοιχεῖα на философската постройка на Псел. *Διδασκαλία παντοδαπή* следва да се оценява като едно от малкото съчинения във византийската мисловна култура, даващи да се определят като системни по форма.

#### 4. Уникален ли е Пселовият подход към любознанието?

Някои философски фигури на Псел са уникални във византийската култура. Важи ли това и за неговия подход към любознанието? Може ли да бъде разпозната подобна програма и при другите автори? Въпросът следва да бъде насочен най-напред към съставителите на системни съчинения. Става дума преди всичко за Йоан Дамаскин с неговия *Източник на знанието* и Григорий Палама със *150*

<sup>119</sup> Walter, *Michael Psellos* (като бел. 34), 184.

<sup>120</sup> C. Steel, *Scholia on Pseudo-Simplicius' Commentary on Aristotle's De anima originating from Michael Psellus*, in: *Tempus quaerendi. Nouvelles expériences philologiques dans le domaine de la pensée de l'Antiquité tardive*, ed. L. Ferroni, Paris 2019, 422-423.

<sup>121</sup> Могат да бъдат прочетени тези на Питагор, Хипократ, Платон, Аристотел, Александър от Афродизия, Птолемей, Гален, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Плутарх, Олимиадор, Прокъл, Симпликий, но и на Григорий Назиански, Григорий Нисийски, Дионисий Псевдо-Ареопагит, Максим Исповедник, Йоан Дамаскин.

глави, които на това отгоре не се числят към мисловната линия, с която бива асоцииран Псел.

При Дамаскин този подход се вижда с невъоръжено око. Той определя като неизвиними и недостойни невежеството (ἀμαθία) и неумността (ἄνοια), и то не невежеството само по себе си, а онова, което препоръчва себе си за знание. Като противоотрова той се решава да подражава метода на пчелата (τῆς μελισσῆς τρόπος), за да постигне свойственото на истината и спасението, при което се стреми да отхвърли и унищожи числящото се към лъжеименното знание (ψευδώνυμος γνώσις), заблудата (πλάνη) и лъжата (ψεῦδος). В името на тази цел той приема като задача да приведе не само изказаното от видните християнски учители, но и най-доброто от елинските мъдреци, защото е убеден, че всяко добро (ἀγαθόν) е дарено на хората от Бога. Славата на истината възсиява обаче в тези, които са се пречистили подobaващо и са прогонили безредните действия на разума (ταραχώδεις λογισμοί). Дамаскин подчертава ползата от събиране на знание във възможно най-голям обхват. Знанието (γνώσις) се представя като светлина на разумната гуша, а незнанието като мрак.<sup>122</sup> Стременият към знание и придобиването на теоретически съдържания се тълкуват като основни антропологически черти.

Григорий Палама вече е бивал предмет на изследване в перспективата на нашата тема. Брита Мюлер-Шауенбург анализира неговото поведение, формирано от „любопитство за знание“, при краткото му турско пленничество през 1352 г. и писмените му свидетелства за него.<sup>123</sup> Тук ще се пита дали любознанието може да бъде разпознато като водещ мотив в неговото системно съчинение.

Основното намерение на *Capita 150* е да обоснове превъзходството на гуховната γνώσις, когато става дума за богопознанието. Въпреки това първите 29 глави са посветени на натурфилософията. Робер Синкевич подлага тези глави на анализ.<sup>124</sup> Той показва, че в основата си те са размишление върху природата на човешкото знание и неговата приложимост към сферите на природното и свръхприродното. В тях Палама се противопоставя срещу елинските (псевдо) науки и демонстрира, без да ползва богословски аргументи, една християнска системна картина на космоса, чрез която аргументира разбирането си за границите на естественото човешко познание. Пита се какво може да се научи за света и Бог чрез природните сили на човека. Това познание не може да добие даденостите на Духа. Сред всички знания само учението на Светия Дух може да бъде гледано като сигурно и свободно от всякакви заблуждения. Въпреки това оценката на Палама за природната интелектуална дейност в никакъв случай не

<sup>122</sup> В. Kotter (ed), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Band 7, Berlin 1969, 52,29-53,64. Български превод: Философски глави. Пролог, в: Св. Йоан Дамаскин, *Извор на знанието*, т. 1, прев. А. Атанасов, София 2014, 19-23.

<sup>123</sup> Заключение гласи, че Палама е проявил любопитство за знание, каквото все още не притежава, както и към форми на живот и мислене на други, дотогава непознати хора. Той бива еднозначно причислен към групата на експериментиращите, ако подобна група бъде противопоставена срещу групата на онези, които искат да останат при познатото и съответно пропагандират някаква „вечна“ статика – В. Müller-Schauenburg, Gregorios Palamas und die kulturelle Neugier – Relecture einer theologischen Leitfigur, in: *Knotenpunkt Byzanz*, eds. A. Speer, P. Steinkrüger (= *Miscellanea Mediaevalia* 36), Berlin – New York 2012, 290 и 307.

<sup>124</sup> В една отделна статия и във въведението към изготвеното от него критично издание на текста.

е негативна. Тя е в състояние да постигне адекватно разбиране за природните, вкл. астрономическите предмети. Природното знание (φυσική γνώσις) не отива отвъд царството на природното; то може да изпада в грешки; с него може да бъде и злоупотребено. Елините затова не са разпознали правилния ред на универсума, защото се основават на своята философия, направила ги неспособни да разбират биващите в тяхната истина. Голямото начинание на елинската философия е претърпяло провал, защото тя не е била в състояние да познае правилната йерархия на Бог, човек и творение. Елините не са успели да схванат човешкото достойнство и са обезчестили нашата природа. В обратния случай, когато природното познание служи за действителната цел на човешкото, тоест за живота в Бога и за θέωσις, то е елемент от човешкото достойнство. Богопознанието и познанието за биващите формират същинското определение на човека.<sup>125</sup>

Първото изречение на произведението гласи: „Природата учи и историята потвърждава, че светът е имал начало; откриването на изкуствата, установяването на закони и гържавното устройство го потвърждават също така ясно“<sup>126</sup>. Изкуствата и науките се основават върху постигнатите чрез посредничеството на сетивата и представната способност мисли (λογισμοί) на νοῦς, което става със или без простъпки и грешки.<sup>127</sup> Съставното знание за природата с неговите методи е природно. Никое такова знание не може да бъде наречено духовно и то не постига даденостите на Духа-πνεῦμα.<sup>128</sup>

Няма съмнение, едно от намеренията на Палама е да покаже, че природното познание може да се заблуждава както в сферата на οἰκονομία, така и – и то несравнимо повече – на θεολογία. То е принципно обвързано с контингентните биващи и не може да достигне пълноценно сферите на Духа. Вторият пункт обаче се формира от желанието да се изчерпят позитивно границите на естественото познание чрез тяхното постигане и разширяване, за да може чрез това познаващият човек да встъпи в територията на духовното познание. Изследването на сътворената природа и любознанието като сила, задействаща изследването, играят първостепенна роля. Палама се захваща с космогония и космология, за да изведе едно християнско схващане за космоса, но и за да покаже, че неистинните елински възгледи за света стоят в двустранна връзка с антропологията и богоучението на елините. Колко висок е залогът, става ясно от следващите глави, в които Палама се заема с разумната природа. Той обсъжда душевната конституция, видовете човешко познание и висшето достойнство на човешката природа, дори в сравнение с природата на ангелите.

<sup>125</sup> R. Sinkewicz, *Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory Palamas*, in: *Medieval Studies*, 48 (1986), 335-340 and 351; R. Sinkewicz, *The Early Chapters of the Capita 150*, in: *Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters*, ed. and transl. by R. E. Sinkewicz, Toronto 1988 (= Sinkewicz 1988), 4-15.

<sup>126</sup> Cap. 1, Sinkewicz 1988, 82,1-3.

<sup>127</sup> Cap. 17, Sinkewicz 1988, 100,2-9.

<sup>128</sup> Cap. 20, Sinkewicz 1988, 102,5-10.

Троицността (τὸ τριάδικόν) на нашето познание е поредното<sup>129</sup> доказателство, че сме в по-висока степен образ Божии от ангелите, защото нашето познание обхваща всички познавателни форми. Ние притежаваме едновременно сетивно, разумно и умствено познание. Свързана по природа с разумната способност, сетивната способност поражда разнообразното множество на изкуствата, науките и познанията, които Бог е придал единствено на човека.<sup>130</sup> Изкуствата и науките са следователно ясно доказателство за превъзходството на човешката природа над природата на ангелите.

Григорий Палама, теоретикът на системния исихазъм, слага по саморазбиращ се начин ударението върху богословския опит, тоест върху синергията на божествените и човешките същностни енергии, в което се състои обожението, възможно и в този свят. В сравнение с това познаване „на Бог в Бога“, рационалното богопознаване е дефицитно. Палама няма обаче никакво намерение да го подценява. Той показва неговата ценност както за познаването на Бога чрез творението и познанието на космоса, така и за утвърждането на човешката устроеност в действителната ѝ величина. Стремжът е насочен към постигането на синергийния синтез на всички човешки – насочени както към разбирането на света и човека, така и към разбиране на Бога – познавателни способности, и то в тяхното своеобразие.

## 5. Заключение

Следва да се заключи, че византийската култура не потвърждава в нито един пункт схемите на знанието, очертани от Ханс Блуменберг. Думата *περιέρυεια* е негативно конотирана още от Античността. Тя бива конфронтирана с *φιλαλήθεια* и *φιλομάθεια*<sup>131</sup>, гледани от християнските автори като добродетели. Личният ангажимент при това бива силно подчертан. Единната мотивационна и методична програма, развита от Михаил Псел в неговата *De omniaria doctrina*, проявява любознанието като достопохвална и необходима активност, прицелена към познаването на света и всичко, криещо се в него. Доброто и ценно знание стимулира обръщането към цялата истина. Във висока степен автономно, научното знание за контингентното цели да го познава въз основа на неговите причини, начала, същностни свойствености и екзистенциална конституция. Тази активност има за задача да разшири границата и определението на човешкото. Чрез нея граничната линия на антропологичното се придвижва все по-близо до провидението и Бога. В това е залогът на постепенно напредващото научно изследване, чиято движеща сила е любознанието. Както по-ранните, така и

<sup>129</sup> По-напред Палама акцентира притежаването от страна на човека, заедно с ума и разума, на духа като животворящ (*ζωοποιόν πνεῦμα*). Чрез него душата има по природа любовната си връзка със собственото тяло, което не иска никога да напусне. Природата на ангелите също съдържа силите *νοῦς*, *λόγος* и *πνεῦμα*, но не е получила от Бог земно тяло, вследствие на което духът е в тази природа същностно, но не и като животворяща енергия. Човешката душа е сътворена от Бог в по-голяма степен по негов образ, отколкото безтелесните ангели. Тази висока чест не е била накърнена даже от грехопадението, тоест от отблъскването на богоподобие – Сп. 30 et 39, Sinkewicz 1988, 114,1-11 et 126,1-6.

<sup>130</sup> Сп. 63, Sinkewicz 1988, 156,1-11.

<sup>131</sup> За конфронтацията, стилизирана като дискусия между *φιλομάθεια* и *πολυμάθεια*, виж D. Manolova, Nikephoros Gregoras's "Philomathes" and "Phlorentios", in: *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, eds. A. Cameron, N. Gaul, London – New York 2017, 203-219.

по-късните от Псел автори следват подобна линия, и то независимо от мисловната програма, към която се придържат. Изисква се с изследването на сътворената природа да бъдат позитивно изчерпани границите на естественото познание чрез тяхното постигане и разширяване, за да встъпи познаващият човек в сферата на духовното познание. В този хоризонт Григорий Палама разглежда видовете човешко познание, изкуствата и науките като доказателство за високото достойнство на човешката природа и нейното превъзходство дори в сравнение с природата на ангелите.

Горан Благоев е публицист и историк. Има образователна и научна степен доктор. Дългогодишен автор и водещ на предаването „Вяра и общество“, както и водещ на „История.БГ“ по БНТ. В творческата си биография има и над 30 документални филма – сред тях е и единственият филм-портрет на българския патриарх Максим. Бил е хоноруван преподавател в Софийския и Пловдивския университет. Автор на две монографии: *Курбанът в традицията на българите мюсюлмани* (2004) и *Истории за плач и за надежда* (2011).

**Горан Благоев**

## БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА И „ДРУГИТЕ“. ПРИМЕРЪТ С ВАРДАРСКА МАКЕДОНИЯ (1941–1944 Г.)<sup>1</sup>

Църквата като богочовешка институция винаги е мислена като универсален, т.е. наднационален организъм. В него другостта няма онова значение, които има в извънцърковната сфера. В Църквата, основана от Христос, другият е като самия теб – образ и подобие на Бога, а идентичността ѝ е само една – Христова. Но когато Църквата се превърне в инструмент основно на земната власт, идеята за другостта придобива различни измерения и смисли – в нея се сблъскват обществени и социални идеологии, разнородни национализми и „православни“ идентичности, често противоположни и взаимноизключващи се. Рядко има християнска общност или поместна църква, която да е устояла на това изкушение.

Какво се случва, когато Църквата трябва да действа под напора на подобно предизвикателство? Когато от своя универсум трябва да пребивава в земната конкретика на една държава или нация? А какво се случва с другите в дадената територия или съ-общост, върху които се простира и диоцезът на дадената поместна църква? Един от възможните отговори ни дава поведението на клира на Българската православна църква във Вардарска Македония по време на Втората световна война. На този терен, в който освен българи с безспорно заявена етническа и религиозна идентичност живеят хора, отстояващи идеи, различни от тезите за национално и църковно единство – сърби и сърбомани; албанци; комунисти и личности с леви убеждения, симпатизиращи на съветската идеология; привърженици на прохода-

<sup>1</sup> Статията е преработен вариант на текстове, които са част от монографията на автора *Църква и идентичност на Балканите. Българската екзархия и Вардарска Македония до края на II световна война* (под печат).

щия македонизъм; евреи; униати. При все че някои от тях също не оспорват своята българска принадлежност, всички те може да бъдат поставени в категорията „другите“ с цялата условност на понятието. Те са „другите“ спрямо тогавашната държавна идеология и/или спрямо паството на Българската православна църква.

Присъединяването на България към Тристранния пакт през март 1941 г. и последвалата развързка за постигане на националното обединение в средата на април същата година дават възможност и на Българската православна църква (БПЦ), която по това време съществува под институционалното име Българска екзархия, да възстанови някогашните си диоцези в новоосвободените земи.

Светият синод провежда на 29 и 30 април извънредни заседания, за да приеме „канонически мерки за възстановяване ведомството на светата ни Църква в новоосвободените епархии от нашата църковна област”<sup>2</sup>. Решено е на мястото на някогашните шест екзархийски епархии в Македония да се обособят три епархии, които обхващат Вардарска и частично Егейска Македония – разбира се, в териториите, предоставени за администриране от Третия райх на Царство България: Скопско-Велешка, Охридско-Битолска и Струмишко-Драмска. Създадена е и Маронийска епархия (със седалище в Ксанти), но тя обхваща част от бившия екзархийски диоцез в Беломорието. Тяното администриране е поверено на четирима синодални митрополити, които действат като „управляващи” или „временно управляващи”, но де факто изпълняват функциите на титулярни епархийски архиереи. Скопско-Велешката епархия е оглавена от Търновския митрополит Софроний; Охридско-Битолската епархия поема Ловешкият митрополит Филарет, Струмишко-Драмската епархия оглавява Неврокопският митрополит Борис; Маронийската – Пловдивският митрополит Кирил.<sup>3</sup>

В тези новообособени епархии естествено служат не само свещеници от български произход, но духовници от сръбски и гръцки произход, а също и руснаци белоемигранти. Паството също не е еднородно. Особено деликатно е положението в Беломорието, *където има духовни околии без нито един български свещеник*<sup>4</sup>. Всички заварени православни свещеници и монаси към този момент се явяват клирици на поместните църкви в кралство Югославия и кралство Гърция – респективно Сръбската патриаршия, Вселенската патриаршия и Атинската архиепископия. Приобщаването им като служители на Българската екзархия е сред кадровите проблеми, които трябва да разрешават нейните митрополити в новоприсъединените земи. При това съвсем не всички жители на Вардарска Македония споделят ентузиазма и екзалтацията при посрещането на българските държавни и църковни власти през април и май 1941 г.

Още с навлизането на V българска армия във Вардарска Македония повечето представители на Сръбската православна църква от сръбски произход предпочитат да напуснат областта и да се върнат в пределите на Сърбия. И едва от-

<sup>2</sup> ЦДА, ф. 791 к, оп. 1, а.е. 67, л. 31 и 37. Протокол № 4 от 29.04/16.04. 1941 г.

<sup>3</sup> Пак там, л. 39. Протокол № 5 от 30.04/17.04. 1941 г.

<sup>4</sup> Пак там, л. 235 и 240. Протокол № 22 от 25.09/12.09.1941 г.



гелни сръбски духовници остават в енориите, които са им поверени. Единици са сръбските клирици, като свещеници Петър Попович и Йован Тодорович от Щип, които решават да напуснат едва след като предават църковната собственост на легитимния представител на Българската църква – архимандрит Стефан, протосингел на Скопско-Велешката епархия<sup>5</sup>. Това се случва на 24 май 1941 г. Впоследствие през юли един от тях, протоиерей П. Попович, който освен щипски енорийски свещеник е бил и секретар на епархийския съвет на Злетовско-Струмишката епархия на СПЦ, пише доклад до Тимошкия епископ Емилиан. Той се оплаква от членовете на местния Български акционен комитет (БАК) в Щип, които при навлизането на немските войски в града на 7 март, поискали от него да им предаде имуществото на енорията. Протоиереят отказва да сдаде цялата църковна собственост с обяснението, че ще стори това, когато дойде законна българска църковна власт. Тогава от БАК му забраняват да служи в градските църкви заедно с другия сръбски свещеник протоиерей Йован Тодорович: *Българите от комитета – щипяни – ни отстраниха с думите: „Сръбските свещеници нямат право да служат на българите в българската църква. Свещениците, родени в тези краища на Южна Сърбия, включително и в района на Щип, веднага надигнаха глава и настояха като българи да служат в българския храм, биейки се в гърдите, че са „българи“. Тяхната постъпка е отвсякъде за осъждане... Българите настояваха да се определя като българин, а след това да говоря и пиша на чист български език. Това не можех да приема, тъй като никога не съм се чувствал българин.*<sup>6</sup> Определена активност от позиция на силата проявява и Ловчанският митрополит Филарет – управляващ Охридско-Битолската епархия. Той заварва в Битоля общност от свещеници и миряни с български и влашки произход, потомци на патриаршистки фамилии, отказващи да се присъединят към Екзархията. Те са покровителствани от германското командване в града и настояват да се обособят в отделна църковна община при църквата „Св. Димитър“, смятана за патриаршеска. Неформални лидери на тази общност се явяват отстраненият от българската полиция свещеник Петър и свещеник Василий. Със съдействието на уважавани местни първенци<sup>7</sup> сред патриаршистите се всява разделение и свещеник Василий преминава към Българската екзархия. С негова помощ митрополит Филарет успява да отстрани църковното настоятелство при църквата „Св. Димитър“ и да го замени с „четирима души, добри българи“, които се наемат да управляват и „многомилионното имущество на църквата“<sup>8</sup>. Неврокопският митрополит Борис, управляващ Струмишко-Драмска епархия, също предупреждава заварените свещеници от района на Струмица, Гевгели, Берово и Кавадарци *да се съобразяват напълно с новото положение и ако имат някакви смущения, те са свободни да се оттеглят. Ако пък останат, ще трябва да се проявят със службата си на нашата родна църква.*<sup>9</sup> Не навсякъде обаче на българските

<sup>5</sup> По негово разпореждане сръбските свещеници предават собствеността на църквите в Щип на специална комисия, оглавена от новоназначения български архиерейски наместник.

<sup>6</sup> Цит. по <https://srbin.info/kultura/iz-catene-mund11-pezoznati-zlocini-nad-srbima-u-makedoniji/> – наличност към декември 2019 г.

<sup>7</sup> Един от тях е д-р Борис Светиев, областен лекар в Битоля, представител на известната битолска фамилия Светиеви.

<sup>8</sup> ЦДА, ф. 791 к, оп. 1, а.е. 67, л. 79-94 – цит. по *Архивите говорят*, Т. 63. *Българското управление във Вардарска Македония (1941–1944 г.)*, Документален сборник, ДА „Архиви“, С., 2011, с. 69.

<sup>9</sup> ЦДА, ф. 791 к, оп. 1, а.е. 67, л. 79-94 – цит. по *Архивите говорят*, Т. 63..., с. 79.

църковни власти се налага да изискват по административен път лоялност към Българската екзархия. Повсеместно те различат на мнозинството свещеници от български произход, по-възрастното поколение сред които е ръкопологано от екзархийски митрополити са били екзархийски клирици до 1918 г.

При организиране на църковния живот в новоосвободените земи Българската екзархия прилага не само своя Устав, но неминуемо се съобразява и със законодателството и нормативните актове на българската държава във военновременната обстановка. Светият синод е длъжен да съблюдава например правителствената наредба от 10 юни 1942 г. за „поданството в освободените през 1941 г. земи“, като е принуден да я приложи и към духовенството. Съгласно държавните изисквания на енорийска служба могат да бъдат назначавани всички български свещеници, югославски и гръцки поданици, след като станат български поданици. Същото важи и за духовниците от небългарски произход, но назначаването им може да стане, *ако питаят доказано добри чувства към държавата и църквата и след като подадат писмено задължение за коректна, честна и преданна служба на държавата и църквата*. На тази категория свещеници е даден и друг избор – до 1 април 1943 г. да заявят желание дали запазват досегашното си небългарско поданство, или да придобият друго чуждо поданство, като в същия срок се изселят от пределите на Царството<sup>10</sup>. Въпреки че наредбата изисква всички свещеници от новоосвободените земи, които са във ведомството на БПЦ, да бъдат български поданици, някои от управляващите митрополити проявяват толерантност и допускат компромис, за да може всички техни подопечни да имат препитание. Това личи от по-късен доклад на управляващия Охридско-Битолската епархия митрополит Филарет: *Затрудненията на този закон (т.е. наредбата за поданството – б.а.) преодолявахме, като наложихме на някои местни общински служители нашето църковно разбиране за произход. Под ударите на този закон остана само протоиерей Хаджич, сърбин по произхождение, когото издържахме с помощи от Св. Митрополия и от енорийската църква, на която служеше до последния момент. С помощта на митрополийската каса издържахме и протоиерей Милошич от Кичево, също от сръбски произход, и заварените монаси и монахини сърби*<sup>11</sup>. Откриват се и други примери на толерантно отношение към духовници с небългарски произход или към такива, които отказват да се самоопределят като българи. Ловчанският митрополит Филарет назначава като пунктов свещеник в Кичево йеромонах, който е черногорец, италиански поданик, тъй като владеел много добре местния диалект и по време на сръбската власт е „криел в манастира си подгонени от сръбските жандари български свещеници“<sup>12</sup>. В Берово Неврокопският митрополит Борис запазва на поста заварения архиерейски наместник, за когото се знае, че е на просръбски позиции, но заявява, че „ще бъде в услуга на българската църква“. Впоследствие се оказва, че въпросният наместник няма намерение да се откаже от сръбските си нагласи и подкрепя групата от 15–20 семейства българи сърбомани, сред които 5–6 са фанатизирани.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> ДА-Ловеч, ф. 122 к, оп. 1, а.е. 257, л. 22-23.

<sup>11</sup> ДА-Ловеч, ф. 122 к, оп. 1, а.е. 295, л. 39.

<sup>12</sup> ЦДА, ф. 791 к, оп. 1, а.е. 67, л. 79-94 – цит. по *Архивите говорят*, т. 63..., с. 69.

<sup>13</sup> Пак там, с. 78.

Темата за наличието на сърбизирано българско население и духовници неизменно присъства в докладите и кореспонденцията на българските митрополити. При своето първо посещение в Македония през май-юни 1941 г. Търновският митрополит Софроний регистрира силна сърбизация на свещениците в северните части на Скопско-Велешката епархия – районите на Прешево, Враня, Качаник и Сурдулица. Там, където Българската екзархия е имала силно присъствие чрез църквите и училищата, духовниците и населението признават своя български произход, въпреки че „през сръбското владичество трябвало да се учат само на сръбски и да се чувстват сърби”. Всички заварени свещеници, независимо дали заявяват българска идентичност или не, са запазени в енориите си единствено срещу декларирано желание „да служат под ведомството на Българската църква”<sup>14</sup>. Т.е. Светият синод се въздържа от прилагане на тясноетнически критерий и приема в своя клир всеки лоялен духовник независимо от неговия национален произход. Впоследствие обаче става ясно, че именно българските свещеници с просръбски нагласи въпреки декларираната лоялност към екзархийските власти започват да създават проблеми, тъй като не се отказват от своята привързаност към Югославия и Сръбската църква. Такъв е случаят със свещеник Сребрен Благоев от Битоля, който към октомври 1942 г. живее в Сурдулица. Той е обвинен от областното полицейско управление, че „публично манифестира сърбоманските си чувства... чувствал се сърбин... не пропускал... да презира всичко българско”, като са приведени и конкретните доказателства<sup>15</sup>.

### **Защита на инакомислещите**

Наличните документи показват, че като цяло поведението на представителите на българския клир във Вардарска Македония към свещениците от небългарски произход или към българските им събратя с различни идеологически нагласи съвсем не е основано на реваншистки, шовинистични или авторитарни позиции. Цитираните по-горе случаи следва да бъдат окачествени като изолирани, тъй като в други ситуации се регистрира твърде различно поведение на българските митрополити и духовниците от църковната администрация.

Екзархийските власти проявяват впечатляващо внимание и предпазливост при обследване на случаите, в които отделни свещеници са обвинявани в сърбоманство или изповядване на лява идеология, симпатизиране на Съветския съюз и на англо-американската коалиция. Застъпват се и за светски лица, преследвани от закона.

В първите три години като управляващ Скопско-Велешката епархия Търновският митрополит Софроний често опонира на полицейските власти и настоява за конкретни доказателства при всеки случай, преди да вземе окончателното решение за съдбата на съответния свещеник.

<sup>14</sup> Пак там, л. 51-70 – цит. по *Архивите говорят*, т. 63..., с. 71-72.

<sup>15</sup> ЦДА. ф. 1854, оп. 1, а.е. 22, л. 1-3.

Протосингелът на Скопско-Велешка епархия архимандрит Стефан (Йовков) също влиза в открита конфронтация със светските власти, защитавайки обвинени в сърбоманство и комунизъм, както и евреи. Секретарят на митрополията свещеник Филип Филков свидетелства за това: *Митрополията в Скопие, по подражание още от турско време е служила за изнасяне оплаквания на народа от действията на властта. Ние имахме много оплаквания, най-вече от евреите и архимандрит Стефан на които е могъл е помагал... Въобще властта гледаше да не се популяризира архимандрит Стефан, защото той се ползваше с голям авторитет и уважение между местното население. Това гразнеше тези господа. Архимандрит Стефан често пъти си позволяваше да критикува и техните постъпки, осъждаше някои техни актове спрямо местното население, особено по интерниранията...*<sup>16</sup>

В края на 1942 г. архимандрит Стефан се застъпва пред областния директор на полицията в Скопие да бъде прекратено интернирането на свещеник Стоица Попов от с. Търговище (Кривопаланско), изпратен за половин година в радомирското село Дрен. Според църковните власти той е наклеветен, че е сърбоман, от свои съселани врагове<sup>17</sup>. В края на 1942 г. епархийският съвет на Скопско-Велешка епархия премества свещеник Спиро Дамянов от с. Извор, Велешко, в с. Мечкуевци, тъй като Областната дирекция на полицията настоява той да бъде уволнен или сменен поради сърбоманство. Впоследствие обаче е разпоредено на църковните власти да върнат свещеника в старата му енория, тъй като административните органи „били заблудени от злонамерени хора, които са го оклеветили“<sup>18</sup>.

Свещеник Филип Филков споменава също, че през 1942–43 г. властите в Скопие са поискали „интерниране на маса свещеници като комунисти“: *Между тези свещеници бяха свещеник Никодим Петков от Чучар, свещеник Борис Ангелов от Скопие, Никола Апостолов от Скопие. Имаше още няколко души свещеници. Имената им не мога да си спомня, защото бяха много.* Българската администрация настоява тези духовници или да бъдат интернирани, или да отменят интернирането, ако Скопско-Велешката епархия сама организира преместването им в енории от старите предели: *Архимандрит Стефан, като заместник на владиката в Скопие, не позволи интернирането или преместването им във вътрешността на страната*<sup>19</sup>. Вследствие на такова застъпничество е гарантирана „националната благонадежност и българска принадлежност“ на скопския свещеник Борис Ангелов, който става жертва на подозрение в резултат на „доноси и лъжи“. Духовникът, окачен като „млад и енергичен свещенослужител“, получава отказ от гражданската администрация в Скопие да замине на турне в София, Пловдив и Кюстендил с хористите от квартал „Чаир“ по подозрение в сърбоманство и се налага неговите духовни началници да го защитят, заявявайки, че той е „от български произход и с най-добри български чувства и привързаност към Родината“<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> ЦДА, ф. 1449, оп. 1, а.е. 102, л. 458-465. Протокол от 6-о заседание на III състав на народния съд с разпит на свидетеля Филип Филков за подсъдимия архимандрит Стефан.

<sup>17</sup> ЦДА, ф. 1854 к., оп. 1, а.е. 25, л. 2.

<sup>18</sup> Пак там, л. 1

<sup>19</sup> Пак там, л. 457.

<sup>20</sup> ЦДА. ф. 1854 к., оп. 1, а.е. 22, л. 4.

През 1942 г. архимандрит Стефан се застъпва и за девет военнослужещи от 15-и артилерийски полк в Прилеп, които са задържани в Скопското кале заради „конспиративна“ и подривна дейност, „жестоко бити“, докато тече следствие, и оставени да мизерстват. Не е известно как духовникът разбира за участието на арестуваните, но започва да ги посещава, да им осигурява храна и с неговото съдействие полковият лекар започва да ги посещава и да лекува раните им. За това впоследствие свидетелства един от задържаните – Кирил Никифоров. Той защитава духовника, който е подсъдим в III състав на Народния съд през февруари 1945 г. по т.нар. „Дело за Винаца“: *В тези тежки дни и часове ние почувствахме една ръка, която стоеше над нас и която се мъчеше всячески да ни помогне. И наистина, окриляни от тази ръка, ние успяхме да спасим и себе си и нашите неоткрити другари в казармата, които останаха незадържани от властта. Тази ръка беше именно протосингела на Скопска митрополия, архимандрит Стефан. Той ни помагаше, като идваше в затвора, снабдяваше ни с храна, с бележки, с писма и с напътствия относно следствието... ако архимандрит Стефан не беше своевременно узнал за нас, щяхме да бъдем ликвидирани като други без съд и присъда... По целия този тежък път архимандрит Стефан бдеше над нас. Използвайки своето служебно положение, той дори въздейства на съда за една по-справедлива присъда.* Застъпничеството на духовника за задържаните оказва влияние, защото процесът завършва с пълно оправдание на деветимата подсъдими, като трима са освободени още по време на следствието<sup>21</sup>.

Редом с просъветската и комунистическа идеология, Вардарска Македония е благодатна почва и за популяризиране на македонизма, особено сред младите поколения. Той се подхранва от поведението на българските власти, които често третират македонските българи като нещо различно от българската нация и не допускат неговите представители до управлението. Хранителна среда на македонизма е и неясната перспектива за бъдещето на Македония: *Македонската младеж иска духовните достояния, с които се е оформила досегашната култура на Македония, да бъдат запазени. Те мислят, че българският облик на Македония е пречка за съхранението и развитието на този именно неин специфичен културен колорит. Те мислят, че българската фирма на Македония е един преходен етап... Второто им съображение е, че начинът, по който България се опитва да управлява Македония, е унижителен за нейното население...*<sup>22</sup> Интересно е, че в периода на българското управление в Повардарието сред местните православни духовници не се регистрират симпатии към македонизма. Изключение правят отделни свещеници от италианската окупационна зона, които преминават в нелегалност и се включват в партизанското движение на т.нар. Народноосвободителна войска на Македония, действаща в сътрудничество с Югославската народноосвободителна армия на Й. Б. Тито.

Управляващият Охридско-Битолската епархия митрополит Филарет, както и областният директор в Битоля Христо Гуцов също са „решителни противни-

<sup>21</sup> ЦДА. ф. 1449, оп. 1, а.е. 102, л. 507-509.

<sup>22</sup> Карчев, П. *През прозореца на едно полу столетие (1900–1950)*, С., Изток-Запад, 2004, с. 1108.

ци” на преследването, което предприема българската администрация срещу жители на Повардарие, изповядващи комунистически и македонски идеи. Те се опитват да се противопоставят на „суровите гонения срещу македонските младежи – сторонници на идеята за независима република Македония като звено на югославянската общност”. Архиепископът страда душевно от репресиите, налагани от полицейските власти, и посещава в затвора „голяма група македонски младежи, обвинени в активна поддръжка на македонските партизански отреди”, и се опитва да разбере дали те са инквизирани. Той върши това от чисто християнски побуди, понеже, като духовно лице, се предпазва да взема „активна позиция по политически въпроси”. Митрополитът се застъпва пред битолския гарнизонен началник да бъде облекчено положението на арестуваните и те да не бъдат изтезавани: *С насилие ние не сме в състояние да изменим разбиранията и да преобразим духа на възбунтувалата се против българската военно-полицейска окупация младеж... Христорлюбивата черква отрича безусловно насилието като метод на действие. Идеите трябва да проникват свободно до душата на народа... Има в подобни случаи само едно оръжие, което ги прави непобедими. То е научната истина, историческите факти*<sup>23</sup>. Неговата загриженост се потвърждава и от друг източник: *когато дойде владиката и ме попита какво облекчение искам, аз му казах да ми вържат ръцете отпред, вместо отзад*<sup>24</sup>. След подобни срещи констатациите, които прави митрополит Филарет, се оказват всъщност едно тъжно пророчество за бъдещето: *Партизанското движение в Македония ... не е само временна болест на утописти или озлобени хора. Тежкото е, че то се е превърнало вече в мъчно изцерила национална рана*<sup>25</sup>.

В други случаи чувството за справедливост и толерантност подвежда архиепископите и те изпадат в заблуждение по отношение на конкретни свещеници – сърбомани или комунисти. Така например през юни 1943 г. Областната дирекция на полицията в Скопие съобщава на Скопско-Велешката епархия за просъветските прояви на скопския свещеник Никола Стефанов Апостолов и призовава управляващия митрополит да го изпрати в старите предели, тъй като оставането му в Скопие не е от полза за българската власт: *Пред свои колеги същият постоянно е говорел, че съветския режим е най-съвършения, както в политическо, така и в стопанско и религиозно отношение. Свещениците щели да бъдат защитени, понеже Сталин вече ходел на църква. Винаги при удобен случай се изказвал в полза на съветска Русия и англо-американците. Търновският митрополит Софроний обаче рязко отговаря: *Защо не ни съобщават факти? В старите предели няма да го изпратя, докато не ми се съобщават фактите**<sup>26</sup>. В крайна сметка само след година, в новите политически условия, свещеник Никола Апостолов сменя

<sup>23</sup> ЦДА, ф. 1866 к, оп. 1, а.е. 19, л. 1-4.

<sup>24</sup> Изказване на д-р Кирил Мильовски, ветеринарен лекар от Битоля, по време на срещата на видни македонски българи в дома на инж. Димитър Чкатров в Скопие в началото на юли 1942 г., което изработва документ до цар Борис, че положението в Македония е неудържимо поради грешки на правителството – вж. *Архивите говорят...*, т. 63, с. 213. Преди тази среща д-р Мильовски е арестуван за няколко месеца по обвинение в комунизъм. Въпреки че е лоялен към българските власти, през 1944 г. се включва в партизанското движение и след 1945 г. е един от активните политически фактори в Титова Македония.

<sup>25</sup> Карчев, П. Цит. съч., с. 1111.

<sup>26</sup> ЦДА, ф. 1854, оп. 1, а.е. 22, л. 16.

фамилията си на Апостолски и става един от най-доверените сътрудници на новата Титова власт в Македония<sup>27</sup>.

Пак през лятото на 1943 г. полицията в Скопие иска сведение за подозирания в сърбоманство свещеник Милан Младенов Киров, родом от с. Баняне, което е известно като сърбоманско средище, служещ в енорията на с. Бардовци. Митрополията дава положителна характеристика на свещеника, като обяснява, че „не може да гарантира що става точно в дълбочината на душата му, но че той е мирен, много страхлив и покорен пред българските власти, закони и държава”, а малкото имот, който притежава, бил примамлив за съселяните му и те отгавна искали той да бъде преместен в друга енория, за да го заграбят<sup>28</sup>. Година по-късно българските полицейски власти в Скопие отново уведомяват Скопско-Велешка епархия, че свещеник Милан Киров още по време на югославската власт се проявявал като „голям сърбин и тормозил българския елемент ... псувал България и българския народ”, отказвал да кръщава новородени с български имена. След установяването на българската власт той продължава да се издява като сърбоман, запазва сърбските богослужбени книги, избягва да говори на български, затворил църквата за местните селяни, които искали на 29 август 1943 г. да се отслужи панихидата за починалия цар Борис III. Населението, което се проявявало като сърбоманско, той окуражавал, че Сърбия щяла да се върне в Македония и войната ще бъде спечелена от СССР и Великобритания. Домът му бил посещаван от сърбомани от Скопска Черна гора. Полицейските власти в Скопие призовават Търновския митрополит Софроний да нареди свещеникът да бъде „приведен на служба във вътрешността на страната”. Едва тогава архиерейт резолюира писмото с думите, че самият свещеник „желае да се поотгалечи от тази атмосфера [сърбоманската в енорията му]” и ще го изпрати временно в Търново.<sup>29</sup>

В края на 1943 г. митрополит Софроний пренебрегва съобщението на Областното полицейско управление в Скопие, че една част от иконите на църквата в скопското село Петровец „още носят сърбски надписи”, а местният свещеник „милее за Сърбия и не е изпълнил нареждане на Светия синод на БПЦ”. Архиерейт резолюира писмото от полицията с думите: *Няма да се отговаря писмено. Най-сетне и тия надписи в църквата са църковно-славянски, а не сърбски.*<sup>30</sup>

През лятото на 1944 г. обаче митрополит Софроний като че ли вече е по-склонен да се съобразява с исканията на Областното полицейско управление в Ско-

<sup>27</sup> Роден в Кратово през 1914 г. Завършва основно училище в родния си град, после гимназия в Скопие и семинария в Призрен. Следва пет семестъра богословие в Белград през 1935 г., но не завършва образованието си. Установяването на българската власт във Вардарска Македония го заварва като енорийски свещеник в Скопие. През есента на 1942 г. с ходатайството на Светия синод продължава да следва в Богословския факултет на Софийския университет и въпреки откритото демонстриране на симпатиите си към Съветския съюз не е отстранен от енорийска длъжност. От есента на 1944 г. се включва активно в движението за самостоятелна Македонска църква. Един от организаторите на I ЦНС на МПЦ през 1945 г., секретар на инспирираната от Сръбската църква конференция на свещениците в Македония през 1946 г. Завършва философия в Скопския университет. Работи в Народния музей в Скопие. Главен отговорен редактор на официоза на МПЦ „Весник”. Член на Общообразователната редакция на Радио „Скопие”. Умира през 2003 г.

<sup>28</sup> Пак там, л. 5-6.

<sup>29</sup> Пак там, л. 15.

<sup>30</sup> Пак там, а.е. 22, л. 11.

ние за интернирането на духовници, обвинени във враждебно отношение към България. Той се разпорежда да бъдат временно преместени в Търновска епархия от енориите им в Кочанско двама свещеници. Но по негово разпореждане те не са уволнени от служба и продължават да получават заплатата<sup>31</sup>.

## Инославните, по-опасни от комунистите

Изострена чувствителност Българската църква проявява към униатската общност в Македония, която има старо историческо присъствие в областта. Духовниците униати са обвинявани в прозелитизъм чрез използване и на финансови похвати. През март 1942 г. управляващият Струмишко-Драмска епархия митрополит Борис се оплаква, че бедни православни младежи предпочитат да бъдат венчавани в униатските църкви, тъй като таксите за издаваните документи са много по-ниски, а БПЦ събира и държавни такси. По тази причина Епархийският духовен съвет взема мерки, за да се намали финансовото бреме на младоженците, но те се оказват недостатъчни и бедните продължават да предпочитат униатите. Затова митрополит Борис моли Светия синод да се застъпи пред правителството за изравняване на таксите, събирани от БПЦ и от инославните изповедания, за да се намали влиянието и на униатските мисионери сред православните в Македония<sup>32</sup>.

Прозелитизма, който униати и евангелисти извършват сред православните, БПЦ нарича „инославна пропаганда” и прави всичко възможно да я ограничи. Тя намира подкрепа и сред различни обществени среди, ако съдим по статията на един полковник от запаса в църковния официоз, според когото всеки народ, макар обединен културно и политически, се е разединявал, „щом в него е настъпвало разноеверието”: ... ако скоро не се вземат надлежни мерки от нашите управници и църковни представители – с общо разбирателство да се попречи на тая опасна пропаганда между освободеното православно население в Македония, Тракия и Добруджа, то после ще е по-трудно нейното обуздаване, защото тя, колкото повече успее, толкова повече ще отчуждава от народа ни туй население и ще пречи... за пълно народно единение.<sup>33</sup> Православието, а чрез него и Българската църква се възприемат като унифициращ фактор на националното единство и гарант за вътрешния стабилитет на държавата, доколкото „разноеверието” е осмислено като синоним и на обществено разделение.

## Опити за спасяване на македонски евреи

Докато инославните християнски общности са схващани от Българската екзархия като неприятел в полето на християнското мисионерство, не така стои въпросът с отношението към еврейската общност. Депортирането на македонските евреи във фашистките концлагери, което започва на 10 март 1943 г., не

<sup>31</sup> Става въпрос за свещеник Стоян Цветанов от с. Търкано, който „представлява опасност за Държавната ни сигурност, обществения ред и народното спокойствие”, и свещеник Сречко Лазаров Попов от с. Зърновци, „който се проявява като сърбоман и българомразец”. ЦДА, ф. 1854 к., оп. 1, а.е. 22, л. 12-13.

<sup>32</sup> ЦДА, ф. 791 к., оп. 1, а.е. 68, л. 95-96.

<sup>33</sup> Малчев, Г. (полк. о.з.). Опасности за пълното ни народно обединение – в: *Църковен вестник*, бр. 28, 4 юли 1941, с. 321-323.



се подкрепя от клириците на БПЦ и те следват общата синодална позиция по еврейския въпрос. Показателен е един спомен за управляващия Охридско-Битолската епархия – митрополит Филарет: *Когато стана изселването на евреите от Битоля, той се случи там. Понеже картината беше наистина трагична, той цял ден плака и не яде. Бяха писали в комисията по претърсването на изселваните евреи и касиера на митрополията Михаил Джуровенски, но Филарет не позволи да отиде, понеже не бива да участвува в такъв акт човек, който бил от митрополията. Епископ Харитон<sup>34</sup> си купи някои от взетите от евреите вещи, които после се продаваха, и Филарет много го мъмра. Лично той не пожела да купи нищо<sup>35</sup>. Впоследствие митрополитът осуетява намерението на местните български власти да превърнат в складове трите квартални синагоги в Битоля. След неговото застъпничество пред Комисарството по еврейските въпроси е решено те да бъдат предоставени „за каквито и да е други нужди, като свещените им предмети се пренесат в централната синагога”. След като това е направено, централният еврейски молитвен дом е запечатан, а ключът прегаден на съхранение в митрополията. Според архиерея „това обстоятелство успокои много местното благочестиво население и все респект към представителите на българската власт, които зачитат законите на Небето”. По повод последвалото разбиране и ограбване на централната битолска синагога митрополит Филарет излага своите мотиви за закрила на еврейските молитвени домове в доклад до министъра на вътрешните работи: *Това ние направихме и от дълбокото убеждение, че „Бог поругаем не бива”, подсилено и от някои исторически факти... след една победа над Иерихон, военачалникът Навин по Божие внушение нарежда щото никои да не посега – плякосва свещените богатства на Иерихон. Заповедта била престъпена. Един откраднал. Божието възмездие се сипе върху народа... Обаче голяма беше изненадата ни от съобщението, че синагогата е разбита и ограбена... Неописуемо е възмущението в града... Ако сметате, че още има закони и в тая свещенна покрайнина българска земя, и че ние сме в пределите на Правовата Държава, потърсете виновниците за удовлетворение на народното възмущение<sup>36</sup>. Няколко месеца след това писмо в синодално заседание митрополит Филарет казва: *От Битоля и епархията евреите бяха изселени, както е известно, и откарани в Полша. Сега искам да подчертая само една друга страна на тоя въпрос – че с тежките страдания на еврейското малцинство се наказва, така да се рече, и нашият народ, който твърде много съчувства на тяхното нещастие<sup>37</sup>. По отношение на македонските евреи сходна позиция изказва и Търновският митрополит Софроний: *В Скопие, където бях по това време, бяха арестувани всички евреи, мъже, жени, деца, болни. Всички бяха събрани в един голям тютюнев склад ... После дойде разпореждане и за евреите от Щип. Създаде се голямо вълнение у народа поради тия действия. Настроението на българския народ е в защита на еврейското малцинство<sup>38</sup>.****

<sup>34</sup> Викарният епископ.

<sup>35</sup> АКРДОПБГДСРБНА, ф. 3, оп. 2, а. е. 752, л. 21 – донесение на агент „Рилски”.

<sup>36</sup> ДА-Ловеч. ф. 122 к, ф. 122, а. е. 295, л. 30.

<sup>37</sup> Протокол № 8/ 25.06.1943 г. от заседание на Светия синод в пълен състав – цит. по Гласове в защита на гражданското общество. Протоколи на Българската православна църква по еврейския въпрос (1940–1944 г.), С., 2002, с. 115.

<sup>38</sup> Пак там, с. 84. Протокол № 4/ 2.04.1943 г. от заседание на Светия синод в пълен състав.

Много активен в действията си е и протосингелът на Скопско-Велешка епархия архимандрит Стефан, който подпомага евреи както от Вардарска Македония<sup>39</sup>, така и от старите предели. Още през юни 1940 г., докато е протосингел на Софийска епархия, той съдейства на Венета Чуклева, православна българка, съпругът ѝ – евреин – да приеме свето кръщение въпреки забраната, която налага Закона за защита на нацията. През юни 1943 г. в Скопие Чуклева отново търси съдействие от духовника. Той помага съпругът ѝ да бъде транспортиран нелегално от София във военна кола, а оттам семейството да стигне до българо-албанската граница<sup>40</sup>. Стефан издава кръщелни свидетелства на шивача Иван Ваис и семейството му, които са евреи от унгарски произход, и им помага да се преселят от Скопие в Пловдив. Помага също на треньора от спортния клуб в Скопие Шниц и неговата съпруга, спасява от интерниране вдовицата Бергер и геца ѝ. Друг евреин – Михаил Хершков, който първоначално приема католицизма, но впоследствие преминава в православието, архимандритът кани в митрополията в Скопие и го застава да махне жълтата си звезда. Стефан издейства на Хершков и позволително да пътува безпрепятствено до София, за да набавя стока за съпругата си, която е модистка<sup>41</sup>.

Подкрепата на българските клирици за отделни евреи в Македония, опитите да се опази тяхната религиозна собственост и отказът им да съдействат при депортирането на македонските евреи показват, че и в тези новоосвободени области БПЦ отстоява същите принципи, както и по отношение на евреите от старите предели. В този смисъл са дълбоко неверни твърденията на някои изследователи, че *Екзархията въвежда програма за силовото депортиране на чуждото население в Македония и Тракия и няма никакви данни българската църковна йерархия да страда от угризения на съвестта за смъртта на над 20 000 евреи и роми в териториите, правото си над които Екзархията смята за свещено*<sup>42</sup>.

През август и септември 1943 г. срещу архимандрит Стефан се надига организирана кампания от страна на областния директор на Скопие Димитър Раев Недялков, който го обвинява, че е „укрил еврейски вещи на стойност един милион лева”. Без да имат право, светските власти уволняват протосингела и започват разследване срещу него. Светият синод и управляващият Скопско-Велешката епархия го защитават и в започналата преписка с полицията в Скопие обясняват, че става въпрос за безвъзмездна помощ на Естер (Елена) Бераха от София – покръстена еврейка – която заедно с близките си иска да се изсели от България в Италия или Испания с редовни документи през някои от граничните пунктове на Македония. Синогални митрополити се застъпват за нея пред архимандрит Стефан и той приема да съхранява багажа ѝ в Скопие, докато тя пристигне от столицата. Впоследствие Е. Бераха му предава за съхранение и семейни ценности. Когато фамилията Бераха пристига в Скопие, полицията започва да ги следи и накрая ги арестува. Със съдействието на Стефан те са

<sup>39</sup> ЦДА, ф. 1449, оп. 1, а.е. 102, л. 458-465.

<sup>40</sup> Пак там, л. 504. Опитът за емигриране на семейството обаче е неуспешен.

<sup>41</sup> Пак там, л. 458-459.

<sup>42</sup> Хопкинс, Дж. Църква, народ, държава. Опит за социоисторически анализ на отношенията в България. С., Фондация „Покров Богородичен, 2008, с. 267-268.

освободени, но в крайна сметка по етапен ред са върнати в София. Образованото по този повод дело привлича като подсъдим и протосингела на Скопско-Велешка епархия. Прокурорът Манов го упреква, че се „занимава с такива гребни работи” и „услужва на евреи”<sup>43</sup>. Митрополит Софроний защитава своя подчинен и отказва да приеме уволнението му от областния управител на Скопие, като заявява, че архимандрит Стефан остава протосингел на Скопско-Велешка епархия<sup>44</sup>. В крайна сметка духовникът все пак е отстранен от Скопие и върнат в София, където през януари 1944 г. е назначен за главен редактор на *Църковен вестник*.

Този скандал става повод управляващият Скопско-Велешката епархия да изпрати няколко писма до областния полицейски началник в Скопие Асен Богданов, с което му напомня, че са зачестили случаите на задържане на духовни лица, „обвинявани в престъпления от политически характер, без за това да се уведомяват духовните власти, както това повелява Екзархийския устав, който не е отменен и задължителен за всички власти в страната”. Митрополит Стефан заявява, че задържането под стража на духовни лица се отразява извънредно пакостно върху духа на православните българи и моли такива тежки и изключителни мерки срещу духовни лица да се прилагат само в крайни случаи – при доказани провинения, а не и при известни съмнения, или при доноси...<sup>45</sup> Областният полицейски началник А. Богданов отговаря на митрополита, че за всички задържани досега духовни лица е искано разрешение от г-н прокурора при военно-полевия съд, тъй като са били замесени в комунистическа и друга конспиративна дейност, насочени срещу сигурността на държавата ни. Полицейският началник поема ангажимент в бъдеще да уведомява епархийския архиерей своевременно за всички арести на подведомствените му свещеници<sup>46</sup>.

Още от своето учредяване Българската екзархия е схващана като институция, чиято мисия излиза извън конкретните рамки на богочовешка общност, насочена единствено към есхатона. На нея се възлагат и просветителски, и етно-културни, а понякога и държавни функции, подпомагащи осъществяването на външнополитическите цели на България. Неслучайно дори в популярното научно говорене тя е схващана като първата национална институция на българите (не само православните, а именно всички българи) преди възстановяването на държавността. Както видяхме от посочените примери, въпреки задачите, които държавата и обществото възлагат на Българската екзархия от политическо и патриотично естество в твърде динамичната историческа обстановка на Втората световна война, нейният клир не отстъпва напълно от универсалната идентичност на Църквата, не я превръща единствено в инструмент на държавата и нацията, мислена като православна. Напротив – действа в унисон с християнските ценности, свързани с човеколюбието и съпричастността към страдащите, в духа на милосърдния самарянин от Евангелието<sup>47</sup> и перифрази-

<sup>43</sup> Пак там, л. 510-511.

<sup>44</sup> По този въпрос вж. ЦДА, ф. 791 к, оп. 2, а.е 227, л. 2-16.

<sup>45</sup> Пак там, а.е. 24, л. 3-4.

<sup>46</sup> Пак там, а.е. 22, л. 8.

<sup>47</sup> Лук. 10:25-37.

райки популярния постулат на св. апостол Павел: *Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник...*<sup>48</sup> Във Вардарска Македония Българската църква не действа изолирано, съобразно политическата конюнктура, а следва същите хуманни принципи, както и в старите предели на Царството – грижи се за затворници, защитава евреите и гр.

Проявата на собствено църковна позиция по въпроси от обществено и политическо естество показват, че Българската православна църква невинаги е склонна да съдейства на държавата и да се проявява като неин инструмент, да се подчинява на всяка цена на кесаревото. Опитите за противопоставяне срещу репресиите над хора с леви/комунистически/просръбски и македонистки убеждения, отказът ѝ да съучаства в депортирането на македонските евреи разкриват Българската екзархия като йерархия, която има стабилно и авторитетно присъствие в обществото, с потенциал да отстоява своя облик не само на народно, общобългарско учреждение, но и на нагетническа и универсална институция, каквато по същество трябва да бъде Църквата Христова. Запазените архивни документи показват, че българските клирици във Вардарска Македония през 1941–44 г. разчитат не само на декларативния, словесен или проповеднически подход, но преди всичко на активния пастирски пример и действеното християнство.

---

<sup>48</sup> Гал. 3:28.

Джонатан Дън е завършил класическа филология в Оксфорд, а след това специализира галисийски и испански език и литература в университетите в Сантяго де Компостела и Барселона. Той е директор на издателство „Смол Стейшънс Прес“ ([www.smallstations.com](http://www.smallstations.com)). Превел е шейсет книги от български, галисийски, испански и каталонски, някои от тях публикувани в големи издателства като „Пенгуин Ранъм Хаус“ в Лондон и „Юрп Едишънс“ и „Ню Дайрекшънс“ в Ню Йорк. Преводите му са били номинирани за Международната литературна награда „Дъблин“ и Писателската награда „Уоруик“. Автор е на три книги за връзката между думите в английския език, за съвпаденията при превода, за езика и заобикалящата среда: *ДНК на английския език* (2007), *Животът на преводача* (2013) и *Камъните на Итака* (2019), както и на стихосбирката *Въпреки това* (2004). В момента изучава православно богословие към Института за православни християнски науки в Кеймбридж. Живее със семейството си в София, където служи като иподиякон в БПЦ. Има личен уебсайт, посветен на изследванията му върху езика ([www.stonesofithaca.com](http://www.stonesofithaca.com)).

**Джонатан Дън**

## СЛОВОТО В ЕЗИКА

### АЗБУКАТА

Езикът се състои от три елемента: гъх, вода и плът.

Дъхът е в основата на всички езици. Без гъх не можем да говорим. Без гъх сме мъртви. Дъхът е първият знак, който търсим в доказателство на това, че някой е жив. Чрез издишването произвеждаме звуци, които могат да бъдат тълкувани като език от другите, свикнали на същите звуци, и които ги отнасят към същите неща или действия.

Дъхът е началото на езика. Той преминава през гърлото ни, през устата, където бива възпрепятстван от устните или езика, и излиза в пространството като звук, уловен от нечие ухо. Това представлява в общи линии процесът на общуване между човешките същества (и животните) и той може да ги занимава с часове.

В английската азбука има двадесет и шест букви (латинска азбука от A до Z). Но коя от тези двадесет и шест букви представлява гъха? Това е на практика много непретенциозна буква, непретенциозна, защото в някои езици (като

испанския например) не се произнася, а в някои диалекти (като кокни) направо се изпуска. И все пак аз си позволявам да твърдя, че това е най-важната буква в езика, защото тя е основа на цялата реч и без нея не може да се произведе никакъв звук. Тази буква е:

h

Така че първият звук, който излиза от устата, онзи, който показва, че сме живи, е *h*. Дори само този факт заслужава нашето уважение и затова моята любима буква е *h*.<sup>1</sup>

Ние имаме гръх. Значи сме живи. Но ако всичко, което правим, е „ах и ох“, в това няма особен смисъл. Така че следващият етап от езика е, когато добавяме глас към гръха – така се образуват гласните. Когато отворим уста и образуваме гласен звук, в устата се събира вода и това е, защото гласните представляват вода по същия начин, по който *h* представлява въздух. Загръж един гласен звук за по-дълго и ще изпиташ нужда да преглътнеш. Тази комбинация от гръх и гласна виждаме във възклицанието „Ah!“, където *a* е гласната, а *h* представлява гръха. Ако *h* е като въздух, то гласните са като река. Те текат (и наистина има връзка между думите **vowel** и **flow** – те са свързани не произволно, но по определени правила, които ще разгледаме по-нататък).<sup>2</sup>

Гласните звуци в английския език са пет: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*. Буквите могат да се произнасят по различен начин в зависимост от това дали са къси или дълги, самостоятелни или в комбинация (комбинациите от гласни образуват дифтонги или хиатуси). Те могат да бъдат произнасяни различно в зависимост от думата, към която принадлежат. Крайното *e* е обикновено тихо, но удължава гласната, която го предшества: например *map* или *mane*, *shin* или *shine*.<sup>3</sup> Крайното *e* не се произнася, но то има ефекта на удължаващо предхождащата гласна.

Интересно е обаче, че гласните не излизат от гърлото по реда, по който са дадени в азбуката. От задната част на устата (откъдето на практика произлиза езикът) към предната гласните се регуливат по следния начин:

u – o – a – e – i

Това е много важно за разбирането на езика. Гласната *u* се произнася високо и назад в устата, *o* е по-напред по средата, *a* е ниско долу, а *e* отново по-напред и по средата и последната гласна *i* – буквата, използвана в английския език да обозначава егото (*I*), се произнася високо и най-отпред. Не е изненада, че именно буквата, която изразява егото, в английския е последната от произнасяните, но стои – или е застанала самата – високо и най-отпред! Петте букви в този ред представляват удължена V-форма в устата и могат да се изобразят по следния начин:

<sup>1</sup> В древногръцкия език се използва силно придихание за обозначаване на този звук, който дори няма буквена стойност, но се намира в буквите тита, фи, хи.

<sup>2</sup> Vowel – гласна, flow – тека (прев. англ.).

<sup>3</sup> Map – мъж, mane – грива, shin – пищял, shine – блясък (прев. англ.).

u                          i  
o                          e  
a

Това означава, че ако разгледаме изпускането на гъх, което не образува гума само по себе си, тогава първата гума, която ще се формира в човешкия апарат (гърлото и устата без устните и езика) е всъщност комбинация от буквата, която представлява гъх (*h*) и първата гласна, която се произнася в устата (*u*):

hu

Това е първата гума, която човешкият апарат е способен да произнесе (може да забележим също, че по реда си в комбинация с *h* останалите гласни образуват гумите *ho*, *ha*, *he*, *hi*).

*Hu* обаче не е просто някаква стара гума. Тя е санскритската гума за „призоваване на боговете“ и е представена в *Краткия оксфордски английски речник* като корен на гумата *Бог*. Думата, която използваме, за да се обърнем към Върховното същество, към Създателя на Вселената, произлиза от санскритската гума *hu* и е първата, която сме способни да произнесем. Ако погледнем гумата *hitan* в речника, ще видим, че тя произлиза от латинската гума *hoto*, която означава „човек“. Но аз бих предпочел гумата *hitan* да бъде разглеждана като комбинация от *hu* и *tan*. Ние сме *hu – tan*, което означава, че сме направени по образ Божий и сме призвани да Го призоваваме.

И накрая остава да разгледаме третия елемент на езика, този, който възпрепятства изпускането на гъх с устни или език и формира съгласните, т.нар. тежка артилерия на езика. Съгласните се образуват посредством възпрепятстването на въздуха от устните или езика, които представляват плътта. Те могат да са звучни или беззвучни – могат да имат звук, добавен към тях, или не – но както при гласните, те също се основават на гъха. Ако *h* е въздух, гласните са река, то съгласните са земя, пръст, твърда почва. В края на краищата плътта е призвана да се върне в пръстта, откъдето произлиза, така че няма място за изненада в това сравнение.

В зависимост от това как и къде се произнасят в устата, съгласните могат да се разделят на седем двойки, т.нар. фонетични двойки, и те са изключително важни за разбирането на езика. Ще ни стане ясно това, което следва, ако не просто грабнем концепцията за тези седем двойки, но ги научим. Те са:

b-p    d-t    f-v    g-k    l-r    m-n    s-z

Ако имаме интерес към езика, първото нещо, което трябва да направим, е да научим тези седем двойки. Както вече казах, двойките се образуват в зависимост от това къде се произнасят в устата и коя част на плътта – устните или езикът – ги произнася.

Например, *b* и *p* се произнасят с устни при езика в легнало положение, единствената разлика е, че първата е звучна (произнасяна с помощта на звук, вибрация, която можем да почувстваме, когато поставим ръка на гърлото, докато я произнасяме), а втората е беззвучна. Съгласните *d* и *t* са подобни – първата е звучна, втората беззвучна – само дето сега те се произнасят с езика в началото на небцето, зад предните зъби. Съгласните *f* и *v* се произнасят чрез допирание, почти захващане на долната устна със зъбите, но тук първата е беззвучна, втората звучна. И така нататък.

От седемте двоици само *l-r* и *m-n* са изцяло звучни, в останалите едни са звучни (*b, d, v, g, z*), а други – беззвучни (*p, t, f, k, s*).

Както има четиринадесет прости съгласни звука, така има седем сложни съгласни звука, които са комбинация от следните три двоици – *d-t, g-k, s-z* – с буквата *h*, и на съгласната *n* с буквата *g*. В Международната фонетична азбука се използват символи, които ги представляват, но те не показват ясно връзката им със седемте двоици чрез прибавяне на *h* или *g*.

Тези сложни звуци са: *dh-th (this-thin), gh-kh (bridge-church), sh-zh (wish-vision) и ng (song)*.<sup>4</sup> Пишейки ги по този начин, вместо да използваме символи, ни позволява да виждаме връзката между простите звукове. Както преди, една от двоиците е звучна, другата беззвучна.

От двадесет и шестте букви на английската азбука разгледахме двайсет: *h*, пет гласни и четиринадесет съгласни. Има три букви, които стоят някъде между гласните и съгласните и по тази причина са познати като полугласни или полусъгласни. В техния случай протичането на въздух е само частично възпрепятствано. Буквите *j* и *y* отговарят на гласната *i*, докато буквата *w* отговаря на *u*.<sup>5</sup>

Това оставя само още три букви – *c, q* и *x*, които смятам за излишни, понеже звуковете, които представляват, са представени от комбинацията на буквите *k* и *s*. Буквата *c* се произнася като *k* или *s* (напр. думата *cancer*), *q* се произнася като *k* (*queen*, която може да се напише по-добре като *kween*) и *x* се произнася *ks* (*box*).<sup>6</sup> Тези три букви имат двоици, но те ни позволяват, когато правим връзка между думите, да свържем буквата *c* с който и да е от звуковете, на които отговаря, *k* или *s* (и със съответстващите им партньори във фонетичната двоица, *g* или *z*):

c-k/s

<sup>4</sup> Това – слаб, мост – църква, желание – зрение, песен (прев. англ.).

<sup>5</sup> Наясно съм, че твърдят звук *j* кореспондира със съставния съгласен звук, посочен по-преди: *gh*, както в *bridge*. Тук аз взимам буквата *j* като по-мек звук, който кореспондира, подобно на своя двойник *u*, с гласната *i* (пример за тази връзка е латинското *maior*, което означава по-голям, по-велик и което понякога се пише *major* и е в основата на думата *мауор/кмет*).

<sup>6</sup> *Cancer* – рак, *queen* – кралица, *box* – кутия (прев. англ.).



Това са буквите, които образуват английската азбука: *h*, гласни и съгласни. Или *гъх*, *вода* и *плът*. Интересно е, че тези три елемента – *гъх*, *вода* и *плът*, са също трите елемента на сътворението на света, което отговаря на първите две глави от Библията (Битие 1-2), както четем във втория разказ за сътворението:

„Но *пара* се вдигаше от *земята* и *оросяваше* цялото *земно лице*. И създаде Господ Бог човека от *земна пръст* и *вдъхна* в лицето му *дихание* за живот и стана човек жива гуша.” (Битие, 2:6-7)<sup>7</sup>

Тук имаме трите елемента, за които стана гума по отношение на езика: *гъх/дихание*, *вода/пара* и *земя, пръст/плът*.

Изненада ли е това? Знаем от Първа глава на Книга Битие, че Бог създава света със Слово. Всеки параграф от това описание започва с „И рече Бог”. Става ясно, че Бог Отец е създал света чрез Словото (Логосът, който е Втората ипостас на Светата Троица, Иисус Христос) и с *гъх* (Светият Дух, третата ипостас на Светата Троица). Прави впечатление, докато четем, че **space** и **speak** са съставени от едни и същи букви (при условие, както вече казахме, че с кореспондира с *k* или *s*).<sup>8</sup> Също така прави впечатление, че **world**, който бил създаден, включва едновременно гумите **Lord** (Бог Отец) и **Word** (Бог Син). **World** е комбинация от **Lord** и **Word**.<sup>9</sup>

**world = Lord + Word** (И Бог рече.)

Но което ме интригува тук, е, че трите елемента *гъх*, *вода* и *плът*, които представляват едновременно и речевия акт, и акта на сътворение, имат една обща гума помежду си.

Съществува и „осма” фонетична двойка, за която още не е станало гума. И тя даже не може да се нарече двойка. Тя е съставена от три букви: *b-v-w*. Тези три букви са тясно свързани помежду си. В съвременния гръцки *b* се произнася като *v*, а в испанския *v* се произнася като *b*. В латинския пък *v* се произнася като *w*, докато в немския *w* се произнася като *v*. Така че съществува ясна зависимост между тези три букви. Това ми позволява чрез *v* да свържа *b/w* с нейния фонетичен партньор *f*, което прави:

*f-v-b/w*

Използвайки *v* като посредник, можем да видим, че **breath** и **water** имат за обща гума **father**. В думата **water** го няма елемента на *гъха* (*h*), въпреки че смятам, че се съдържа в инициала *w*, понеже кислородът се съдържа във водата, гори и да не може да се различи под формата на мехури. **Flesh** също се свързва с **father**

<sup>7</sup> Думите са поставени в италики от автора, за да се обозначат трите елемента на Сътворението, за които става дума в статията.

<sup>8</sup> Space – космос, пространство, speak – говоря (прев. англ.).

<sup>9</sup> World – свят, Lord – Господ, Word – Слово (прев. англ.).

с помощта на фонетичната двойка *l-r*, езиковата двойка *s-t* и добавяне на гласната *a*:

father: breath – water – flesh<sup>10</sup>

Речевият акт, който е акт на сътворение (светът е създаден чрез слово), има **father** за свой център. Бог Отец създава света чрез Словото, своя Син, с помощта на Светия Дух, дъха. Може би си спомняме, че преди да се появи времето, „земята беше безвидна и пуста; тъмнина се разстилаше над бездната, и Дух Божий се носеше над водата” (Битие 1:2). Този „wind” от Бога се равнява на Светия Дух.<sup>11</sup> Ако напишем с главни букви „wind” се получава WIND, гума, която съдържа числата 0, 1, 2, 3 (0 е близко по форма до D, 1 е линия подобно на I, 2 и 3 са N и W, обърнати настрани и нагоре)<sup>12</sup>, което за мен е препратка към Светата Троица. Това ще го разгледаме по-подробно впоследствие в раздела за езика и химията.

Накрая, нека да отбележим, че **air**, което се произнася **aer** на латински и гръцки, също се намира в **breath**, **water** и **father**, докато **breath** сама по себе си е изключително близка до **create** (азбучна двойка *b-c*, с добавяне на *h* или *e*).<sup>13</sup>

Езикът, подобно на заобикалящата ни среда, съдържа указания за произхода и целта на човешкия живот, ако само сме готови да копаяме надълбоко. Не трябва да мислим, че гумите, подобно на природните ресурси, съществуват заради прищявката ни да ги използваме и после да ги захвърлим. Те имат свое собствено съществуване. Свой собствен живот. И просто защото не се движат наоколо както животните, не означава, че трябва да мислим, че ги контролираме. Ще бъде добре да изчистим зрението си и да възприемем – макар и през стъкло, тъмно – Кой стои зад тях.

Превод от английски: Цветанка Еленкова

<sup>10</sup> Father – баща, breath – дъх, water – вода, flesh – плът (прев. англ.).

<sup>11</sup> В английската Библия (New Revised Standard Version/NRSV) „Духът Божи” е преведен като „вятър от Бога” (wind – вятър).

<sup>12</sup> Тук вече става дума и за фигурално сходство при буквите, което е възможно като концепция, особено като се има предвид, че някои азбуки, като глаголицата например, са създадени от форми – кръст, кръг, триъгълник.

<sup>13</sup> Air – въздух, create – създавам (прев. англ.).

Ралица Райкова е родена в София през 1999 г. Завършва 9-та Френска езикова гимназия „Алфонс гьо Ламартин“ и понастоящем следва в Université de Lorraine, Франция. Стипендиант по проект „1000 стипендии“ на Фондация „Комунитас“, носител на голямата награда на Националния литературен конкурс „Петя Дубарова“ за 2017 г. и на трета награда на Националния литературен конкурс за публикуван къс разказ „Рашко Сугарев“ за 2018 г. Нейни разкази са публикувани в литературните списания *Море* и *Пламък*, както и в Портал Култура и списание *Култура*.

**Ралица Райкова**

## ЗА ПЪТЯ НА ЗЛОТО В СВЕТА

(За *Поразените* на Теодора Димова)

Започвам с уговорката, че принадлежа към поколението, родено след 1989 г. Нямам личен опит от така наречения „соц“, нито от желязната ръка на тоталитарния режим в България. Забелязвам обаче последиците от този период в историята, било то видими като тежките следи в архитектурата, литературата, изкуството, или по-неуловими – като промяната на начина на мислене на цял народ според „ценности“ като шуробаджанащината, овчедушието и наглостта. За последиците от режима у нас е писано много; всъщност дискутирането върху призраците от близкото минало е особено актуално през последните години. *Поразените* обаче се отличава от всички досегашни творби на подобни теми. Теодора Димова не просто разглежда отпечатъка, който смутните времена оставят върху хората, нито раните, нанесени със смайваща и безпричинна жестокост, нито пропитата със страх атмосфера на месеците непосредствено след 9 септември 1944 г. – тя описва последиците от злото, когато бъде допуснато в човешките души. *Поразените* е роман за дълбоките корени на злото в света, което, веднъж проникнало в човека, се пренася като зараза върху тези около него, за злото, което дълбоко засяга чистите по сърце, привидно беззащитни пред него, за злото, което поразява наред, както скакалците поразяват посеви-те. Кои обаче са всъщност поразените – тези, които губят живота си или онези, които губят душата си?

Отне ми няколко дни да прочета книгата, макар да не е твърде обемна – страниците са точно 250, ни повече, ни по-малко – тъй като успях да намеря време само рано сутрин и късно вечер, винаги на светлината на лампата, докато отвън януари мълчаливо затягаше студената си прегръдка (мразовит се случи този януари). Единствено преди започването на деня и след края му успях да утихна достатъчно, за да продължа да вървя през историите на четирите жени, по-точно три жени и едно момиче, да вървя, както се върви през гробище – без-

мълвно, с туптящо сърце и длан, заслания пламъчето на свещта. Сега си давам сметка, че този недостиг на време, който ме принуди да чета бавно и през дълги интервали, беше всъщност подарък. *Поразените* е роман, чиито пластове са твърде дълбоки, за да преминаваш повърхностно през тях. Това е книга, която се чете трескаво, но бавно, тежко, книга, която изисква да се потопиш в онава, което описва, колкото и да е ужасяващо – а после бързо да изплуваш отново, да не се застояваш твърде дълго в света му, защото тежотата му е способна да те смаже. Най-вече, *Поразените* е книга, която трябва да бъде четена в малките часове, на светлината на лампата. Денят е склонен да притъпява чувствителността ни, докато нощем всеки детайл изпъква по-ярко и сякаш добива свой собствен живот. На тъмно страшните чудовища оживяват. И поразяват.

Теодора Димова разделя романа си на четири части, като всяка от тях представява разказ за четири отделни човешки съдби, белязани от трагичните събития от самото начало на налагането на тоталитарния режим. Три жени губят мъжете си, а едно момиче е обречено до края на живота си да носи в себе си чужди рани, раните на своите поразени близки, белязани толкова дълбоко, че предават болката си като прокълнато наследство. Особено покъртителна бе лично за мен втората част – историята на Екатерина, вдовицата на отец Мина. Един разговор наскоро ме накара да се замисля, че в нашата литература осезаемо се усеща липсата на образа на истинския свещеник, на свещеника като баща, като отец. Ние сякаш нямаме своите отец Браун и монсеньор Кихот, нямаме свещеници като този на Греъм Грийн в *Силата и славата*, като отец Барриос от *Уреченият ден* или като бащата на румънския писател Вирджил Георгиу, запечатан между редовете на *От 25-ия час до вечния час*.

Отец Мина е такъв образ – той е „от онзи тип хора, които огъваха пространството около себе си, променяха го”, от хората, които умеят да откриват необикновеното у другите, от свещениците, които са отци, които приютяват останалите в хаоса, които гаряват топлина и надежда. След като прочетох книгата, на няколко пъти се връщах към една сцена от нея – тази със съседите евреи, на които предстои да бъдат изселени в Лом поради Закона за защита на нацията. Екатерина, съпругата на отец Мина, купува на изгодна цена от тях кристален полилей. Прибира се доволна, бърза да го покаже на мъжа си, а той, вместо да се зарадва, се затваря, задавя се от постъпката, в очите му се появяват сълзи; изведнъж Екатерина осъзнава какво е сторила и също заплаква. Тогава той я презръща и избърсва лицето ѝ. Този кратък момент, описан нестеливо, докосва с кротостта, която излъчва всеки жест на отец Мина, с красотата на взаимоотношенията между двамата, съпруг и съпруга, с любовта, която споделят, един към друг и към хората. Полилеят е върнат без думи, отново само със сълзи – двете жени, Екатерина и съседката, срещат погледите си и осъзнават, че другата знае, знае за болката, за срама, за това колко трудно е понякога да се живее. И заплакват сякаш не толкова за себе си, а за света, който пред очите им се руши.

Образът на отец Мина е образ на човек, за когото всякаква съвместимост с новия режим е невъзможна. Екатерина описва живота с него като „вълшеб-

ство” – той е от онези хора, които се впечатляват от всичко, влюбени в света, които имат очи за красотата и чудесата. Отец Мина излъчва радост, просто радост, и това е заветът на Екатерина към тримата ѝ невръстни синове – да пазят тази радост, защото само тя ще ги опази от омразата и враждебността; само тя ще ги спаси. И дори когато в последната част на романа научаваме, че молитвите на майката сякаш са останали нечути – най-големият син става сътрудник на властта, единият от близнаците се самоубива, другият бяга зад граница – дори и тогава отчаянието ни се струва нередно, защото ликовете на двамата родители, с цялата светлина, която излъчват, изглеждат способни да огреят поразените деца. Читателят се оказва неспособен да осъди което и да било от момчетата, дори сътрудника на някогашните убийци на своите родители; тези сираци са били обречени да пораснат в свят на безверие и сивота и носят дълбоки рани в душите си. Кои би могъл да им помогне да ги излекуват, когато хората като баща им са изличени така старателно, че дори споменът за тях да не остане?

Показателна е тази ожесточеност към доброто, която се наблюдава в представителите на новата власт. Под претекста, че ликвидират „враговете на народа”, те изстребват всеки, който макар и малко им напомня за всичко онова, което те не са – всеки с усет към красивото, към възвишеното, всеки чувствителен и интелигентен човек, образования, заможня, състрадателния; всеки, който отказва да прогаде душата си. Мъжете убиват физически – и писателят Никола, и свещеникът Мина, и предприемачът Борис са разстреляни и заровени в общ гроб като животни, без плоча, без кръст. Семействата им, техните съпруги Райна, Екатерина и Виктория, двете момичета Магдалена и Александра, са унищожени отвътре, съдбите им са прекършени, попарени са, както пролетният сняг попарва цъфналите гървета. Не жестокостта ги сломява – историята познава много примери на жестокост и макар тя винаги да е била осъждана, бива поне отчасти приемана, ако може да бъде по някакъв начин обоснована, ако зад нея стои макар и най-смътната причина. Романът обаче разказва за период, който става свидетел на съвършено безпричинна жестокост и ненужно насилие, което точно заради това поражда така дълбоко. Арестуваните са не просто задържани и убивани, с тях се гаврят и ги измъчват; семействата им са не просто лишени от бащите и съпрузите си, те са унижавани, мачкани и безкръвно ликвидирани чрез глад, болка и презрение. Новата власт не смята за достатъчно просто да изличи човека – тя иска да поразии целия му корен, целия му род, да се разпростре отвъд настоящето, като изтрие миналото му (следите, които е оставил с живота си) и бъдещето му (памятта за него). Новата власт е така ужасяваща, защото е власт над настояще, минало и бъдеще – няма гроб, няма спомен; роденият човек сякаш никога не е съществувал. Мястото му вече не го познава.

К. С. Луис описва в романа си *Переландра* точния момент, в който героят му Рансъм разбира, че неговият враг Уестън вече не е човек. Рансъм се събужда от сън и вижда пред себе си десетки полуживи осакатени жаби, разпорени с хирургическа точност с остър нокът по дължина на тялото, а после захвърлени да умрат бавно и мъчително. Погледите на двамата се срещат, след като Уестън

спокойно разкъсва поредната жаба – без цел и без причина. Съществуването пред Рансъм изглежда като Уестън, но прилича „на мъртвец“; тогава в съзнанието му нахлува „твърдото убеждение, че пред него всъщност не стои човек“, че между двамата няма нищо общо. А когато „изчадието“ се усмихва, усмивката му е сатанинска – „Не предизвикваше доброто, а го игнорираше до пълно унищожение. Рансъм усети, че досега е виждал само колебливи и неуверени опити да се твори зло. Тази твар го вършеше от все сърце“. За Георги Марков „злото е самата същност на системата“<sup>1</sup> – система, която живее и се храни от най-тъмното в човека, която довежда демоните му до крайност, която премахва изначалните норми за добро и зло, за да ги замени с единствения принцип, че „добро е само това, което е добро за системата“. В подобна система злото процъфтява – зло заради самото удоволствие от злото.

Друг аспект от атмосферата на налагащия се тоталитарен режим, който поразява читателя със своята безцеремонност, е грубостта. Чувствителният човек, макар и принуден ежедневно да се справя с прояви на грубост, сякаш никога не свиква напълно със зашлевяващия ѝ характер, а свикне ли, значи е загубил чувствителността си. На грубостта, дошла в страната след войната, Георги Марков посвещава есе<sup>2</sup>, в което се пита защо на хората им е нужно да се осъществяват чрез грубостта. И сам си отговаря – „Защото грубостта е власт“. Има ли разлика между служителя на режима, който се хвали, че „с тия ръце“ е бил папата, и безочливия Васа от *Поразените*, също служител на новата власт, който безсрамно опипва копrienето белъо на Райна, лаком да омърсява, лаком да присвоява? Грубостта, с която се сблъскват жените, останали без мъже, сякаш напълно ги сломява. Тя принадлежи на свят, който те не разбират, който им е чужд – свят, в който няма място за чувствителност, за деликатност, за красота. Не работата като чистачка съсипе Екатерина, вдовицата на отец Мина, а ежедневният досег с този нов свят, в който непознати нахлуват в собствения ѝ дом и оскверняват малката домашна църква, в който хора посрещат хора със зли погледи, в който силните на деня в лицето на прости чиновнички мразят с неподправена омраза и нагрубяват дори онези, които стоят пред тях измършавели и грипави. В последната част възрастната вече Райна ще възкликне по повод на една проява на ненужна и с нищо непредизвикана грубост: „какъв народ се навъди само, какъв народ“. В прекрасния нов свят няма място за състрадание.

Посвещението в началото на книгата гласи „На тяхната памет“. Александра, внучка на убития интелектуалец Никола, е героиня на последната част на романа. Всички около нея са поразени от злото – и баба ѝ Райна, която все по-често бяга от действителността, потъва в спомени, сякаш за да избяга от отровната,душна атмосфера наоколо; и Сия, майка ѝ, неспособна да се справи със смъртта на мъжа си, жертва на тоталитарната машина; и вуйчо ѝ Теодор, който непрекъснато подхвърля дебелашки шеги и не може да види нищо отвъд чертежите си. Райна, вдовицата на Никола, и Теодор и Сия, децата му, които в нощта на ареста, онази нощ, последната нощ, запечатват образа на баща си,

<sup>1</sup> Марков, Г. Система и хора. – В: *Есета до моя съвременник*. С., Комунигас, 2015

<sup>2</sup> Марков, Г. Грубостта. – В: *Есета до моя съвременник*. С., Комунигас, 2015

изпълняват заръката му да си легнат и остават с отворени очи в тъмното, „с отворени очи в тъмното до края на живота си”. Сякаш между онези деца и тези възрастни не е останало нищо общо, толкова дълбоки са белезите, а Райна, готова на всичко за съпруга си, е обречена да живее сред сенки до края на живота си.

Тъмното заобикаля Александра, тя описва сивите дни, близките си, осакатени от преживените ужаси, собствената си детска обърканост пред тази реалност, в която все пак долавя нещо нередно, защото не е редно нещата да бъдат такива. И тук се запалва тънката свещ на надеждата, която плахо осветява края на този разказ за опустошени човешки съдби, за зло, страдание и изтръгване на доброто и красивото. Александра обича баба си; въпреки болестта ѝ, въпреки младата си възраст, самотата, въпреки всички трудности, тя се грижи за нея, грижи се за нея до края на живота ѝ. Това е нейният път вън от света на злото – обичта. Заради нея тя си припомня и красотата, и светлината, и цветовете, заради нея прави крачка към радостта, когато на смъртното ѝ легло ѝ разказва какво ще правят заедно, когато оздравее.

Райна умира. Умира с усмивка на лицето си, „спокойна и безра детска усмивка”. Смъртта е спасение от света на злото, създаден от тоталитарния режим; парадоксално, смъртта е изход от годината на смъртната сянка. Това синапово зрънце надежда, което Теогора Димова посява с последните редове на книгата, е по-мощно от злото в цялата му сила. Мъртвите вече не могат да бъдат засегнати. На нас, живите, е оставено да пазим тяхната памет – вечната памет. На нас е оставено да не допуснем манипулирането на паметта, да придобем смисъл на страданията им, да спрем поразяването. На нас е оставено да пазим паметта с благодарност. Убитите, унищожените от системата носят поне нещо, което си струва да се запази – благородство, доброта, състрадателност, интелигентност. Нуждаем се от паметта за нашите мъртви, за да ни напомнят накъде сме се запътили. Защото пазенето на паметта не е гледане назад към миналото. Паметта чертае пътя на бъдещето. Нашето бъдеще.

Д-р Слава Янакиева е културолог. Изследванията ѝ са в областта на религиозното кино и медиите, както и средновековния театър и празничната култура. Публикувала е множество статии по тези теми в различни научни издания. Понастоящем чете лекционни курсове в бакалавърските програми на специалност „Културология“ в СУ „Св. Климент Охридски“ и „Сценография“ в НХА. Член е на Института по средновековна философия и култура. Съавтор е на две антологии по средновековна визуална култура. Превежда от английски и руски език. Сред публикуваните преводи могат да се споменат книгите на о. Георгий Флоровски *Източните отци от IV век* и *Византийските отци от V–VIII век*, а също капиталният труд на Ернст Канторови *Двете тела на краля (Изследване на средновековното политическо богословие)*, както и *Битието като общение* на митр. Иоан Зизиулас.

**Слава Янакиева**

# ШРИХИ ВЪРХУ ИСТОРИОГРАФИЯТА НА СРЕДНОВЕКОВНАТА ПРЕЗЕНТАТИВНА КУЛТУРА

## **Дългият плен на Просвещението**

Вече повече от две десетилетия моите занимания, моите лекции и въобще академичното ми внимание е насочено към темата за средновековния театър и колкото и парадоксално да звучи – от самото начало в мен е налице дълбоко притеснение от липсата на достатъчно основание да наричам така един цял продължителен дял от историята на театъра. Въобще историята на театъра в познатите ни параметри, изглежда, представлява конструкт (подобно на много други, водещи началото си още от времето на Просвещението), който има за цел да улесни, систематизирайки в нишите на консенсусни идеологически направления, хронологичното знание за визуалната сценична култура. Едва напоследък старите парадигми на театралното изследване започнаха да се пропукват и да се появяват нови идеи, без обаче да добият достатъчно тежест за цялостна смяна на курса. Мнозина от колегите ми се оплакват от инертността на образователните институции, които вървят не просто крачка, а километри зад най-новите тенденции, възпроизвеждайки все същите изгубили свежестта си парадигми, срещу които вече десетилетия се води битка.



Но нека започнем от зората на любопитството към онези странни жанрове, свидетелстващи за сценичния опит на европейския свят в продължителните Средни векове, които дълго остават пренебрегвани от историците на визуалното изкуство поради тежката стигматизация, наложена от митовете на Просвещението и – по-късно – от марксисткия тренд в историографията. Тъмните векове! Хиляда еднотипни години, в които нищо друго не се е случвало освен пропаганда на властващата Църква в услуга на опресивната феодална власт. Време без „творци“, без индивидуален поглед и лично, независимо от официалната доктрина творчество. Това е като цяло схващането на (използвам понятието само за краткост) просвещенската парадигма.

Интересът към свидетелствата от това време, към документите на епохата, възниква главно в средите на т.нар. „антиквари“ – образовани люде, които се занимават с издирване на културни куриози, носещи белези на отпадна отминалото време, към което Романтизмът от XVIII–XIX в. култивира определена носталгия. Докато се стигне до този момент обаче, Европа вече е преживяла разделението на Църквата, османската инвазия, религиозните си войни и революционните метежи. Новите деноминации са се настанили трайно, различвайки символния ресурс на своите бивши противници. Безбройни ръкописи са изгорени, изхвърлени, използвани за вторична употреба, за подвързване на книги – цяло културно богатство е потънало безвъзвратно и неговата липса никога няма да бъде запълнена. А изследването на нещо така мимолетно като сценичното изкуство – според установените парадигми – започва от текста. Справедливо е дори да се каже, че неоснователно дълго то е и свършвало с текста. И така за поколения изследователи липсата на текстове от този период на „театралната история“ е означавала липса на „театър“. Липсата на писмени свидетелства за сценични събития („критика“) е подканяла към същия извод. Антиквариите (на територията на Великобритания) начеват един подем на обглеждане на архиви и хранилища, на частни колекции и музейни сбирки и откриват необходимите „спесименти“ за изследването на все така „тъмните“ векове. Наистина текстовете са преобладаващо анонимни – обстоятелство, поставящо ги в почти нелегитимно положение спрямо тогавашната академична рамка. Някои от тези ръкописи са част от богослужбни книги на латински и – единици – на гръцки език. Други са включени в разнородни сборници. За да бъдат „оформени“ като легитимни академични обекти, въпросните текстове са изваждани от своя естествен контекст и публикувани самостоятелно, след като са аранжирани така, че да „приличат“ на грами от новоевропейски тип. Защото, ако трябва да бъдем честни, средновековните „театрала“ ни най-малко не са подозирали, че са такива. Но за да стигнем до този въпрос, трябва да се върнем още една-две епохи назад и да кажем няколко думи за античните жанрове.

Самият прочут и всехваляен античен театър страда векове наред (а може би и досега) от манипулациите на ранноевропейските си ценители. Неговите образци, подобно на средновековните, са лишавани от културния си контекст, от празничната си рамка, от религиозната си вписаност и жанрова своеобразност и са „модернизирани“, за да станат удобни за употреба и съответни на очакванията на зараждащата се новоевропейска култура. Накратко: съобразно новите

парадигми античният гръцки театър се обявява за начало на граматургичната литература и се свежда до рамката на собствения си чист текст – така както той е достигнал до нас през изумително малкото запазени произведения, които по никое допущение на статистиката не биха могли да бъдат репрезентативни за сценичната култура на класическата античност в нейната цялост. Отсети и съхранени от елинистичните и византийските вкусове – тези образци се осмислят по различен начин както от римската образована общност, така и от ренесансовите почитатели. Превръщат се в кухи форми, които всяка нова епоха попълва със свое собствено културно съдържание. Едва във втората половина на XIX и началото на XX век се осъществява критическото проблематизиране на античната сценичност. То съвпада с погема на интерес към гревните ритуални форми. Съпровожда го академичното търсене на еволюцията на религиозните практики, следващо малко или много дарвинистката парадигма. Антрополозите от Кеймбриджката школа изнедряват родилна връзка между гревните дионисийски култови практики и театралното събитие. Чертаят схема за разкъсването на царя-жрец и неговото възкресяване, търсят площадни ритуали, които биха могли да бъдат прототипни за античната визуална култура.<sup>1</sup> Към литературните свидетелства се натрупват и групи – керамика, гугаскалии, архитектурни особености на театралните съоръжения. Има и опоненти, които (донякъде справедливо) отчитат насилието над материята чрез умопостроенията на ритуалната еволюция. Едва в XX век се правят опити за творческо осмисляне на античните особености на театралното събитие – участието на единствено мъжки състав, речитативното скандиране на текста, напяването на хора, инструментите, маските... Но всичко това съпътства необезпокояването преподаване на историята на театъра по същите стари методи, с психологизация на образите и чисто новоевропейски литературен анализ.

Настрана остават многобройните визуални форми на елинизма – пантомимата, мимовете. „Игрите“ в римския театър: разнообразните гладиаторски боеве, публични екзекуции, инсценирани ловни и бойни схватки, ритуалните шествия,

<sup>1</sup> Кеймбриджката антропологическа школа разглежда драмата като описателно понятие, което може да обхване огромно световно разнообразие от традиции, които имат само една обща характеристика: разиграване на мит чрез ритуал. Гръцката дума за „драма“ затвърждава подобен генезис, защото се смята, че произхожда от глагола *drao*, който обозначава извършване на ритуал. Дългият път на превръщането на първичния елементарен Ur-ритуал в драма се дели според кеймбриджките ритуалисти на няколко етапа. Отначало годината бива персонифицирана като „божество на годината“ или пък като „божествен цар и герой“. Във втората фаза годишното божество (*eniautos daimon*) се сдобива с име – Дионис в Гърция, Озирис в Египет и т.н. После идва решаващият етап – след като вече е персонифициран и индивидуализиран, годишният бог се нуждае от история, от *mythos*. Именно сливането на ритуал и мит превръща ритуала в предшественик на драмата. *Drōmenon*-ът (действието, правенето) се сдобива с разказ – *legomenon* – онова, което Аристотел нарича душа на драмата. В Гърция разказът е този за Дионис. Майката Земя, най-общо казано, ражда годината-бебе, което стремително израства до юношеска възраст и се превръща в годишния бог Дионис. Следва борба (*agōn*) с противник, който бива припознаван като Зимата или като Смъртта. В тази битка, бидейки победен, Дионис е разчленен, т.е. търпи *sparagmos*. Следва скръб и плач – *threnos*. После частите на тялото му биват открити и съединени и той е прероден. Това е своеобразна *перипетия от скръб към радост*. След възкресяването Дионис осъществява свещен брак с Майката Земя (*hieros gamos*), което бива весело отпразнувано като победа над злите сили. По този начин са изведени две ритуални поредици – трагическа и комическа. Трагическата според Джилбърт Мъри (Harrison, Jane Ellen, and Gilbert Murray, eds., 'Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy', in *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion. With an Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy by Gilbert Murray and a Chapter on the Origin of the Olympic Games by F.M. Cornford* (Cambridge University Press, 1912), <<http://archive.org/details/themisstudyofsoc00harr>> [accessed 27 July 2020], 343f) е: *agōn* – *pathos* – новина от вестителя – *thrēnos* – богоявяване (*anagnōrīsis*-узнаване + съживяване).

свързани с тези събития – всичко това се заскобява като странично на „театралния“ вид и се отправя към социалнополитическите феномени (които също биват неправомерно изолирани). Слага се неоправдан акцент на римските драматургични текстове (повечето – по гръцки образци или направо преведени гръцки произведения), които всъщност заемат само периферно място във визуалната култура на Рим.<sup>2</sup> Градско-празничните публични събития от Византия пък безапелационно биват вписани в графата „имперски ритуал и църковно богослужение“. И това (през оптиката на възприетата доскоро стратегия) автоматично ги изключва от театралната сфера.<sup>3</sup>

## Академичните митове

„Скокът“ от Античността към Средните векове на Западна Европа се осъществява в продължение на десетилетия с наивно попълване на лакуните, които оставя след себе си унищожаването на историческите следи от османските завоеватели. Появява се фантасмагоричният разказ за съществувалия някога „византийски театър“, за който просто не са останали достатъчно свидетелства, но който е бил живото звено, свързало Античността със западното Средновековие.<sup>4</sup> Изследователи се захващат да издирят всяко споменаване на гуми като „театър“, „драма“ или „сцена“ в опит да докажат действителното наличие на това звено.<sup>5</sup> На основание на факта, че образованото съсловие на империята е познавало и се е обучавало по текстовете на античните драми – се заключава, че тези литерати са имали знания и за самото сценично събитие, че са схващали текстовете на големите трагичи и комици като текстове за сценична реализация, а не единствено като изящна словесност. В отчаяно-то си търсене същите изследователи се хващат за спасителната сламка на произведения като приписвания на св. Григорий Назианзин центон „Страдащият Христос“<sup>6</sup>, който представлява квазидраматургично представяне на Страстите Христови и преживяването на стоящите под Кръста Св. Богородица и св. Иоан Богослов. В съгласие с жанровата характеристика на центона – „драмата“ Христос Πάσχων представлява мозайка от цитати от други, утвърдени произведения – в случая антични трагедии – като допустимите промени в текста са изключения. Св. Богородица говори с гумите на Медея, а... академичните мечтатели си представят това чисто литературно упражнение като пищно представление на сцената на някой от запазените през първите векове на Източната империя действащи театри (които всъщност са били използвани най-вече за спортни зрелища).

<sup>2</sup> Cf. Futrell, Alison, *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power* (University of Texas Press, 2001); Янакиева, Слава. *Насилие над тялото и душата – римските зрелища*. – *Християнство и култура*, 45, 2009.

<sup>3</sup> Вж. Янакиева, Слава. Към въпроса за съществуването на театрални и квазитеатрални форми във Византия. – *Архив за средновековна философия и култура*, 9, 2003, 125–52.

<sup>4</sup> Harris, Stephen, Bryon L. Grigsby, and Bryon L. Grigsby, *Misconceptions About the Middle Ages* (Routledge, 2010) <<https://doi.org/10.4324/9780203932421>>, p. 169–76.

<sup>5</sup> Cf. La Piana, George, 'The Byzantine Theater', *Speculum*, 11.02 (1936), 171–211 <<https://doi.org/10.2307/2846525>>; Vénétiá, Cottas, *Le théâtre à Byzance* (Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1931).

<sup>6</sup> Sticca, Sandro, 'The "Christos Paschon" and The Byzantine Theater', *Comparative Drama*, 8.1 (1974), 13–44 <<https://www.jstor.org/stable/41152633>> [accessed 23 May 2019]; Swart, G. J. (Gerhardus Jacobus), 'A Historical-Critical Evaluation of the Play *Christus Patiens*, Traditionally Attributed to Gregory Nazianzus' (unpublished Thesis, University of Pretoria, 1990) <<http://repository.up.ac.za/handle/2263/25195>> [accessed 27 October 2017].

Наративът за фантомния византийски театър се подкрепя и от такива странни и единични явления като т.нар. „Кипърски цикъл“<sup>7</sup>, който представлява гръкоезичен *Пасион* по латински образец и няма запазен аналог в своето време на територията на Източната империя. Трябва, разбира се, да уточним, че Кипър по това време (XIII в.) е самостоятелно латинско кралство. Друго подобно явление е „Представлението за посещението на св. Богородица в Храма“<sup>8</sup> на големия западен визионер и мечтател, бившия кръстоносец Филип де Мезиер. Благочестивата му фалшификация (той настоява, че представлението е негов латински превод на гревен гръцки текст) има за цел внасянето на празника Въведение Богородично – дотогава честван само на Изток – в западния богослужебен календар като знак за единение на Църквата и почит към гревните източни традиции.

Друг въображаем мост за театралността, свързващ античните традиции със Средновековието, са пътуващите „трупни“ – актьори, които обикалят големите и малки поселения и забавляват публиката със своето изкуство и за които знаем, че присъстват на територията на Европа практически във всяка една епоха до съвременността. Призрачната история на предмодерния театър вижда и тях като преносители на театралното „ноу-хау“ в пределите на Западна Европа.<sup>9</sup> Естествено – също както и наративът за изчезналия византийски театър – това е чиста спекулация, но тя присъства нагледно в критическата литература от XIX и нач. на XX в.

## Текстовете свидетелства

Насилието върху театралната материя има, грубо казано, два източника. Стремехът да се изгради генеалогия на всеки един бранш от науката и изкуствата, за да получи той своята легитимност (стратегия, добила форма от разбягването на различните науки през Просвещението), и изключителната популярност (поради нагледно удобство, ако не друго) на теорията на Дарвин за „произхода на видовете“, чиято матрица бива прилагана от тогава до самото ни съвремие по отношение на всяка историография. И така – съобразно описаните две стратегии – историята на театъра може да бъде валидна, при положение че: 1) корените ѝ могат самостоятелно да се проследят назад до зараждането на изкуството и 2) записите (текстовете) ѝ могат да бъдат експлицирани като еволюиращи от една първична „ядрена“ форма към все по-сложни и свършени образци – всеки жанр в стремеж към своя телос.

Това позволява например големият хуманист Конрад Целтис да свърже едно

<sup>7</sup> Mahr, August Carl, *The Cyprus Passion Cycle* (University of Notre Dame, 1947); Puchner, Walter, Nicos C Conomis, Philippe de Mézières, and William Emmet Coleman, *The crusader kingdom of Cyprus—a theatre province of medieval Europe?: including a critical edition of the Cyprus Passion cycle and the 'Repraesentatio figurata' of the Presentation of the Virgin in the Temple* (Athens: Academy of Athens, 2006).

<sup>8</sup> Puchner, Walter, Nicos C Conomis, Philippe de Mézières, and William Emmet Coleman, *op. cit.*; Mézières, Philippe de, *Figurative Representation of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple* (University of Nebraska Press, 1971).

<sup>9</sup> Hunningher, B. (Benjamin), *The Origin of the Theater : An Essay* (New York : Hill and Wang, 1961) <<http://archive.org/details/originoftheatre0000hunn>> [accessed 26 July 2020], pp. 63–84.

така самородно и нееднозначно явление, каквото всъщност е драматургията на монахинята от X век Хротсвита от Гандерсхайм<sup>10</sup>, с римската театрална традиция. За това спомагат и собствените гуми на самотната авторка, която заявява творческата си „програма“ като стремеж да използва изящното слово на гревните не за безнравствени сюжети и нездрава забава, а за прославяне на добродетелите на благочестивите християнки. Тя посочва за свой стилистичен учител Теренций и едва във втората половина на XX век анализаторите се осмеляват да проблематизират тази връзка. Хротсвита пише шест драми в стих на латински език, като и шестте следват много близко текста на (и без това диалогичните) жития, честваци изповедния героизъм на различни девы светици.<sup>11</sup> Остава неясно обстоятелството дали Хротсвита е имала на разположение цели произведения на Теренций, или ги е познавала единствено през популярните по това време сборници с откъси от текстове и протокритически бележки към тях, наричани „флорилегии“. Можем да бъдем сигурни единствено, че монахинята от Отоновската богата обител не е имала никаква представа, че драматургичните текстове имат своето театрално приложение и въобще какво е собствено театърът. Нейните познания за драмата са били абстрахираны от наличните текстове и са обусловени от нивото на информираност в тогавашните образовани кръгове: драмата е литературно произведение, оформено в диалог, без пряка реч, което разказва някаква история. В зависимост от това дали историята засяга високи или ниски теми, дали героите са благородни или не и дали завършва с лош или добър край – тези „драми“ се определят като „трагедии“ или „комедии“. Знанието за подобни елементарни жанрови дистинкции съвсем не идва през поетиката на Аристотел, която още не е достигнала латиночетящите си почитатели, а вторично през „граматиците“ (елинистичните и византийските „критици“), чиито текстове били включвани във флорилегиите. Дали едно произведение е смешно или сериозно, е без значение – емоционалната атмосфера на драмата въобще не представлява фактор за жанровото ѝ определяне. Единствено развитието на сюжета. Това жанрово дефиниране битува така дълго, че именно съобразно него Данте определя своята *Божествена комедия* като „комедия“ – защото завършва щастливо, а не защото е смешна, каквато тя очевидно не е. На всичко отгоре жанровото дефиниране на едно произведение като комедия или трагедия съвсем не е предполагало театралната специфика на последното (както свидетелства творбата на Данте).

Та Хротсвита пише шест „комедии“ в стих, възхваляващи подвига на светите девы, героини на тези произведения, като по този начин (съгласно собственото

<sup>10</sup> Brown, Phyllis Rugg, Katharina M. Wilson, and Linda A. McMillin, *Hrotsvit of Gandersheim: Contexts, Identities, Affinities, and Performances* (University of Toronto Press, 2004); Gamer, Helena M., review of *Review of Hrotsvitha: The Theatricality of Her Plays*, by Mary Marguerite Butler, *Classical Philology*, 59.3 (1964), 197–203 <<https://www.jstor.org/stable/268361>> [accessed 25 October 2018], Hrotsvitha, ca 935-ca 975, *The Plays of Roswitha*, trans. by Christopher (Christopher Marie) St. John (London, Chatto & Windus, 1923) <<http://archive.org/details/playsofroswitha00hrotuoft>>

<sup>11</sup> Същинските заглавия на „Драмите“ са: *Conversio Gallicani principis militiae* (Обръщането на военачалника Галикан). *Passio SS. virginum Agapae, Chioniae et Hirenae* (Страсти на светите девы Агапия, Хиония и Ирина). *Resuscitatio Drusianae et Calimachi* (Съживяването на Друзиана и Калимах). *Lapsus et conversio Mariae neptis Abrahamae heremicolae* (Падението и обръщането на Мария, племенничката на отшелника Авраам). *Conversio Thaidis meretricis* (Обръщането на блудницата Таис). *Passio SS. virginum Fidei, Spei et Karitatis* (Страсти на светите девы Вяра, Надежда и Любов).

и свидетелство) тя „освещава” талантливата литература на езичника Теренций.<sup>12</sup> От Целтис Хротсвита получава (поощрително?) титлата Псевдо-Теренций, чрез която остава известна за векове напред. Излишно е да споменаваме, че написаното от Хротсвита е имало незначителен шанс да излезе извън границите на манастирските стени и всъщност не е получило почти никаква известност (поне нямаме свидетелства за такава) чак до XV век, когато авторката бива открита от Целтис. Наличието на нейните талантливи грами още в X в. е много неприятно за любителите на подредената еволюция на жанровете, защото точно през същия този век те откриват своята първична и най-проста театрална форма, от която (според следваната от тях парадигма) произхожда и се развива цялото театрално изкуство на Средните векове.

### **Легендарното зараждане на един жанр и последващата му критическа съгба**

Въпросната театрална форма е наистина семпла – нищо общо с разнообразните метрични форми на Хротсвита, с употребата на рима и всякакви формални игри на езика. Тази привидяна „протограма” представлява елементарен диалог, взет от евангелския наратив. В него се разгръща сюжетът за посещението на „жените мирноносици” – трите Марии (*Мария Магдалина, Мария Иаковова и Саломия*), на Христовия Гроб – когато на заранта на третия ден след Разпятието те се упътват да помажат Тялото на своя Господ с благовония. Там ги посреща ангел (или двама ангели), който им съобщава радостната вест, че Христос е възкръснал, както е предрекъл, и им показва празните погребални повивки. После ангелът поръчва на жените да съобщят за Възкресението на учениците Му. Диалогът между жените и ангела се съпровожда от елементарен мизансцен, като всичко това е представено на „сцената” на църковния интериор. Реквизитът се състои от църковна утвар, използвана не по предназначение (кадилници вместо съдове с миро), а „костюмите” са църковни одежди, също несъответни на полагащите се за санове на „изпълнителите”, които пък са църковнослужители (и очаквано – само мъже). Всичко това е неразделна част от утринното служение за Велика събота и – логично – се пее на латински език. Съоръжение със завеса, устроено в близост до олтара, изпълнява функцията на „декор” за тази протограма. Бидейки литургическо произведение, най-прочутият сред ранните образци на „Посещението на Гроба” е интегрална част от богослужебен сборник – *Regularis Concordia*,<sup>13</sup> съставен на събор в Уинчестър (965–975 г.), за чиито автор се приема тогавашният епископ на споменатата епархия, св. Етелволд. Сборникът има чисто богослужебни цели и преписът му от XI в., достигнал до нас, е оформен също както повечето ръкописи от това време – върху пергамент, почти без главни букви и препинателни знаци. Голямо въображение е необходимо, за да бъде разпознат един кратък „чин” с диалог от няколко реда в рамките на

<sup>12</sup> Newlands, Carole E., 'Hrotswitha's Debt to Terence', *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 116 (1986), 369 <<https://doi.org/10.2307/283926>>

<sup>13</sup> Symons, T., *Regularis Concordia Anglicae Nationis Monachorum Sanctimonialiumque (The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation)*, trans. by T. Symons, Medieval Classics (London and New York: Thomas Nelson, 1953).

цял богослужебен сборник (оформен по този начин) като специфично театрална форма. И тъй като от читателите на първите му съвременни публикации не се очаква да проявят същото въображение, каквото проявяват изследователите му – този текст бива аранжиран от своите пионери като съвременен драматургичен текст: с разделени на отделни редове реплики и графично оразличени „авторови ремарки“, като каквито се припознават богослужебните упътвания (рубриките) от текста. В резултат читателите на така публикуваното произведение получават следния текст:

#### ПОСЕЩЕНИЕТО НА ГРОБА<sup>14</sup>

##### *Visitatio Sepulchri*

*Когато се произнася третото четение, нека четирима братя да се пременят, от които единият, облечен в алба, нека влезе уж да направи нещо друго и да отиде скришом до мястото на гроба и там, държейки в ръка палмова клонка, да седи тихо. И докато се служи третият респонсорий, нека останалите трима да последват, всичките облечени в раса, носейки в ръце кадилници с тамян, и внимателно, сякаш търсят нещо, да отидат пред мястото на гроба. Тези неща се правят в подражание на ангела, седящ на гроба, и на жените, които идват с благоволията да помажат Иисусовото тяло. И тъй, когато онзи, който седи (на гроба), (ще) види тримата, уж лутащи се и търсещи нещо, да го приближават, да начене с умерен глас благозвучно да пее:*

Какво търсите [в Гроба, о, християнки?]

*Когато това бъде изпято докрай, нека тези тримата отговорят в един глас:*

Иисус Назарееца [разпнатия, о, небесни жителю.]

*Той на тях:*

Няма Го тук, възкръсна, както беше предрекъл; идете, възвестете, че възкръсна от мъртвите.

*Щом чуят тази заповед, нека тези тримата се обърнат към хора, казвайки:*

Алилуя, възкръсна Господ [днес възкръсна могъщият лъв, Христос, Синът Божий].

*Когато се каже това, той, отново седейки, сякаш ги вика обратно, да каже антифона:*

Елате и вижте мястото [където беше погребан Господ, алилуя].

<sup>14</sup> Латинският пасхален троп *Quem quaeritis* (Кого търсите) е преведен по Young, Karl, *The Drama of the Medieval Church* (Clarendon Press, 1933), i, 249-50. Текстът му следва описаното в синоптичните евангелия, като това на Марк. 16:1-7: След като мина събота, Мария Магдалина, Мария Иаковова и Саломия купиха аромати, за да дойдат и Го помажат. И в първия ден на седмицата дойдоха на гроба много рано, след изгрев слънце, и говореха помежду си: кой ли ще ни отвали камъка от вратата гробни? И като погледнаха, виждат, че камъкът е отвален: а той беше много голям. Като влязоха в гроба, видяха един момък, облечен в бяла дреха, да седи отдясно; и много се уплашиха. А той им казва: не се плашете. Вие търсите Иисуса Назарееца, разпнатия; Той възкръсна, няма Го тук. Ето мястото, дето бе положен (Вж. още Вж. Мат. 28:1-6; Лук. 24:1-6).

*Като каже това, нека се изправи и вдигне покривалото, и да им покаже мястото, (което е) опразнено от кръста, а са сложени само повивките, с които беше увит кръстът, което като видят, (те) нека да положат в същия този гроб кадилниците, които са носили и да вземат плащаницата и да я разтворят към клира, и сякаш показвайки, че Господ възкръсна и вече не е увит в нея, пеят този антифон:*

Възкръсна Господ от Гроба [Който за нас увисна на Кръста (дървото), алилуия].

*И нека положат плащаницата върху олтара. Когато антифонът свърши, приорът, ликувайки с тях за победата на нашия Цар, че като съкруши смъртта, възкръсна, нека започне химна *Te Deum Laudamus* (Теб Бога хвалим). Когато започне, всички камбани се бият заедно (в унисон).*

Естествено, диалогични стихове могат да се срещнат в множество богослужбени произведения и на Изток, и на Запад, такива има дори в Св. писание. Диалози срещаме в литургическата поезия на св. Роман Сладкопевец, в сирийските поетични проповеди на Яков Серух<sup>15</sup> и къде ли не. Диалогът е жанрова характеристика на съвършено нетеатрални творби. По тази причина „театърът“ очевидно се нуждае и от още специфични черти, чието наличие едновременно с диалога евентуално би гарантирало определянето на един текст като драматургичен. И във връзка с тази нужда започва протяжното гирене (от страна на изследователите медиевисти) на критерии за театралност и споровете върху тях. А пък самото това представлява анахронизъм, защото – също както при изследването на античната грама – погледът на изследователите се оказва телеологичен. Тоест в предмодерните произведения те търсят характеристики, абстрахиращи от театъра на Новото време – взиман като жанров образец за театър въобще. Не е нужно да подчертаваме, че според тези критерии множество съвременни театрални форми ще се окажат изхвърлени от историята на това изкуство. До втората половина на XX век историческите свидетелства се третирали основно като среда, от която трябва да бъдат изнедрявани онези образци, които ще се впишат в еволюционното „израстване“ на вида или жанра, за да достигне той през вековете до своето съвършенство – превръщайки се в това, което ценят съвременността. Но да видим как се случва посочената злоупотреба по отношение на визуалната сценична култура на Средните векове.

Още от края на XIX век, с началото на издирването на „театрални“ паметници от Средновековието, изследователите спорят какво именно прави театъра театър. Кое е онова *sine qua non*, без което диалогът, сюжетът, действието остават в мъглявината на литературата, която апофатично се определя като не-театър. Този въпрос не стои по същия начин за Античността, защото античният театър (основателно или не) е взиман априори като начална точка на развитие на дисциплината, при което по традиция му се приписват черти на съвременната сцена. Споровете се разгръщат именно по отношение на литургическите произведения, обявени за театрални. И така: без претенция за

<sup>15</sup> Brock, Sebastian P. 1938-, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Variorum Collected Studies Series (Ashgate, 1999).



изчерпателност можем да видим основните критерии, изброявани и ревизирани през последния век.

Е. К. Чеймбърс съвсем не е първият изследовател, фокусирал вниманието си върху средновековния театър, но е първият мащабен систематизатор – каквито и манипулации да предполага неговата еволюционистична парадигма на систематизиране на материала. В своя впечатляващ по обема си гвудомник за средновековната сцена той разделя темата в четири дяла, като първия посвещава на пътуващите артисти, наследство от Античността. И как иначе – само бегъл поглед по съдържанието ни показва, че „историята“ започва с... „падането на театрите“. Този анекдотичен за съвременната историография легендарен топос обаче по негово време (нач. на XX век) е съвсем легитимен и Чеймбърс просто апликира историята на „сцената“ към познатия модел: християнството завзема културната територия и остатъците от някога блестящата антична култура се разпръсват в примитивни форми: мимове, пътуващи трупи, които впоследствие оплодяват новозародените театрални форми в средновековна Европа, превръщайки се в жонгльори, трубадури и групи подобни сценични презентатори. Вторият дял изследва „християнизацията“ на езическата празнична култура, която от своя страна е бременна с театралност, особено в късните си осветскостени форми. Силното влияние на Фрейзър и неговата *Златна клонка*<sup>16</sup> се усещат ясно в еволюционистичното проследяване на фолклорните тържества за (да кажем) Майския крал – до изрите за Робин Худ. В гъното на този неукротим театрален импулс, който поддържа живота на презентативната култура, Чеймбърс провижда някакъв *миметичен инстинкт*, който винаги търси излаз за реализация. Той се появява и в църковния живот (в третия дял от книгата му), където чрез външни на Църквата заемки той успява да театрализира богослужебните текстове и обряд. Четвъртият дял споява средновековните феномени с новоевропейското наследство, „проследявайки“ как останките от онези пътуващи увеселители, наричани обобщено *minstrelsy*, под благотворното влияние на хуманизма се превръщат в професионални актьорски трупи.

Като цяло можем да кажем, че историята на средновековния театър начева с отчетливо просвещенската нагласа за тържество между усъвършенстване и секуларизиране на църковното изкуство: „Самата Църква чрез въвеждането на драматически елементи в богослужението си успява на свой ред да се досегне до същия онзи *миметичен инстинкт*“<sup>17</sup>. В тази стратегия на Чеймбърс (и мнозина групи) няма голяма изненада, защото още в самото начало той заявява програмата си: да открие пътя, по който европейската сцена е достигнала до същински стойностните сценични явления, каквото е театърът на Шекспир например.

За Чеймбърс *диалогът* е важен елемент от сценичното изкуство и дори неговата подчертана невзискателност към историческите свидетелства все пак не релативизира

<sup>16</sup> Фрейзър, Джеймс, *Златната клонка* (София: Издателство на Отечествения фронт, 1984) <<https://chitanka.info/book/1904-zlatnata-klonka>> [accessed 29 July 2020].

<sup>17</sup> Chambers, E. K., *The Mediaeval Stage Vol I* (London: Oxford University Press., 1903) <<http://archive.org/details/mediaevalstagevo030649mbp>> [accessed 11 September 2016], vi.

изискването на *диалог*. Този *диалог* може да бъде и в рамките на различни поетико-презентативни форми (балади, словесни двубои на персонажите), изпълнявани от един и същ мим или скоп. „Самият *диалог* обаче не е грама. Идеята за грама може и да не предполага задължително декор върху обичайна сцена, но пък предполага *имперсонация* и разпределение на роли между поне двама представящи.”<sup>18</sup> Чеймбърс черпи аргументи от еkleктично събрани разнородни паметници – църковно право, поетическо наследство, проповеди, дидактични произведения. Много от тях са подвеждащи, доколкото представляват отглас от документи на една отпадна отминала епоха, когато Църквата е виждала същински проблем в съвременните тогава римски зрелищни практики. Не бива да забравяме обаче, че Чеймбърс пише във време, когато по-голямата част от т.нар. „литургически грами” все още стоят необезпокоявани сред литургическите сборници и едва малка част от тях е публикувана. С тази задача – да издири, систематизира и публикува запазените „театрални” свидетелства на Средновековието – се заема друг един бележит изследовател – Карл Йънг. Неговият двutomник *Драмата на средновековната Църква*<sup>19</sup> помества между кориците си стотици произведения, събирани от автора из манастирски хранилища и библиотеки. И макар той – следвайки дарвинистката парадигма в литературата, загадена от Манли<sup>20</sup> – да се изкушава да пренарежда хронологията на произведенията, съдейки за автентичната им дата на написване не по палеографските им характеристики, по филологическите им особености или чисто материалните данни на ръкописите им, а от степента на „жанровата им зрялост” (колко близо са те до елементарния въображаем първообраз), той извършва титаничен труд, от който се ползват всички последващи историци на средновековния „театър” – както съгласните с него, така и критиците му.

Той като че ли е първият, който се заема сериозно да обезпечи заниманията си, като даде що-годе ясна формулировка на това какво е „театър” и „драматургичност”, и заключава, че едно произведение е театрално (а не просто поетическо или литургично), ако в него е налице представено *действие*, чиито „актьори” претендират да са персонажите – да *представяват*, а не само да *представят* своите герои („или поне да имат подобно намерение”). „Диалогът не е от съществено значение, защото и монологът е грама, когато изричащият го *имперсонира* онзи, от чието лице се изговарят репликите. Дори говоримият език може да отпадне, защото пантомимата е автентична... форма на грамата... Колкото го естеството на *имперсонацията*... тя се състои във физическа *имитация*. По някакъв външен и разпознаваем начин актьорът трябва да претендира, че е лицето, чиито думи изговаря и чиито действия имитира.” Това „претендиране”, „престорване” може да се реализира (според Йънг) по различни начини – чрез реалистични детайли в костюма или жестовете, чрез опразване или иновативно аранжиране на църковните одежди и т.н. Наличието на описаните черти определя дали един литургически текст е просто драматичен, или вече се е превърнал в грама.

Това още веднъж повтаря гревния анахронизъм на Аристотел и неговата *Поетика*, който, уви, се е внедрил в съзнанието на десетки поколения ценители на грамата

<sup>18</sup> Chambers, E. K., *op. cit.*, p. 81.

<sup>19</sup> Young, Karl, *The Drama of the Medieval Church* (Clarendon Press, 1933), Vol I – *The Drama of the Medieval Church* (Clarendon Press, 1933), Vol II. За *имперсонацията* вж. Young, Karl, *op. cit.*, Vol I, pp. 80–1.

<sup>20</sup> Manly, John Matthews, 'Literary Forms and the New Theory of the Origin of Species', *Modern Philology*, 4.4 (1907), 577–95 <<https://www.jstor.org/stable/432661>> [accessed 29 July 2020].

и който постановява основни критерии за сценичното изкуство почти век след края на периода на класическия античен театър. Тук естествено дистанцията във времето е много по-голяма, а и естеството на християнския „ритуал“ (и въобще на монотеистичните религии) е радикално различно от това на градския езически култ. Йънг си дава сметка за това последното и се опитва да докаже, че театралните форми започват да стават театрални (освен гругото) и с отдалечаването си от сакраменталното средоточие на богослужението – Евхаристията (месата). Негово е например мнението, че „първограмата“ *Посещение на Гроба (Visitatio Sepulchri, Quem quaeritis)* започва своя драматургичен живот едва когато се откъсва от въвеждането на месата и се „прилепва“ към края на утренията (или края на ноктурните, както тогава са били наричани тези предхождащи месата служби от денонощния богослужебен цикъл на Църквата в Западната империя). А понеже действително много от „театрализираните“ (според изброените критерии) чиновци се извършват в края на утренията и преди молитвата *Te Deum laudamus (Тебе Бога Хвалим)*, конвенционална особеност на много от образците е станало именно това – да завършват с първия ред на тази молитва – независимо дали се изпълняват на това място в богослужението, или не.

Трябва да подчертая, че нямам за цел изчерпателен преглед на критическата литература, посветена на „средновековната грама“, а само скицирам основните пунктове на обрат или качествен скок в нейното развитие. Подобен качествен скок представлява книгата на О. Б. Хардисън *Християнският обряд и християнската грама*<sup>21</sup>, която до голяма степен предпоставя съвременното отношение към материята, релативизирайки „постулатите“ на някогашните еволюционисти.

В процеса на развенчаване на привидно солидната постройка на Чеймбърс и Йънг О. Б. Хардисън се захваща да деконструира дефинициите за „театрално“, които вече споменахме. Особено тревожен за него е терминът *имперсонация*. Това понятие, справедливо отбелязва критикът, обозначава не фактологичност, а потенция за сценична репрезентация; не какво представлява разглежданият текст (драма или не), а какво би могъл да бъде той в зависимост от действията на актьорите и постановчиците. Защото, ако *имперсонацията* е физически, телесен акт: жест, мимика, претендиране, че си някой друг – то тя не присъства в историческите образци, а във въображението на изследователя.<sup>22</sup> Хардисън също така критикува Йънг за страхопочтителното му отношение към месата, която според

<sup>21</sup> Hardison Jr, O. B., *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama* (Johns Hopkins University Press, 1965) <<https://muse.jhu.edu/book/68457>> [accessed 22 December 2019].

<sup>22</sup> В съгласие с конвенционалното литературно схващане на театъра Хардисън си задава въпроса: „дали „житията в диалогична форма“ на Хротсвита биха станали драми, ако биха били поставени днес?“ и ако интенцията на автора определя дали една творба е драма, как тогава да удостоверим това, когато авторът не е жив – както Хротсвита? Тя е писала във време, когато никой не е композирал драми и следователно не би могла да е драматург. На това място при Хардисън ясно проличава споменатият от мен анахронизъм, който, уви, е неизбежен при авторите от средата на ХХ век, защото те не познават остойността на театралното събитие поради неговата сценичност, а го възприемат като реализиран текст. Тук естествено трябва да бъдат изключени елитното малцинство познавачи на вече зародилия се по времето, когато излиза от печат книгата на Хардисън, авангарден театър и концепциите на неговите теоретици (като Питър Брук например). Но тази тема ще стане безкрайна, ако в нея се включи и историята на модерната и съвременната театрална теория. Хардисън просто подчертава, че пиесата *Хамлет* не страда смислово и поетически от липсата на сценична реализация и очевидно смята това за универсален пример. Hardison Jr, O. B., *op. cit.*, p. 31.

последния не може да бъде театър, защото в този театър свещеникът не претендира да е Христос, а Христос наистина присъства незримо. Резонно е възражението, че подобен аргумент се основава на богословското схващане на католицизма (и православията) за Евхаристията и реалното Божествено присъствие, докато при реформаторите има по-скоро символно отношение, което – според критериите на Йънг – би следвало да означава, че евхаристийното събрание на протестантите може евентуално да се разглежда като театър, доколкото те не вярват в живото присъствие на Тялото Христово на „Господнята вечеря” (както наричат Евхаристията). И ако – от друга страна – *имперсонацията* е въпрос за доверяване (понеже е претендиране от страна на актьора, който имперсонира своя герой) – то дали тя не зависи и от публиката и от отделните актьори?<sup>23</sup> Въобще без сам да осъзнава, Хардисън нагазва в дълбоките води на теорията на драмата, която схваща театралното събитие като цялостно, т.е. като включващо едновременно драматургичния текст, режисьорските и сценографските решения, актьорската игра и преживяването на публиката. А това вече отправя към едно много по-сложно осмисляне на преживяването на богослужението, което би влязло в конфликт с неговата антропологическа концепция за месата (Евхаристията) и въобще литургическото като драматически ритуал. Защото Хардисън смята, че това тайнство и въобще целият християнски литургичен феномен следва да бъдат изучавани със средствата на антрополозите – точно така, както те изучават и останалите драматически мистериини ритуали, съществували в племенните общества и общи за Леванта от първите четири века. И проблемът според мен не е в това, че ритуалът предполага извършване на ритуалните действия от жреца/актьора със съучастие на публиката/вярващите, но и „пред очите” на божеството или божествата, с които гаденият ритуал е свързан – защото именно това е формулата на всеки езически (театрализиран или не) ритуал. Проблемът е в християнското схващане на богослужението, което предполага присъствието на един личен Бог, молитвата към Козото е лично отношение в режима аз-Ти, а не магическо действие, целящо конкретен ефект с правилното си изпълнение – както е при езическия ритуал. Подобно непосредствено лично отношение изключва всяка неискреност, „преструване”, „имитация” и тук е коренът на академичната неприязън, която Хардисън изпитва към въвеждането на понятието *имперсонация*.

Неговият подход дистанцира театъра на предмодерността (Античност и Средновековие) от модерния театър по категоричен начин. Вместо изкуственото отделяне на „драматургични форми”, наричани „драматургични чинове”, „литургична грама” и т.н., изсред богослужебните текстове и тяхното припознаване като театър на базата на някакви външни на материята критерии Хардисън предлага възприемането на празничната култура на Средновековието в цялостния ѝ презентативен характер.

В това той се опитва да синхронизира емоционално-психологическото възприятие на влизането в образ (като идентификация и „добавяне” на нова реалност<sup>24</sup>)

<sup>23</sup> Hardison Jr, O. V., *op. cit.*, p. 31, n. 91.

<sup>24</sup> За целта Хардисън привежда аргументи от Дидро и Станиславски, като реферира към William Archer, *Masks or Faces? A Study of the Psychology of Acting* (London, 1888), pp. 1–11; 200–1.

с ритуалното преживяване на месата, като за целта привежда примери от преживяването на чудото с появата по време на меса на Страдащия Христос в Чашата със Св. Дарове по молитвите на св. Григорий Велики за поучение и окуражаване във вярата на съмняваща се в истинското присъствие на Тялото Христово богомолка. Този житиен сюжет (който се превръща в известна иконографска композиция впоследствие) едновременно се „медитира“, преживява като реален и в същото време е драматургичен – „месата е свещена грама, в която идеята за припомнянето се съединява с учението за Въплъщението, т.е. за реалното присъствие на Христос“<sup>25</sup>, което го доближава (според Хардисън) до преживяването на античния ритуал. Алегорическата екзегеза на литургията от Амаларий от Мец (IX в.)<sup>26</sup> се оказва плодотворно податлива в подкрепа на драматургичната концепция за месата, както и разсъжденията за богослужението на Хонорий Августодунски (XI–XII в.)<sup>27</sup> от съчинението му *Перла на душата*. В глава 83, „Относно трагедиите“, на това последното съчинение четем:

*Известно е, че тези, които рецитираха трагедиите в театрите, представяха на народа чрез жестове действия на противоборства. Тъй нашият трагик представя на християнския народ чрез жестовете си борбата на Христос в театъра на църквата и му внушава победата на Неговото изкупление. Затова, когато презвитерът казва *Orate*<sup>28</sup>, той изразява Христос, за нас предаден на страдание, когато призова апостолите да се молят. Чрез тайнодействието мълчание знаменува Христос, като агнец безгласно воден на заколение. С разперването на ръцете означава разпъването на Христос на Кръста...*

Описанието на месата в трагическия дискурс на агона продължава до самия ѝ край. Веднага трябва да добавим, че големият дефицит на разсъжденията на Хардисън идва от това, че той твърде буквално възприема риторическите фигури на средновековните автори, които (и това не бива да се забравя) нямат истинска представа за античния театър и още по-малко за евентуалната му ритуална същност. В своите разсъждения за взаимосвързаността между ритуала и литературата във връзка със средновековната грама Хардисън черпи с пълни шепи от наследството на ритуалистите на Кеймбриджката школа, спомената по-горе. Първата му задача е да експлицира ритуалната същност на месата чрез „универсалните“ понятия, познати още от Аристотел. С помощта на таксономията на Джилбърт Мърри<sup>29</sup> – *агон*, *патос*, *тредогия*, *анагнорисис* и *теофания* – той разпределя частите на месата в схемата на наратива за изкуп-

<sup>25</sup> Kobialka, Michal Andrzej, *This Is My Body: Representational Practices in the Early Middle Ages* (University of Michigan Press, 2009), p. 224, n. 40.

<sup>26</sup> Amalar of Metz, *On the Liturgy, Volume I: Books 1-2*, trans. by Eric Knibbs (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014);–, *On the Liturgy, Volume II: Books 3-4*, trans. by Eric Knibbs (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014).

<sup>27</sup> Honorius Augustodunensis. *De animae exilio et patria*. In *PL*, ed.J.-P. Migne, 172: 0541–0738B.

<sup>28</sup> *Orate* – букв. „Молете се“ – молитва, която отбелязва края на дароприношението (*offertorium*) – тази въведителна част от месата преди същинския евхаристичен канон, в която се принасят даровете – все още непресъществените хляб и вино.

<sup>29</sup> Harrison, Jane Ellen, *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion. With an Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy by Gilbert Murray and a Chapter on the Origin of the Olympic Games by F.M. Cornford* (Cambridge University Press, 1912) <<http://archive.org/details/themisstudyofsoc00harr>> [accessed 27 July 2020].

лението на човечеството от Христос, превръщайки я в гвуделна грама, в която всички участници имат своите роли. После анализира Пасхалното богослужение и настоява, че то има същата структура, каквато има и месата, и споделя същия емоционален заряд и историческа връзка и по същия начин препотвърждава вярата, макар тези двете да са зависими от две разновидности на времето. Месата като повторение на Жертвата (предателството, смъртта на Кръста, погребението, Възкресението и с това изкуплението) се случва в „абсолютното време“, а Пасхалното богослужение – в „цикличното време“ на завръщания се всяка година подвижен кръг на църковния календар. Месата е „комическа“ (в онзи предмодерен смисъл) и действието ѝ преминава от *потъване*, през *криза*, *обрат-разпознаване до радостна развръзка*; преминава от *тъга* (*tristia*) към *радост* (*gaudium*). *Потъването* в Пасхалното богослужение започва с Великия пост, *кризата* се случва на Разпети петък, а Велика събота и Пасхалната неделя са посветени съответно на Погребването на Тялото Христово и на Възкресението. *Обратът-разпознаване* се „разиграва“ през Великденската утрин (поне в IX в.) е последван от цяла седмица *ликуване*, наречено *octava in albis* – „осемте гена на белите одежди“. Също както при „сотупио“-то (причастието в месата) – през тези дни празнуващите споделят небесната радост на Царството Божие. Преобразяването по този начин на участниците в резултат от *перипетията* е централно и за месата, и за Пасхалното богослужение, защото е предпоставка за „граматическия *катарзис*“.

Освен абсолютното време на Евхаристията и цикличното време на Пасха Хардисън дефинира и едно трето – линеарно време. То е времето на репрезентации на събития от линеарното време, които сякаш съвпадат с пасхалното циклично време само в историческия период на случването си. Единствено тези репрезентации изискват симулиране, илюзия и наподобяване. Те обаче не са „грамата“ в смисъла, който придава на това понятие Хардисън – грамата са месата и цикличното богослужение, а симулиращите репрезентации са само украси. Като пример за подобна репрезентация бива представена традицията на шествието с върби за празника Вход Господен в Иерусалим (Връбница, Цветница).

(следва)