communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО И 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
главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев
водещ броя:
проф. дфн Цочо Бояджиев
редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
д-р Слава Янакиева
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 Д. Спасов, Т. Николов и С. Керелезова подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусионни проблеми от областта на християнството и културата.

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Г. Каприев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя четири броя с академична насоченост.

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

Авторите изписват библейските имена съгласно традициите, възприети от вероизповеданията им, а теологическите термини от гръцки произход се изписват според възприетото от авторите и преводачите еразмово или византийско разночетене.

© „Християнство и култура”, 2021
Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.
Всички права са запазени!

Цена 5 лева.
Интернет издание с пълен архив на списанието:
www.hkultura.com
ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с фотографии на Златко Латев.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА

година XX/2021/брой 5 (162)

съдържание

Християнство и истина 5

Православната мисия: минало, настояще, бъдеще — архиеп. Анастасий (Янулатос)

Прерогативите на Константинополския епископ — Сардийски митр. Максим

„Застана царица Теб отдясно": За Псалтира като основа на високата почит към Св. Богородица — Кръстю Банев

Християнство и литература 57

Три начина да пишеш за деца — Клайв Стейпълс Луис

За детскостта, вечността и поезията — Ралица Райкова

Християнство и история 76

Критиката на идеята за исторически прогрес в ранното творчество на прот. Георги Флоровски — Александър Смочевски

Отец Георги Флоровски – Вселенският учител — митр. Йоан Зизиулас

Християнство и наука 107

Бог и законите на природата — Кристиан Станков

Църква и наука — Петрос Панайотопулос

Християнство и изкуство 122

За радикалното зло. Психоанализа и теология по линиите на един филм — Валентин Калинов

Архиепископ Анастасий (Янулатос) е сред най-авторитетните съвременни богослови и православни йерарси. Роден е през 1929 г. в Гърция. През 1951 г. завършва богословския факултет на Атинския университет и се посвещава на мисионерско служение сред гръцките младежи. От 1958 до 1978 г. е първоначално генерален секретар, а след това вицепрезидент на Международния православен младежки съюз „Синдезмос". През 1960 г. приема дяконско пострижение, а през 1964 г. е ръкоположен за йеромонах и удостоен с официята архимандрит. В края на 60-те години специализира история на религиите в университетите на Хамбург и Марбург. През 1972 г. е ръкоположен за епископ и е назначен за генерален директор на „Апостоликѝ дяконѝя" – най-голямата мисионерска и църковнопросветна организация на Гръцката православна църква. От 1981 до 1991 г. е изпратен на служение в Източна Африка (Кения, Уганда и Танзания), където успява да възстанови от руините православната общност. За близо десет години епископ Анастасий открива семинария, организира превода на Библията на седем от местните езици, построява 67 и обновява други 25 църкви. Строи училища и детски градини, създава мобилни медицински пунктове и успява да спечели уважението и любовта не само на православните християни. През цялото това време не прекъсва заниманията си с академична и научна работа.
През 1991 г. Константинополският патриарх Вартоломей изпраща епископ Анастасий в Албания, за да възстанови напълно разрушената Православна църква в страната (за десетилетията атеистични гонения броят на свещениците от 440 души е сведен до 22-ма). През 1992 г. епископ Анастасий е провъзгласен за архиепископ и глава на Албанската православна църква. Под неговите пастирски грижи православието в Албания изживява истински разцвет – в Дуръс е открита Духовна академия, ръкоположени са над сто свещеници, възстановени са 175 църкви, а над 70 са новопостроените. Към Албанската православна църква са открити поликлиники, болници и детски градини, организирано е книгоиздаване. Архиепископ Анастасий е почетен професор на Атинския университет, почетен член на Атинската академия, президент на ССЦ (от 2006 г.), почетен професор на множество богословски училища и университети. Автор е на повече от 200 научни работи и студии, посветени на богословски, църковноисторически и религиоведски теми.
Настоящият текст е доклад, изнесен пред Консултацията между източноправославните и ориенталските православни църкви (Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches) в рамките на Комисията за световна мисия и евангелизация (CWME – Commission on World Mission and Evangelism), проведена от 16 до 24 април 1988 г. в Неаполис, Гърция, и е преведен по: Anastasios (Yannoulatos), archb. „Orthodox Mission: Past, Present, Future" – In: *Orthodox Perspectives on Mission*, ed. Petros Vassiliadis, Oxford: „Penguin Books International" 2013 (= *Regnum Edinburgh Centenary Series*, 17), p. 15-33; първа публикация в: *Your Will be done: Orthodoxy in Mission*, ed. G. Lemopoulos, Geneva – Tertios Katerini Greece: „WCC Publications" 1989, p. 63-92.

Тирански и на цяла Албания архиеп. Анастасий (Янулатос)

ПРАВОСЛАВНАТА МИСИЯ: МИНАЛО, НАСТОЯЩЕ, БЪДЕЩЕ

Християнското свидетелство е пропито от желанието за изпълняване на Божията воля по един любящ и решителен начин. *Живеенето в Христа*, *ходенето в Неговите стъпки* винаги са били идеалът, сърцето на православната духовност. Централният копнеж на православното богослужение е категорично заявен в молитвата от Преждеосвещената литургия, в която верните молят Отца, „...като се причастим с тия божествени светини и оживотворявани от тях да се съединим със Самия Твой Христос; … та когато Твоето Слово се всели и заживее в нас, Господи, да станем храм на Пресветия и покланяем Твой Дух…”[1]. Преобразяващата слава и сила на троичния Бог трябва да свети във времето, във всяка изява на човешкия живот и из цялото творение, чрез мисията на Църквата.

Тъй като ключовата дума „мисия”, около която ще се въртят нашите дискусии, се употребява често в различни нюанси, необходимо е да кажем, че когато я използваме, ние имаме предвид свидетелство за Живия троичен Бог, Който призовава към спасение всички и Който свързва заедно в Църквата човешки същества, които в противен случай не биха ѝ принадлежали или които са изгубили връзката си с нея. Тази характеристика разграничава мисията от обикновената пастирска грижа, насочена към онези, които вече са включени в Църквата. Полето на християнската мисия днес включва едновременно и далечните географски региони от Третия свят (по-точно – един свят, съставящ две трети от цялото население на Земята), и останалата част от населения свят. От което следва, че това е въпрос на мисия по всичките шест континента. За всяка местна църква мисията е *насочена навътре*, или *вътрешна*, когато се извършва в нейните географски, лингвистични и културни граници, и е *насочена навън*, или *външна*, когато достига отвъд тези граници – до други народи и земи.

Църквата, която е „една, света, съборна и апостолска Църква”[2], има задължението да свидетелства както на тези, които са близо до нея, така и на другите, които са далеч, и да показва заинтересованост към цялото човешко същество: едновременно на личностно и на социално равнище, заради напредъка на целия свят. Нищо, свързано с човешкия опит, не стои извън обсега на интерес на православната мисия.

1. Бърз поглед към миналото: основни принципи на византийските и на рус-

[1] Из молитвата на свещеника след поставяне на св. Дарове на Престола и преди причастяването – цит. по: *Служебник*, С.: Синодално издателство 1985, с. 174. Б.пр.

[2] *Символ на вярата* 9. Б.пр.

ките мисии

1.1. Когато преди повече от тридесет години в съвременното православие се наблюдаваше съживяване на идеала за външна мисия, особено след движението „Πορευθέντες"[3], което получи началото си на Четвъртата генерална асамблея на „Σύνδεσμος"[4] в Солун (1958 г.), ние трябваше да се изправим срещу две препятствия: учудването на западните хора, за които Православната църква беше интроспективна и незаинтересувана от въпроса за мисията, и страстната вътрешна опозиция от онези православни, които намираха интереса към мисията за нещо привнесено отвън. Поради тази причина през първото десетилетие не само беше акцентирано върху външната мисия като една необходимост на православното богословие и еклисиология, но и беше направен специален опит за изучаване на нейната история.

От съответните документи, публикувани през тези няколко десетилетия, става по-ясно от всякога, че един от основните елементи на това да бъдеш „православен" се явява „апостолският" дълг, независимо от това, че при определени исторически обстоятелства в дадени поместни църкви евангелизаторската активност е намалявала и интересът към мисията е ставал вял.

Честването на хилядагодишнината от кръщението на Русия хвърля допълнителна светлина както върху мисионерските инициативи на самите византийци, така и върху апостолската активност на техните руски ученици през последващите столетия.

През цялото хилядолетие на своето съществуване православна Византия е заета с разпространяване на християнската вяра – било то сред езичниците, обитаващи вътре в собствените ѝ граници, сред вливащите се в нея езически племена или сред населението на съседните ѝ държави. По-специално можем да обособим два периода на напрегнато мисионерско старание: първият – от четвъртото до шестото столетие, чиято кулминация е достигната по времето на имп. Юстиниан I (527–565 г.), и вторият – през деветото и през единадесетото столетие, при управлението на македонската династия. И през първия, и през втория от тези два периода апостолската активност е съчетавана с едно по-дълбоко богословско търсене и с духовен разцвет.

През първия период мисионерската задача пада върху просветени епископи като св. Йоан Златоуст († 407 г.) и монаси като св. Иларион († 371 г.), св. Евтимий († 473 г.) и св. Сава († 532 г.). Византийците проявяват интерес към евангелизацията на народите, които граничат с империята им – такива като готите и хуните, иберийците и някои племена в Колхида, Среден Кавказ. След християни-

[3] Буквално „Идете" – заемка от призива на Христос, засвидетелстван в Мат. 28:19: „... идете (πορευθέντες), научете всички народи...". Б.пр.

[4] „Световно братство на православната младеж", известно на български и като „Синдезмос" – организация, основана като федерация на православни младежки движения и богословски училища по целия свят и работеща с благословението на каноничните поместни православни църкви за насърчаване на християнското единство и мисия. Б.пр.

зацията на етиопците те показват интерес дори към евангелизация на нубийските племена от юга и от северните протежения на днешен Тунис. Тъй като обаче тази мисионерска дейност се провежда в области, където по-късно се наблюдава голямо смесване на населението, малко е известно за този първи период.

Вторият период, който е свързан с обръщането на славяните, е по-добре изследван – и особено през последните години, когато вниманието на целия свят беше фокусирано върху хиляда и сто годишнината от мисиите на св. братя Кирил и Методий, както и върху вече споменатата хилядагодишнина от кръщението на Русия.

Византийската мисия се е основавала върху определени добре очертани и основни принципи. На преден план е било желанието за създаване на една автентична поместна евхаристийна общност. Така предимството е било отдавано на превеждането на Светите писания, на богослужебните текстове и на съчиненията на отците на Църквата, заедно с изграждането на красиви храмове, които с красноречивата тишина на своята красота да показват, че Бог е дошъл, за да живее сред човечеството. Важността, която византийското богословие е придавало на богослужебния живот и на *обѡжението*, не е била пречка пред непосредствения интерес към социалните и културните измерения на живота. Заедно с Евангелието, византийците са внасяли в обърнатите от тях народи и целия свой опит – политически, художествен, икономически и културен: опит, просмукан от край до край от евангелските принципи и християнския възглед за живота. Така те са допринасяли за формиране на самосъзнанието, развивано от младите народи заедно със собствената им култура.

Заедно със силата на Евангелието, вливана във вълните от необразовани народи, опустошавали Европа, християнска Византия е давала на тези народи и един изцяло нов живот: духовен, обществен и политически.

Гъвкавостта и разбирането, с които византийските мисионери са успявали да адаптират византийското богослужение и традиция към местните обстоятелства, им придават икуменическа слава и ги превръщат в спойка между различните православни народи. В същото време развитието на родните езици и на народностните темпераменти сред тези народи, за което много от византийските мисионери се трудят с такова уважение и нежност, е помогнало за съхраняването на индивидуалността на обърнатите. Далеч от това да преследват административна централизация и някакво монолитно схващане за Църквата, византийските мисионери виждат единството на разширяващата се Църква в нейното съвместно благодарение, изказвано от множеството гласове, но в един дух, както и в светотайнственото участие на всички в Чашата на живота, *защото както един е хлябът, така и ние, които сме много, сме едно тяло*[5]. Накрая, мисионерската работа във Византия не е била занимание за шепа „специалисти". В нея са били въвлечени всички: епископи, свещеници и монаси, императори – били те от висок или от среден калибър, княгини и дипломати, офицери и войници, търговци, моряци, мигранти, пътешественици,

[5] Срв. 1 Кор. 10:17. Б.пр.

роби.[6] Скромният и търпелив героизъм, показан в тази насока от хилядите знайни и незнайни византийци през хилядолетния живот на Империята, кара изучаващия историята да се съгласи с написаното от Шарл Дил относно обръщането на славяните: „Мисионерската работа е част от славата на Византия"[7].

1.2. Очарователна и изключително богата е и мисионерската епопея на руснаците. През първия период – от покръстването на жителите на Киев до монголското завоевание (988–1240 г.) – там са въздигнати мъжки и девически манастири и огромен мисионерски импулс кара епископи, свещеници и монаси да работят героично за евангелизацията на славянските племена от Севера. През втория период, от монголското нашествие и грубо до края на петнадесетото столетие, огромен брой монаси се оттеглят в горите, строейки за себе си отшелнически килии, превърнали се впоследствие в центрове на мисионерска и културна дейност. Хората, станали първи „апостоли" на татарите, са военнопленници. Ако оставим настрана неизвестните преносители на Евангелието, този период е известен също и със своите велики мисионери от ранга на Стефан Пермски († 1396 г.). През третия период – от шестнадесетото до осемнадесетото столетие – в Църквата влизат също така и стотици хиляди мюсюлмани от местното население около Казан. С разширяването на империята в посока Сибир, където дотогава християнството е било непознато, църквите и манастирите никнат като гъби, макар че броят им е твърде недостатъчен, за да покрие местните нужди. В това отношение държавната политика често е била и враждебна към мисията на Църквата. Независимо от това обаче велики мисионери, като св. Трифон от Новгород († 1583 г.), дал Евангелието на лапландците, Тоболски епископ Филотей († 1727 г.) и други, със своята мисионерска ревност привличат хиляди към Христос. Четвъртият период, който продължава от деветнадесетото столетие до руската революция от 1917 г., носи белега на повече църковност и е най-плодотворен. Мисионерите от този период са безброй: епископи, свещеници, монаси, миряни – хора като монах Макарий (Глухарьов; † 1847 г.), апостол на войнствените племена от страховития Алтайски планински район; епископ Инокентий (Вениаминов; по-късно Московски митрополит), който работи сред алеутите, ескимосите и другите племена в Аляска; св. Герман, също в Аляска; търговецът Сиделников сред самоедите; филологът и богослов Н. И. Илмински, въвел нови методи за превод и мисионерска работа сред татарите. Много са племената, към които са били насочени мисионерските усили на руснаците; много са езиците, на които Евангелието е било преведено от тях.

Огромен принос за всичко това има Православното мисионерско общество, което е основано в Москва през 1870 г.[8] и което се заема с осигуряването на

---

[6] Повече за това виж в нашето изследване „Βυζάντιον, έργον Ευαγγελισμού" – сто: *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια*, т. 4, 1964, ст. 19-59; срв. Dvornik, F. *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris 1929; Lacko, M. *Saints Cyril and Methodius*, Rome 1963; Spinka, M. *A History of Christianity in the Balkans*, Hamden, CT 1968; Yannoulatos, A. „Monks and Mission in the Eastern Church during the Fourth Century" – In: *International Review of Mission* (нататък – IRM), 58, 1969, p. 208-226; „Les Missions des Eglises d'Orient" – In: *Encyclopaedia Universalis*, 2, Paris 1972, p. 99-102.

[7] Diehl, C. *Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, Paris 1943, p. 17.

[8] Православното мисионерско общество е учредено през 1865 г. и съществува до болшевишкия преврат от 1917 г.; на 25.01.1870 г. се състои официалното му откриване – след тържествено богослужение в Успенския събор. Б.пр.

финансова подкрепа за руските мисионери. Голям е и приносът на Казанската духовна академия, превърнала се в център за мисионерски изследвания, чийто преводачески отдел публикува книги на дузина езици, говорени в региони като поречието на Волга, Сибир, Кавказ и др.

Руските мисионери са били активни и вън от Европа – в Китай, Корея и Япония. Сред тях влизат такива поборници на мисията като еп. Инокентий (Фигуровски) в Китай и архиеп. Николай (Касаткин; 1813–1912) в Япония.[9]

Руските мисионери са вдъхновени от принципите на византийското православие, които те доразвиват с оригиналност и смелост: създаването на азбука за писмени езици; превод на библейски и богослужебни текстове на нови езици; отслужване на Литургията на местни диалекти – при систематичен филологически надзор; колкото е възможно по-бърза подготовка на местни клирици; сътрудничество между клир и миряни с акцент върху мобилизирането на верните; грижа за образователното, земеделското и художественото или техническото развитие на племената и народите, привличани към православието. Следвайки православната традиция, се придава важност на богослужебния живот, на хармоничната архитектура на храмовете, на красотата на богослужението и социалните последици от него. Някои фундаментални принципи, които едва сега започват да се употребяват от западните мисионери, винаги са представлявали несъмнената основа на православните мисионерски усилия.

1.3. Много от православните църкви, заставени да живеят под властта на ислямски режими – четирите столетия на османска окупация на Балканите, тринадесетте столетия на арабското господство в Египет – не са били, разбира се, в позицията да организират задгранични мисии. Точно обратното: за да отблъскват ужасната опасност от обръщане на християнско население в исляма, те са били длъжни да се борят енергично, за да могат да запазват контрола си върху своите паства и за да спечелват обратно от време на време онези, които са се отклонявали от вярата. Това продължително усилие, равнявало се на една героична съпротива против различните и мощни форми на нехристиянски натиск, е спечелило за Църквата хиляди новомъченици.[10]

И дори през двадесетото столетие – в страни, където властта е била превземана от фанатични антирелигиозни режими – Православната църква е живеела

[9] Виж: Smirnoff, E. *A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Missions*, London 1903; Cary, O. *Roman Catholic and Greek Orthodox Missions*, 1: „A History of Christianity in Japan", N. Y. 1909; Bolshakoff, S. *The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church*, London 1943; Glazik, J. *Die russisch-orthodox Heidenmission seit Peter dem Große*, München 1954; Idem – *Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche*, Münster 1959; Yannoulatos, A. „Orthodoxy in China" – In: *Πορευθέντες – Go Ye*, 4, 1962, p. 26-30, 36-39, 52-55; Idem – „Orthodoxy in Alaska" – Ibid., 5, 1963, p. 14-22, 44-47; „Orthodoxy in the Land of the Rising Sun" – In: *Orthodoxy, 1964: A Panorthodox Symposium Orthodox Mission: Past, Present and Future*, 33, Athens 1964, p. 300-319, 338-340; Widmer, E. *The Russian Ecclesiastical Mission in Peking during the Eighteenth Century*, Cambridge, MA 1976; Garret, P. D. *St. Innocent, Apostle to America*, Crestwood, NY 1979; Oleksa, M. J. „Orthodoxy in Alaska: The Spiritual History of the Kodiak Aleut People" – In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 25, 1981.

[10] Παπαδόπουλος, Χ. *Οι Νεομάρτυρες*, Αθήναι ²1934; Περατώνεις, Μ. *Λεξικών των νεομαρτύρων*, 3 τ., Αθήναι 1972; Constantelos, D. „The „Neomartyrs" as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire" – In: *The Greek Orthodox Theological Review*, 23, 1978, p. 216-234.

мисионерската си задача под формата на *съпротива*: твърдо, хладнокръвно, в съгласие с етоса на ранните християни. А това е родило най-героичните и автентични глави от църковната история, които очакват своето систематично изучаване.

1.4. Трябва да погледнем обаче и към един друг аспект на миналото. Когато ние – православните, се окажем в западна среда, автоматично проявяваме склонността да описваме нашата църква в искрящи тонове. Често сме склонни също така да сравняваме достиженията си с чуждите слабости. Дошло е обаче време, анализирайки миналото, да станем по-обективни. Още повече че това ни налага и православният етос, направляван от светлината на Светия Дух. Изучавайки историческите факти в един такъв *православен* дух, ние следва да обърнем внимание не само на високите достижения на православната мисия, но и на периодите на безплодие и летаргия. Първите са довели до нови развития, а именно покръстването на безброй много народи и особено на славяните.

В часовете пък на летаргия и на незаинтересованост са били предизвиквани такива исторически развития и социо-религиозни размествания, които са стрували невероятно скъпо на православието. Отсъствието на интерес във Византия към същностно значимата и постоянна външна мисия е допринесло за развиване на духовен вакуум, съдействал за разпространението на исляма в арабския свят и в крайна сметка е помогнало за падането на Византийската империя. Ако в четвъртото, петото и шестото столетие Византийската църква беше изготвила надлежен превод на Писанието на арабски, за да благоприятства една културна идентичност сред арабите, както прави по-късно, през деветото и десетото столетие, за славяните и руснаците от Севера, то развоят на събитията в Юга заедно със собствената ѝ съдба щяха да бъдат твърде различни. Също така в още по-късни времена равнодушието към „вътрешната мисия" в руската степ, отсъствието на чувствителност към социалните промени и към прилагането на християнските идеали в социалната и политическата сфера допринасят за развитието на марксизма-ленинизма, сграбчили в ноктите си повечето от православните страни през двадесетото столетие. И двете посочени и толкова различни една от друга обществено-политически реалности – ислямът и ленинизмът – водят началата си от географски, а често и от културни области, в които православието вече се е било разгърнало и които им позволяват да процъфтят, всяка от тях еклектично абсорбирайки различни елементи от него. Човек би могъл дори да бъде и дотолкова смел, че да види в тези две системи радикални *ереси* на Православния изток. Ислямът усвоява фрагменти от православното християнство, изопачавайки ги до най-чудати форми, докато социалистическата идеология на Ленин трансформира други характеристики на руската православна менталност, като героичния идеал за духовната борба и есхатологическата визия за човечеството като братство.

2. Съвременен период: развитие на нови православни църкви

Обществено-политическите условия, формирани в много поместни православни църкви, и опасността от отклоняване от страна на част от народа в наше

време доведоха до едно особено подчертаване на „вътрешната мисия" (тази, която се извършва вътре в географските, лингвистичните и политическите предели на поместната църква). Можем да разграничим три вида среда, които поместните православни църкви са задължени да обитават и където да принасят своето християнско свидетелство днес: 1) мюсюлманската среда, в която живеят основно епископиите, принадлежащи към древните православни патриаршии; 2) социалистическо-марксическата среда, в която все още са принудени да се развиват много църкви в Източна Европа, и 3) новата секуларизирана, плуралистична и технократска среда, с нейния нарастващ агностицизъм, в която на Запад – в Европа, в Америка, а напоследък и в Гърция – живеят православните църкви от „диаспората".

Всяка от изброените среди упражнява широко разнообразие от форми на натиск, често със смазващи резултати, върху някои поместни църкви. Други оратори, участници в тази наша консултация, се бяха нагърбили да представят специфичните обстоятелства и проблеми на поместните традиционни православни църкви. Тук аз ще се ограничa до това да спомена някои факти, отнасящи се до новите църкви, формирани в наши дни и в нашата епоха в Африка и Азия, и до центровете, отговорни за подкрепата за външните мисии.[11] Макар и малобройни, мисионерските православни църкви в Африка и в Азия отвориха нова глава от историята на православието. Независимо че техният брой не е впечатляващ, те допринасят за присаждането на православието в нови региони. Ако ги сравним с други църкви, резултатите могат да бъдат оценени като слаби. В сравнение с миналото обаче, те показват сериозен растеж и са обещаващи бъдещи „разсадници".

2.1. Ще започнем с мисията, която се провежда под непосредствената юрисдикция на *Константинополската Вселенска патриаршия*. Понастоящем Православната църква в *Корея* разполага с четири църковни сгради, енории в сравнително големи градове, двама свещеници корейци и около две хиляди членове. Те са подпомагани от двама свещеници мисионери, двама миряни и три монахини – все от Гърция. За подготовката на местните кадри три следобеда седмично работи семинария. През последните години на корейски език бяха преведени много православни книги: богослужебни и от по-общ, исторически и образователен характер. Православни групи бяха формирани и в *Хонконг,* и в *Сингапур*. Неотдавна бяха създадени и две православни енории в *Индия* – в гр. Арабал, на 100 км от Колката.[12] Ръкоположени бяха двама свещеници индийци, работи и един мисионер.

2.2. По-разгърнати са мисионерските усилия, предприемани из юрисдикцията на *патриаршията на Александрия и цяла Африка*. Първите православни групи се формираха в Източна Африка по инициатива на самите африканци. Днес там функционират около 210 православни енории и малки общности, в които служат 75 клирици африканци и 50 катехизатори. Основната маса православни са в

[11] Следните периодични издания представляват важни източници на информация за най-новите развития в мисионерските църкви. На гръцки и английски: *Πορευθέντες – Go Ye*, 1, 1959 – 10, 1968 (Атина); на гръцки: *Φως Εθνών* (Патра), *Εξωτερική Ιεραποστολή* (Солун), *Πάντα τα Έθνη* (Атина); на английски: *Ιεραποστολή – Mission* (Св. Августин, Флорида); на фински: *Lähetysviesti* (Хелзинки).

[12] От 2001 г. това е официалното име на известния град Калкута. Б.пр.

Кения, където има 85 енории и 67 малки общности. В страната работят 10 детски градини, 5 начални училища, средно училище и три диспансера. Броят на вярващите надвишава 60 000. Мисионерският екип се състои от един епископ, един свещеник, две монахини и осем миряни, пратени и финансирани от църквите в Гърция, Финландия, САЩ и Кипър. Междуправославното сътрудничество е нов отличителен белег в историята на православната мисия.

Православната църква в *Уганда* има 29 енории, обслужвани от викарий африканец и четиринадесет свещеници африканци. Броят на вярващите се оценява приблизително на десет хиляди. Много от угандийците са учили в чужбина. Мисията ръководи две средни училища, десет основни училища и поликлиника, управлявана от лекар, учил в Атина. Има и четири диспансера. Страната пострада от гражданска война и много от проектите за възстановяване на храмове и други средища се бавят.

Православната църква в *Танзания*, която се формира в последните осем години, е с 9 енории, 21 малки общини и 9 храма. Броят на вярващите се оценява на осем хиляди. В последно време се построиха и оборудваха 3 диспансера. Африканският клир възлиза на четирима свещеници и двама дякони.

От 1892 г. в Найроби работи Православната патриаршеска семинария „Макарий III, архиепископ на Кипър".

Православните от Източна Африка принадлежат към различни племена. За да се посрещнат техните богослужебни нужди, божествената Литургия на св. Йоан Златоуст беше преведена на суахили, кикуйю, луя и луганда; на тези езици са извършени и други богослужебни преводи, както и на езиците хайя и луфо, а преводи, извършени с цел да бъдат публикувани, има на нанди и ланго.

Два големи мисионерски центъра са основани в Централна Африка – в Кананга и в Колвези, *Демократична република Конго*. В страната има 49 енории и грубо девет хиляди православни, обслужвани от двадесет и двама местни клирици. Църквата се подпомага и от двама архимандрити и дванадесет миряни – гърци. Има и средно училище, основно училище, малка семинария, общежитие за младежи и външна медицинска служба. За богослужебни цели и катехизация се използват френски, суахили и местни диалекти.

В Западна Африка работят: в *Камерун* – една православна общност с двама местни свещеници; в *Гана* (от 1977 г.) – 12 православни енории с 9 храма, обслужвани от петима местни свещеници и двама дякони. На ганайски са преведени Божествената Литургия, кратка история на Църквата и последованията на Кръщението, Брака и Опелото. В *Нигерия* има 16 енории, обслужвани от един свещеник мисионер и деветима местни свещеници, 12 храма, четири основни училища и няколко детски градини.

Спектърът на мисионерската работа е широк и се разширява още повече, когато например се замислим за отговорността, която всяка местна църква има

за подпомагане на хората от гледна точка на здравеопазване, образование и култура. Чрез благодатта на троичния Бог трябва да бъдат преобразени всички изражения на човешкия живот.

Молитвата ни и нашата визия за бъдещето е да видим изградени истински местни африкански църкви, способни да поемат сами върху себе си проповедта на Евангелието, които се самоуправляват и самоиздържат. За да бъдат обаче тези църкви консолидирани, в следващите столетия е необходимо сериозно и непрекъснато подпомагане от по-старите православни църкви, съчетани с богословско и пастирско ръководство.

2.3. Особени случаи са църквите в *Аляска*, *Япония* и *Китай*. Първата от тях сега е в САЩ и е заета главно с мисията като вътрешно дело, обединяващо в православната вяра местното население (алеути, ескимоси и др.) и противопоставящо се на технологичните тенденции в американското общество, които подкопават родните им традиции, а заедно с тях – и тяхното православие. Църквата в Аляска обслужват двадесет и шестима местни свещеници, които са в юрисдикцията на епископ руснак. Обучението на местния клир е в семинарията „Св. Герман", която работи на о-в Кодиак от 1972 г. и е в тесни връзки със семинарията „Св. Владимир".

Църквата в *Япония* е вече столетница. Нейното ръководство и всички дейности там са в японски ръце. Като малко островче насред японското общество, толкова динамично, толкова шеметно бързащо към новата епоха на електрониката, тя също е принудена да се изправи срещу голямата провокация на технологията, която тревожи западния свят. Към настоящия момент Японската православна църква има в лоното си около тридесет хиляди православни японци, които полагат грижи за 150 храма и на които служат един епископ-митрополит и тридесет и петима свещеници японци. Сътрудничеството ѝ с по-старите, по-големите православни църкви несъмнено ще допринесе за нейното още по-сериозно разгръщане. Типът на необходимата духовна подкрепа ще бъде определен от самата нея.

Случаят с Църквата в *Китай* е по-сложен. Всичко, останало от усилията на руските православни мисионери, е мъждукащата светлинка на свещица. Повечето православни църковни сгради са срутени (Пекин, Тиендзин, Харбин). През 1983 г. в Харбин е осветен нов храм, където служи православен свещеник китаец. Неотдавна се появиха слухове за още една православна общност – в Урумчи. Най-неотложен проблем там е подготовката и ръкополагането на нови православни духовници китайци, които да полагат грижи за „малките остатъци" от православните в тази необятна страна, тъй като настаняването на чуждестранни мисионери е строго забранено. Възможно е новата свещ, която е запалена в Хонконг, да се окаже безценна за съхраняването на огъня на православието в Китай.

2.4. В много православни църкви, успоредно с растящия интерес към библейските изследвания, светоотеческите текстове и Литургията, се преживява и същински разцвет, на първо място, на монашеството, с неговата най-висока

точка – обновлението, случващо се на Атон, и на второ място – съживяването на мисионерската ревност, чиято първа цел беше „вътрешната мисия" и която през последните няколко години беше допълвана от завръщането и към „външната мисия". Възраждането на монашеския идеал, с неговото настояване върху личностното преобразяване (μετάνοια) като начин на живот, изразява необходимостта от едно по-тясно придържане към духа на Евангелието: нещо, което без съмнение допринася за настъпването на Божието царство и за изпълняване на Божията воля както в личния живот на отделния човек, така и в света като цяло.

С акцента си върху апостоличността и католичността на Църквата мисионерското възраждане е напомняне, че дарът на μετάνοια и на спасението не трябва да се превръща в частен, индивидуален въпрос. Наше задължение е да живеем живот, чийто център е в Църквата, правейки нейните хоризонти наши, а тези хоризонти се разпростират докрай света – *икуменично*. Това е дар, предназначен за целия свят и за всеки човек, даден затова, щото всички неща да бъдат преобразени. Христос е бил разпнат заради целия свят, така че и тези, които се съ-разпъват с Него, се разпъват заради всички. Те са отделени от света, само че тяхната молитва, която е съзвучна с молитвата на Христос, обгръща страданието и надеждите на цялото човечество и цялото творение. В първите книги на *ДобротолЮбие* се казва: „Блажен е този инок, който е отделен от всички и е в единение с всички"[13].

Уверен съм, че от тези две течения и особено от съчетаването на възраждането на монашеството с възобновяването на православното мисионерско съзнание ще узреят плодове, които ще бъдат от полза за цялото съвременно православие. Целият свят тайно копнее за истинско представяне на Евангелието на истината, свободата, любовта и новия живот в Христа. Светът жадува за святост.

По-специално, през последните тридесет години бяха направени големи крачки в развитието и подкрепата на външната мисия. Създадени бяха центрове и групи, имащи тази мисия за единствена своя цел. Както вече казахме, най-старото от тези сдружения – „Πορευθέντες" – е разклонение на православното младежко движение „Σύνδεσμος". То достига разцвета си в началото на 1959 г. с публикуването на гръцки и английски език на едноименно списание, чието издаване продължава десет години. Заради своето изрядно събиране и управляване на капитали то получава законово признание в Гърция (1961 г.), но никога не губи своя междуправославен подход към проблемите, с които се занимава. По-късно неговият пример е последван на местно равнище от „Η Φίλοι της Ουγκάντας" (Приятели на Уганда) в Солун (1963 г.), по-късно преименувано на „Ελληνική αδελφότης ορθοδόξου εξωτερικές ιεραποστολές" (Гръцко братство за православна външна мисия), и от „Ο πρωτόκλητος" (Първозваните), Патра (1974 г.). Неотдавна бяха формирани и по-малки групи в различни други гръцки градове.

[13] Св. Нил Синайски [Άγιος Νείλος ο Ασκητής], *Беседи за молитвата* 12 – В: *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών*, т. А, εν Αθήναι 1957, σ. 187.

Още отначало сдружението „Πορευθέντες" заяви, че не цели да учредява отделно движение, а поставя всички свои усилия, проекти, програми, проучвания и личен състав на разположение на Църквата, за една по-широка църковна мисионерска дейност. Така, с участието на членове на „Πορευθέντες" като инициатори, през 1968 г. беше учредена – в рамките на „Αποστολική Διακονία της εκκλησίας της Ελλάδος" (Апостолско служение на Църквата на Гърция) – „Γραφείο εξωτερικές ιεραποστολές" (Служба за външна мисия) и всички диоцези в Гърция одобриха провеждането на „Седмица на външната мисия". През 1969 г. ръководителят на тази служба беше поканен да участва при създаването на Бюро за проучване и връзки с православните при Световния съвет на църквите. През 1971 г. – в сътрудничество със Св. синод на Гръцката църква и на Богословския факултет на Атинския университет – се организира и „Κέντρο Ιεραποστολικών Σπουδών" (Център за мисионерски изследвания), действал до 1976 г. През 1972 г. беше създадена и първата група от монахини, която по-късно насели манастира „Св. Йоан Предтеча" – в областта Карея до Атина, с цел да служат и подпомагат мисионерската работа. През 1976 г. при Атинския университет се учреди и Катедра по мисиология. От 1981 г. „Πορευθέντες" се зае и с редактирането на официалното мисионерско списание на Църквата на Гърция – „Πάντα τα έθνη" (*Всички народи*).

От началото на 60-те бяха положени усилия за разширяване на организацията на „Πορευθέντες" и към други православни църкви, като групи, сходни на „Σύνδεσμος", се създадоха във Финландия, в Америка и в други страни, където съществуваха православни младежки движения. Добре известната автономия на църковните юрисдикции обаче не подкрепи това усилие към съгласуваност и накрая във всяка поместна църкви се разгърнаха други структури в съответствие с местните условия. През 1981 г. във Финландия се появи *Мисионерска служба на Финландската православна църква*, докато на американските континенти съществува *Мисионерски център на Гръцкия православен архидиоцез на Северна и Южна Америка*, организиран като постоянен през 1985 г., разширявайки по систематичен начин дейността на старата *Комисия за мисията*, чиято работа започна през 1963 г.

Важен беше приносът към теоретичните проучвания на мисията в православната традиция на *Бюрото за проучване и връзки с православните*, което впоследствие беше преименувано на *Бюро за православни изследвания и връзки* при Световния съвет на църквите и което организира серия консултации по специфични теми.[14] По този начин се създаде благоприятна възможност както за православните кръгове да систематизират своите изследвания на мисията, така и на икуменическите мисионерски организации, с намерението да бъде обогатен техният опит чрез допира с православните концепции.

2.5. Независимо от споменатите факти ние трябва да признаем, че мисионерската работа на Православната църква по новите фронтове из нехристиянските

[14] Добър синтез на резултатите от тези консултации виж в: *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, ed. Ion Bria, Geneva: „WCC" 1986.

региони остава твърде ограничена. Разбира се, ние никога не сме преставали да изповядваме вярата си в „едната, света, съборна и апостолска Църква". И все пак не би било преувеличено да се каже, че в много случаи отъждествяването на православните с католичните и апостолски аспекти на Църквата е било изразявано по-скоро слабо. До някаква степен вината за това се крие в прекомерния национализъм на поместните църкви. Несъмнено всеки народ, който е станал православен, дължи много на православието, което е засилило не просто неговото усещане за лично достойнство, но също и усещането за стойността на неговата народностност. Тази народна признателност и това самосъзнание обаче често са водели към обръщане навътре – до степента на едно опасно отклонение в богословието и до една националистическа и психологическа затвореност. Така налице е синдром, който често възпрепятства православната мисия: идеята, че собствената ни отговорност е ограничена само до нашата област и че проблемите на останалите „не са наша работа". На тази земя обаче нито един народ или социална единица не могат да живеят изолирано. Налице е взаимно влияние. В наши дни пък взаимната ни зависимост един от другиго расте бързо.

Друга наша фундаментална слабост е било и още е отсъствието на приемственост в православните мисионерски усилия. Често призивът за мисия прилича на прибързана духовна екзалтация на епохата, на изключение, което не оставя след себе си структури и институции на междуправославна основа, които да подсигурят православно присъствие по тежките фронтове. Това е времето, когато ние се питаме защо православната мисия в Китай подир векове на тежка борба има толкова оскъдни резултати. Когато в наши дни в Китай виелиците на гоненията утихнаха и когато в тази страна стотици протестантски и римокатолически общини отново изникват подобно на житни класове, православните общности там са само две. Възможно ли е православната мисия там да е била замърсена от твърде много национализъм? Защо, когато през двадесетото столетие в тази страна се изпробваха възможностите за християнска мисия, там не се появиха други православни? Да поемат щафетата, да се притекат на помощ? Както стана например, когато в Източна Африка немците прехвърлиха отговорността за продължаването на лутеранската мисия там върху скандинавците. И още: защо, след като православната мисия в Корея започна почти едновременно с протестантската, протестантите в тази страна днес наброяват пет и половина милиона, а православните там са едва две хиляди? Има и други болезнени въпроси, които чакат своите отговори, когато ние правим преглед на шестте десетилетия присъствие на Православната църква в Уганда. Може ли нейното развитие да се смята за задоволително, сравнено с напредъка на останалите църкви? Длъжни сме да приключим с обобщенията, опростяването и украсяването на фактите. Нуждаем се от яснота на преценката, заедно с непредубедено изучаване на миналото. Разбира се, не за да оценяваме или осъждаме другите, а за да стъпим вярно на пътя към бъдещето, с чувство за отговорност, с достатъчно сериозност на намерението и в съответствие със собствения ни потенциал.

Накрая, съществува и опасността да решим, че мисионерската задача е изпълнена, когато вярващите се задоволят с взаимна подкрепа. Да обръщаме внимание на „нашите" обаче все още не означава, че мисията е завършена. Макар и

тясно свързани, мисията и пастирската грижа не са синонимни.[15] Не е коректно да наричаме всяко духовно усилие „мисия" и да се самоуспокояваме, че осъществяването на мисионерския ни дълг свършва с църковни активности. Принципно мисията представлява свързване на тези, които са „невярващи", с Църквата; на тези, които са станали равнодушни или пък враждебни към вярата; на тези, които отричат – на теория или на практика – учението и принципите на тази вяра. Нужният тип чувствителност е такъв, който води епископите, свещениците и обикновените посетители на храмовете към едно различно отношение към онези, които са вън от вярата. Отношение не на антипатия или на кръстосване на мечовете с тях, а на усилието да разберем техния език, проблеми, задръжки, съблазни, въпроси, греховност, дори тяхната враждебност. Което, в края на краищата, ни води към опита да преодолеем съществуващите бариери чрез силата на истината, молитвата и любовта.

3. Стъпки към усъвършенстването на православната мисия?

Две неща са фундаментално важни за растежа на православната мисия в бъдещето – на първо място, това е развитието на мисионерската мисъл и на съзнанието на всички членове на Църквата, че мисията не е допълнение или притурка към, а основен израз на нашето еклисиално разбиране за самите нас и за нашата съвест, който е необходимо да бъде прехвърлен и към нашите църковни структури.

На второ място, едно трезво изучаване на съвременния свят, на новата електронна и универсална цивилизация, която изплува от второто хилядолетие, и на разбирането за нейния плуралистичен характер.

3.1. Богословското разбиране за мисията не е необходимост само за богословите. То е от решаваща важност за цялата Църква. Поради тази причина ние трябва накратко да наблегнем върху някои фундаментални богословски истини.[16]

3.1.1. Солидна основа за всяко мисионерско усилие е вземането под внимание на Откровението и действието в светлината на Откровението, и особено – на *тайнството на Троицата*. Отправната точка на всяка апостолска дейност от наша страна е обещанието на възкръсналия Господ и Неговата заповед, взети в тринитарна перспектива: „Както Ме Отец прати, тъй и Аз ви пращам… приемете Духа Светаго" (Иоан. 20:21-22). Любовта на Отца е била изразена в *изпращането* на Сина. „Защото Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син… Защото Бог… проводи Сина Си на света" (Иоан. 3:16).

Следователно Синът изпраща Своите ученици посредством силата на Светия

[15] Yannoulatos, A. „Theology, Mission and Pastoral Care" – In: *Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe*, ed. Savas Agouridis, Athènes, 1978, p. 292-310.

[16] Други богословски аспекти на същия въпрос са развити в някои мои предишни изследвания като: „A la redécouverte de l'ethos missionnaire de l'Eglise orthodoxe" – In: *Aspects de l'Orthodoxie*, Strasbourg 1978, p. 78-96; „Culture and Gospel: Some Observations from the Orthodox Tradition and Experience" – In: IRM, 74, 1985, p. 185-198; „Remembering Some Basic Facts in Today's Mission" – IRM, 77, 1988, p. 4-11.

Дух, за да призоват всички Божии чеда, които са били разпилени, в Неговото царство. Всички – мъже и жени, сътворени по подобие на Бога – трябва да се завърнат към свободата на любовта и да участват в живота на любовта на трите Лица на Светата Троица. Божията слава, която се излъчва към всички твари, трябва да преобрази всичко и *да се разпростре над земята и над небесата*.

Изпращането на Божия Син полага началото на християнската мисия и определя онова, което е специфичното за нея. Извършеното от Сина не е просто възвестяване – то е събитие. Въплъщението, което представлява „възприемане" на човешката природа, е и най-определящото събитие от историята на Вселената: нейно повторно сътворяване с цел възстановяването ѝ вътре в живота на Светата Троица. То отваря пътя към *есхатона*, към осъществяването на еволюцията на света.

Това „възприемане" – дело на любовта, постоянното предаване на живот в любов, преобразяването на всички неща в светлината на Божията слава, е било продължено – в пространството и във времето – чрез мисията на Църквата, която е тяло Христово.

Съюзът „тъй", който откриваме в Иоан. 20:21, е особено решаващ за православната мисия. „Аз" съм, Който винаги оставам вашият образец, подчертава Христос. Вие трябва да вървите в стъпките Ми, да следвате Моя пример. Христологическият догмат определя пътя на мисията на троичния Бог, която мисия вярващите продължават. Най-решаващо в мисията не е това, което човек говори, а онова, което живее, което сам той представлява. Човекът *става* човек дотолкова, доколкото той остава в Христа. *Да бъдеш в Христа* е това, което придава сърцето на мисията. „Който пребъдва в Мене, и Аз в него, той дава много плод; защото без Мене не можете да вършите нищо" (Иоан. 15:5).

Още от самото начало Светият Дух споделя изпращането на Сина. Въплъщението е осъществено *от Светия Дух и Дева Мария*. Духът съдейства с тази, която е най-доброто от човешкия род: Всесветата Дева Мария, която без уговорки и с голяма радост предава себе си на Божията воля, за осъществяването на мисията на Сина. Духът, във формата на гълъб, е Този, Който при р. Йордан подпечатва началото на общественото служение на Сина.[17] Във вид на огнени езици, *като че ли силен вятър*[18], Духът създава Църквата, като превръща изплашените ученици в смели апостоли, изпълнени с божествена светлина, с познание и сила. Духът е и Този, Който отвътре постоянно дава живот на Църквата и на всички нейни членове, превръщайки ги в живи храмове на мистичното тяло Христово, правейки ги способни да участват в охраняването на Христовата мисия за спасението на целия свят. Енергиите на троичния Бог са винаги личностни, *от Отца, чрез Сина – в Духа*. Тази тринитарна вяра може да бъде намерена в дълбините на нашите мисли и действия.

[17] Мат. 3:16. Б.пр.
[18] Деян. 2:2. Б.пр.

3.1.2. Усилването на православното мисионерско съзнание води със себе си до едно по-дълбоко разбиране за православната *еклисиология* и обратно. В ерата на Новия завет, когато толкова много термини са определяли различните религиозни общини, групи и общества, първите вярващи, за да определят и да изразят своето самосъзнание, избират термина ἐκκλησία – дума, обозначаваща събирането на хората от целия град. В тази нова реалност Бог ни призовава в новия есхатологичен „град", издигнат над Кръста и празния гроб на възкръсналия Господ: един град, който е цялата οἰκουμένη, населяваната земя. В условията на управление на различни императори, в различни царства, новата общност е събрана от троичния Бог, избирайки термина „ἐκκλησία" като наименование за своята идентичност, искайки с негова помощ да подчертае отговорното участие на всички свои членове. Ние не трябва да забравяме, че принадлежим към *католичната* Църква, която обхваща всички неща (τα πάντα), цялото човечество.

Често ние, православните, подчертаваме традицията на древната Църква, според която, когато говорим за католичната Църква в конкретен град, имаме предвид *Църква-та* – представена в своята пълнота във всяко местно евхаристийно събрание. Тъй като по време на св. Евхаристия присъства целият Христос, по същия начин Църквата, Неговото мистично тяло, съхранява своята пълнота в местната *католична* църква.

Тази основна теза обаче не отменя другата голяма истина: че още от самото начало апостолската перспектива и цел е била разпространяването на Евангелието *докрай земя*, поканата към всички народи да влязат в Църквата: „Идете, научете всички народи" (Мат. 28:19). Нито един човек не е изключен. Нито една местна църква няма правото да ползва християнското Евангелие сама и да го пази като съкровище, което е изключително нейна собственост. Главно задължение на всяка местна *католична* църква остава следователно да живее според цялата традиция и да я предлага *католично* в нейната пълнота – в мир, но и решително, във вселенска перспектива. Думата „православен" е употребена за пръв път като прилагателно: „Православната католична Църква" – в двете по-рано споменати значения, т.е. наистина *католична* църква, изповядваща истинната вяра и извършваща съответстващото богослужение. Разбирането на казаните два аспекта на *католичността* на нашата Църква трябва да бъде подчертавано още и още.

Нещо повече, време е да заживеем тази апостоличност по един по-последователен начин: не само наблягайки върху „апостолския характер" на традицията и апостолското приемство, но също така живеейки апостолската динамика и самосъзнание на Църквата и засилвайки апостолския ум и апостолската отговорност за всички вярващи. Когато изповядваме нашата вяра в „едната, света, съборна и апостолска Църква", едновременно с това ние декларираме и своето задължение да участваме в нейната *апостолска* мисия.

Центърът на православния духовен и мисионерски живот е св. Евхаристия, в която ние ставаме *едно тяло с Христос*. Така, участвайки в живота на Църквата, ние участваме и в нейната мисия. Да „бъдем" в Христа се изразява не

чрез мистично или емоционално бягство, а в едно постоянно вървене в Неговите стъпки. „Който казва, че пребъдва в Него, длъжен е да постъпва тъй, както Той е постъпвал" (1 Иоан. 2:6).

3.1.3. Участвайки в мисията, ние участваме в божествения план, който е все още в развитие и има *космически измерения*. Ние вече се движим вътре в *есхатологичната епоха*.

С изливането на Светия Дух и създаването на Църквата, както и чрез постоянното присъствие на Духа в нея, е започнал един процес на преобразяване на човешкия живот, който въздига човечеството и преобразява Вселената. Мисията предполага настъпването на Царството: „… И ще бъде проповядвано това Евангелие на царството по цяла вселена, за свидетелство на всички народи; и тогава ще дойде краят" (Мат. 24:14).

В есхатологичната епоха всяко нещо има вселенски измерения. Главен елемент тук е изненадата, разрушаването на общоприетото. Нито *вършилите добро*, нито *вършилите зло* някога са мислили, че определящ принцип по време на Страшния съд ще бъде това, доколко са могли да разпознаят Христос в смирените и в бедните на земята, с които Сам Той се отъждествява: „… доколкото не сте сторили това на едного от тия най-малките" (Мат. 25:45). Споделянето на страданието на хората в нужда е по същество наша среща с Господа, Който е пострадал за нас. В същото време това схващане прави християнската есхатология още по-революционна, мисионерска и навременна.

Според християнската мисъл светът е воден към преображение. Цялата Вселена е поканена да влезе в Църквата, да стане Църквата на Христос – та след края на вековете да стане небесно Царство Божие. „Църквата е центърът на света, средата, в която се решават съдбините ѝ."[19]

Една мисъл, която е била развита главно от гръцките отци – че човешката личност трябва да обеме в себе си целия свят, в своето възхождане към личностния Бог – посочва вниманието, което православието обръща не само върху всяка човешка личност, но още и върху природата. Всички неща (τα πάντα) – *всичко небесно и земно*[20] – ще намерят своя λόγος (основание). Когато работим в полза на мисията, ние участваме в точно тази *тайна на Божията воля* (Еф. 1:9-10). И тази перспектива ни освобождава от всяко индивидуално благочестие, от всяка тенденция към маргинализиране на апостолското усилие.

3.2. Евангелие според Марк свързва мисията още по-силно с *целия свят* и с *цялото творение*: „идете по цял свят и проповядвайте Евангелието на всички твари" (Марк. 16:15). Към този свят, към това творение ние, християните, трябва да се отнасяме сериозно, като непрекъснато изучаваме тяхното развитие,

[19] Срв. Lossky, V. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris: „Aubier" 1944, p. 175.
Цит. по превода на Е. Крумова в: Лоски, В. *Очерк върху мистическото богословие на Източната църква*, С.: Омофор 2005, с. 177. Б.пр.

[20] Срв. Фил. 2:10. Б.пр.

многообразие, плурализъм и динамика.

3.2.1. Поглъщани многократно от онова подчертано историческо съзнание, което характеризира нашата църква, мнозина православни много често са се ориентирали към миналото. Есхатологическото измерение обаче, за което вече говорихме, остава основен аспект на православното богословско наследство. Главата на Църквата е Този, „… Който е, Който е бил и Който иде, Вседържителят" (Откр. 1:8). Следователно за нас бъдещето трябва да бъде още едно основно полезрение.

В този смисъл се налага сериозно богословско изучаване и на оформящата се нова цивилизация и нови средства за общуване, които обединяват човечеството и допринасят за взаимозависимостта и взаимното проникване на мисли, прозрения, навици. Длъжни сме да посрещнем със сериозност колосалната революция, която тласка човечеството от старата индустриална епоха към универсалната електронна култура – към едно световно общество на взаимна зависимост. Някога старият преход от *устното* към писмено слово даде на хората необятни възможности за трупане на знание и опит и решително ускори човешкия прогрес и еволюцията. Днес новият преход от писменото към *електронно слово* предлага безкрайни възможности за едно универсално познание и създава нов човешки интелект. В очертаващата се нова култура решаваща роля трябва да играе и Евангелието.

Тясно свързан с това е новият тип опит от живота в големите градове. Днес хората, живеещи в градове, са около половината от населението на света, около 3050 града имат население от над 100 000 души, а 296 „мегаполиса" са с население от над милион души.[21]

Успоредно обаче с търсенето на пътищата за разпространяване на Евангелието на надеждата, в тази нова ситуация, на фона на тези нови езици тук е и необходимостта от разбиране на новите екзистенциални проблеми, дошли в резултат от модерния атеизъм, агностицизъм и секуларизъм, а именно поглъщането от всекидневния суетен активизъм, което изтласква всеки духовен интерес в сянката на равнодушието. Наша фундаментална задача е ангажирането ни с отговорен и сериозен диалог с модерните мисловни течения, допускани от съвременните достижения на науката.

---

[21] Barrett, D. „Annual Statistical Table on Global Mission: 1987" – In: *International Bulletin of Missionary Research*, 11, 1987, p. 24; Voulgarakis, E. „Mission and Unity form the Theological Point of View" – In: IRM, 54, 1965, p. 298-307; Yannoulatos, A. „Réflexions d'un Orthodoxe sur la coopération interconfessionnelle dans la Mission" – In: *40e Semaine de Missiologie de Louvain*, Louvain 1970, p. 101-110; Meyendorff, J. „Unity and Mission" – In: *World Mission*, 26, 3, 1975, p. 39-42; повече по този въпрос в: Filippidis, L. *Religionsgeschichte als Heilsgeschichte in der Weltgeschichte*, Athens 1953; Arseniev, N. *Revelation of Life Eternal: An Introduction to the Christian Message*, Crestwood, NY 1965; Khodre, G. „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit" – In: *Ecumenical Review* (нататък – ER), 23, 1971, p. 118-128; Yannoulatos, A. „Towards World Community" – In: ER, 26, 1974, p. 619-636; с допълнения в: *„Towards a koinonia agapes", Towards World Community, The Colombo Papers*, ed. S. J. Samartha, Geneva 1975, p. 45-64; Id. *Various Christian Approaches to the Other Religions: A Historical Outline*, Athens 1971; „Emerging Perspectives on the Relationship of Christians to People of Other Faith: An Eastern Orthodox Contribution" – In: IRM, 77, 1988, p. 332-346; Καρμίρης, Ι. *Η παγκοσμιότης της εν Χριστώ σωτηρίας*, εν Αθήναι 1981.

В много случаи водачеството на Православната църква е било лимитирано до една маргинална, „само богослужебна" роля и равнодушно към интелектуалците и хората на изкуството, които лесно улавят вибрациите на проблемите на съвремието, след което ги извеждат на преден план, създавайки по този начин нови проблеми. Това е едно сложно пространство, в което са необходими особена чувствителност, търпение, издръжливост. Във всеки случай Църквата не може да бъде равнодушна към него. Словото на живота, свободата, справедливостта и надеждата, което тя продължава да пренася през вековете, трябва да достигне по един динамичен начин до мисълта и до сърцата на нейните най-неспокойни чеда.

3.2.2. С превръщането на нашата планета в един „мегаполис", в който християните съставляват малцинство, по-малко от третина, необходимостта от единство между тях и диалогът с хората с различни религиозни убеждения добиват нови измерения и особена важност. По-специално необходимостта от единство между всички християни е вече по-непосредствена и е императивна. Ние, християните, вече осъзнаваме, че докато оставаме разделени, не можем да принасяме убедително нашето свидетелство. Че помирението и единството между нас имат непосредствени мисионерски измерения и последствия.

В случая с православните предимството следва да бъде отдадено на едно по-тясно сътрудничество с древните църкви от Африка и Азия, които в хода на цялата си история са живели, оставайки верни само към първите три от вселенските събори. Това са църкви на съпротивата и мъченичеството. Църкви, които са оцелели като по чудо – независимо от страшните условия, на които са устояли през определени столетия. И въпреки всичко днес те са ревностно ангажирани с разпространяването на Евангелието в Азия и Африка.

Последните четири десетилетия показаха, че пред нас, православните, е не просто възможността, но също и задължението да допринасяме по един решителен начин към търсенето на единството, използвайки богатството, натрупано в течение на двадесет века богословски опит в различни исторически и обществени обстоятелства. Нашето участие в съответните конференции и консултации в рамките на Световния съвет на църквите се оказа обаче плодотворно не само за другите, но и за самите нас, благодарение на новите интуиции за нашите богословски проблеми, на новите въпроси, изникващи от опита, на успехите или грешките на Запада.

3.2.3. В случая с религиозните търсения ние наблюдаваме не само равнодушие, но също така и взривоопасни ситуации. Ислямът и религиозните системи, появяващи се от индийската мисъл, изразяват своите позиции по отношение на настъпващата нова епоха, така те предлагат и свои обяснения и решения. Въпросите на християнската мисия и диалога с хората от други вери придобиват нови измерения и нови предизвикателства.

В новия междурелигиозен диалог, който вече започна, на православните е дадена благоприятна възможност да упражнят един различен вид *православно свиде-*

телство: чрез положително и ясно откриване на нашето църковно богословие и опитност, което често помага за преодоляване на едностранчивите тенденции, развити в мисълта и в етоса на западните църкви. За мисионерското усилие сериозното изследване в областта на науката за религията има същото значение, което има математиката за развитието на природните науки. Освен това ние, православните, с опита си от слабостите и несгодите от миналото можем да неутрализираме обвиненията против християнството, че някога е показвало агресия и колониализъм. Ние, християните от православните църкви, трябва да предложим – като противотежест на натиска и грешките на западното християнство, тежестта на собствения си опит и собственото си мъченичество през дългата история на страдания и натиск от страна на мюсюлмански държави и мнозинства (в Средния изток, Балканите, Египет и Сирия).

Колкото до богословското разбиране от православна гледна точка на нехристиянските религиозни вярвания, ще се ограничa до едно кратко изложение на следните мисли. Според библейската история назад във времето са били сключени няколко *завета* между Бога и човечеството, които и днес продължават да запазват своята важност и валидност. Първият от тях е с Адам и Ева, т.е. с хората, които са представлявали цялото човечество. Вторият е с Ной и с новото човечество, спасено от потопа (Глава 8 на кн. Битие). Третият завет е с Авраам (Глава 12 на кн. Битие) – водача на народа, който ще играе основна роля в Божия план за спасение на целия човешки род. Последният и окончателен, и вечно *Нов* завет е в личността на Иисус Христос – Новия Адам. В този Нов завет обаче, подпечатан от Бога, във връзка с Него са всички човешки същества – като сътворени *по Негово подобие*.

Признавайки наличието в религиозния опит на другите на вътрешно присъщи ценности и дори λόγος σπερματικός[22], ние приемаме че те имат определени възможности и за едно ново преуспяване отвътре. Св. Юстин Мъченик завършва своята кратка препратка към λόγος σπερματικός с основния принцип, върху който – колкото и това да е странно – позоваващите се на неговите възгледи не акцентират. Той подчертава разликата между семето (σπέρμα) и осъществяването на пълнотата на живота, наследена с него, както и разграничава между наследената „сила" (δύναμις) и „благодатта" (χάρις): „Защото семето на нещо, видът, даден заедно с наследената сила, не е същото като онова, посредством благодатта на което се реализира превръщането и размножаването [на това семе]" (*Втора апология* 13, 6).

Религията е органично цяло, но когато бъде живяна от живите човешки същества, тя става „органично цяло" в развитие и еволюция. Религиите притежават свой собствен вътрешен динамизъм и εντελέχεια (осъщественост). Те търпят влияния, поглъщат нови идеи, идващи в тяхната среда, и се адаптират към нови

[22] В своите посмъртно издадени лекции по патрология (*Патрология*, Киев 2003, с. 188-189) архим. Киприан (Керн) обяснява, че в богословието на св. Юстин Философ и Мъченик λόγος σπερματικός (букв. „семенно", „семеносно" слово) е разумното начало, вродено от Бога във всички сътворени същества; в частност това е и начинът, по който старозаветните пророци и древногръцките философи, законодатели и поети са могли да познават истината; концепцията за „λόγος σπερματικός" възхожда към Зенон и стоиците. Б.пр.

предизвикателства.

Предвид казаното, християнските истини проникват и се разгръщат в различните религиозни търсения по цял свят, преминавайки през различни предизвикателства. Тук приносът на диалога може да бъде решаващ.

За да обобщим: от гледна точка на съвременните търсения на целия човешки род, православният християнски опит и етос представляват сбитата форма на едно уникално богатство за човечеството. И нашата мисия се заключава в това да го асимилираме, да го живеем по творчески начин в новите ситуации, в дълбока любов с нашите братя и сестри от другите традиции. Винаги държейки сетивата си чувствителни за посланията, с които светът, а по-добре казано, Сам Бог – чрез света и творението, които са Негови – се обръща към нас. Изследвайки ги сериозно, с реализъм, ние сме призовани да преоценим нашата позиция и живот в една тринитарна, еклисиологична и есхатологична перспектива.

Както и всичко останало в православния живот, мисията не просто се осъществява *в името на Отца и Сина и Светия Дух*, а представлява главно участие в живота на Светата Троица, като израз на тази любов, с цялата сила на нашето съществуване, „с всичкото си (ни) сърце, и с всичката си (ни) душа, и с всичкия си (ни) разум"[23]. Мисията е същностно изражение на православното самосъзнание – един призив в действие за осъществяването на Божията воля „както на небето, тъй и на земята"[24]. И тук бих искал да подчертая това, което подчертаваме през последните двадесет и пет години: равнодушието към мисията е отричане от православието.

Православната мисия, вътрешна или външна, е по своята природа *еклисиална*. Тя не може да бъде разбирана като индивидуален или групов активизъм, отделен от тялото Христово. Тези, които работят за нея, служат на Църквата, представляват Църквата; това, което те присаждат, е животът на Църквата. Както никой не може да се спаси сам, никой не може сам да предлага и спасението в Христа. Ние биваме спасявани вътре в Църквата, ние действаме вътре в Църквата и онова, което преподаваме, е в името на Църквата.

Всичко, което Църквата притежава, е предназначено за целия свят. И Църквата го излъчва, предлага го, като преобразява всички неща (τα πάντα). Не само човечеството – *целият свят*, *цялото творение*, цялата вселена участват във възстановяването, което е било осъществено в изкупителното дело на Христос, и намират отново своето предназначение в прославянето на Бога.

Мисията – това е продължение на любовта на троичния Бог с цел преобразяването на целия свят.

Превод от английски: Борис Маринов

[23] Мат. 22:37. Б.пр.
[24] Мат. 6:10. Б.пр.

Сардийски митрополит Максим (1914–1986), в света Сотириос Чаушис, е роден в с. Айдоня до Трикала на 7 юли 1914 г. Завършва богословската школа на о. Халки през 1937 г. През 1938 г. е ръкоположен за дякон в Светия храм „Св. Троица" в Халкидон от местния митрополит Максим, където служи като архидякон. През ноември 1941 г. е определен за заместник-секретар на Светия синод на Вселенската патриаршия. На 5 октомври 1943 г. е избран за главен секретар, а впоследствие е ръкоположен за презвитер от Максим Халкидонски. През 1946 г. е избран и ръкоположен за митрополит на Сарди. Предава Богу дух на 30 декември, 1986 г. Погребан е в светия манастир „Живоприемен източник – Балъкли". По време на своето служение осъществява множество специализации в известни европейски университети. Докторира в областта на църковното право. Настоящият текст представлява трета глава от капиталното му съчинение „Вселенската патриаршия в Православната църква. Историко-канонично изследване, Солун, 1972 (Μαξίμου, μητροπολίτου Σάρδεων, *Τό Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ* [Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν], Θεσσαλονίκη, 1972, σελ. α'-ια'+1-389). Впоследствие книгата претърпява още три издания на гръцки език, преведена е на английски, немски и френски. Нелегално е преведена на руски от английския превод и се разпространява в СССР на машинопис, тъй като е строго забранена от цензурата. Тук публикуваме трета глава на съчинението, което се превежда на български език с благословията и предговор на Негово Всесветейшество Вселенския патриарх Вартоломей. Надяваме се до идната есен да бъде издадено в цялост на български език.

Сардийски митрополит Максим

ПРЕРОГАТИВИТЕ НА КОНСТАНТИНОПОЛСКИЯ ЕПИСКОП

Исторически предпоставки

Когато Константин Велики след победата си при Мулвийския мост на 28 октомври 312 г. става император на Запада[1], той се изправя пред донатистката схизма, имаща сериозен резонанс върху състоянието на католичната Църква в Северна Африка. През 324 г., когато става единствен император, Константин се изправя пред проблема с арианите и мелетианите. И в двата случая той не се

[1] На западната част на Римската империя (Б.р.)

поколебава да прави прохристиянска политика. Като човек и способен император той разбира не само възвишеността на християнската религия, но и базираната на единството в Христа духовна, етична и социална мощ в нея. През 325 г. Антиохийският църковен събор прокламира: „Католичната Църква има едно тяло, въпреки че скиниите на събранията се намират на различни места". Мислите на Константин са водени от идеите за единство и мир. Когато католичната Църква за каузата си се налага да се сближи с разцъфтялата елинистична култура и да възприеме от нея полезни жизнени елементи, тя успява да концентрира етични и социални сили из цялата икумена. От неуспялата Диоклецианова реформа Константин успява да извади негативни, но и позитивни заключения. Така той решава, че единството на Imperium Romanum трябва да почива на единството на католичната Христова църква, която би подсигурила духовно измерение за политическото единство. Неговото решение да поведе Imperium Romanum от толерантност към пълно признаване и сродяване с християнството в крайна сметка довежда до християнизиране на цялата икуменична римска държава. Окончателното свързване на елинизъм, християнство и римска държавност, съсредоточено в новооснованата християнска столица, е поначало дело на великия Константин, основател на Византийската империя.

Константиновата политика и основаването на Константинопол представляват повратна точка в световната история и в живота на християнството, но в най-голяма степен от тези решения е засегнат Изтокът. Именно държавата навлиза като важен нов фактор в историята на католичната Църква. Новите условия се пораждат в католичната Църква през IV в., позволяващи по-нататъшен исторически прогрес и развитие.[2]

Нов център на църквите в Източната империя

След като е основана новата столица, нейният епископ автоматично получава специално място в църковната йерархия и неговото мнение по църковни въпроси започва да придобива значителна тежест. Историческите събития вече започват да привличат погледите на ортодоксалните християни от Изтока към новия църковен център на империята – нещо напълно естествено. Доколкото Константинопол става център на икуменична, глобална империя, естествено той става и център на глобалната, икуменичната Църква. Както съществуват две империи и две столици – Рим и Константинопол – по такъв начин съществуват и два църковни центъра. Обособяването на църковен център в Изтока е подготвено и постепенно е узряло в мисленето на жителите на източната част на империята, най-вече на тези в Константинопол. Василий Велики, пишейки до Евсевий Самосатски, нарича епископа на Рим „главен" (κορυφαῖος) на Запада.[3] Григорий Назиански, изнасяйки реч в Константинополска църква през 380 г. и

[2] Γ. Κονιδάρη, *Ἡ διαμόρφωσις τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, μέχρι τῶν ἀρχῶν τοῦ ε΄αἰῶνος*, 52-53; H. G. Opitz, *Athanasius Werke III, 1. Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streits*, 36; G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinische Staates*, 22; Ed. Schwatrz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, 1-10; Δ. Ζακυθηνοῦ, *Βαζάντιον*, 29 сл.

[3] *Ἐπιστολή 239* (изпратено през 376 г.). [Оттук е съвременното популярно наименование на предстоятелите на поместни църкви – „глава", въпреки че то от богословска гледна точка е проблемно, защото Глава на Църквата е само Христос. Все пак то има в основата си този начин на изразяване по адрес на най-важните епископи в империята. Б.пр.].

обръщайки се към местните граждани, казва следното: „Вие, великият град, първите след първия (т.е. Рим), или пък дори не е необходимо да се прави тази уговорка".[4] Йоан Златоуст, говорейки публично в Константинопол и допълвайки като че ли казаното от Григорий, към политическите аргументи прибавя църковните: „Градът на апостолите – Константинопол, прави това; градът, който е приел такъв пророк (т.е. ап. Андрей)".[5]

Йерусалимският презвитер Исихий, тълкувайки и развивайки казаното от Златоуст, като хвали ап. Андрей, го охарактеризира по следния красноречив начин: „Първочедото, първоположеният стълб на Църквата, Петър преди Петра, основа на основата, начало на началото"[6].

Създаването на втори църковен център, намиращ се на Изток, вече не се намира в подготвителен етап, а е реален процес. Това става ясно от Постоянните събори в Константинопол.[7] Пребиваващите в Константинопол епископи правят епископа му лоби на своите провинциални проблеми, изискват намеса от негова страна пред императора и се съветват с него по различни църковни въпроси.

---

[4] *Λόγος ΛΣΤ (36), 12* (PG 36, 280), произнесено през 380 г.

[5] *Ὁμιλία πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν* (PG 56, 264).

[6] Въпросът за апостолското основаване на църквата в Константинопол е дискутиран пространно и в детайли от Генадий, митрополит на Йераполис и Тира, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, сс. 12-22. Авторът смята, че преданието, споменато от Евсевий, едва ли е погрешно. Според него св. ап. Андрей е проповядвал по европейските брегове на Черно море, а според митрополит Генадий със сигурност Византион не може да бъде изключен от този район. Той вярва, че църквата на градчето Византион е основана от Господен апостол, както е изтъквано от византийците (жителите на града) още преди управлението на Константин. Той изрежда неопровержими исторически свидетелства от Златоуст до съвременни историци и дори от латински писатели, които потвърждават дългата традиция, разглеждаща св. ап. Андрей първозвани като основател на Византийската църква. Тази традиция не изглежда да е поставена под добре аргументирано съмнение от Фр. Дворник в неговата книга *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Римокатолическият изследовател смята, че е възможно тази традиция да отива назад към времето на Константин, но не се поколебава да отхвърли нейната автентичност. Срв. V. Stavrides, "Prerogatives of the Byzantine Patriarchate", *Orientalia Christiana Analecta* 101 (1968), 42-43.

[7] Отделно от годишните провинциални събори, се появяват т.нар. „Постоянни събори" (Ἔνδημοῦσαι Σύνοδοι). В Антиохия такива се появяват по времето на арианските спорове през IV в. Постоянен събор е споменат като функциониращ по времето, когато св. Атанасий, дали преди 340, или ок. 346 г., трябвало да ръкоположи Фрументий, епископ на Абисиния: „Атанасий, като събра постоянно заседаващите свещеници, посъветва се с тях по въпроса" (Σωζομένου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 2, 4, 10). Събор от такъв вид имало със сигурност и на други места, но Постоянният събор в Константинопол получава особена важност. След посвещаването на новата столица Константинопол Постоянният ѝ събор е споменат за първи път като функциониращ през 336 г. През същата година Павел е ръкоположен за епископ на Константинопол от епископи, заседаващи постоянно (ἐνδημούντων) в града (*пак там*, 3, 3, 2). Маркел Анкирски бива низвергнат от „епископи, присъстващи в Константинопол" и вместо него бива избран Василий (*пак там*, 1, 36, 7-8). Когато Теодосий Велики влиза в Константинопол през 380 г., той приема в дворците си делегация в израз на почит от „резидиращите в града епископи" (*пак там*, 7, 6, 4). На Халкидонския събор (451) Анатолий Константинополски споменава постоянен събор: „Дълготраен обичай, подаден свише, е свързал светейшите епископи, заседаващи постоянно във великоименния град, всеки път когато има случай да се събират за възникващите църковни въпроси, да ги уреждат и да удостояват с отговор питащите" (J. D. Mansi, *цит. съч.,* 7, 92). Постоянните събори в Константинопол се събират всеки път, когато се явява необходимост, и архиереите, които случайно пребивават в града, взимат участие в тях. Става дума за „пребиваващите, резидиращите в града" (ἐνδημοῦντες), както тогава се казвало. От тях именно произлиза и наименованието на събора – ἐνδημοῦσα, т.е. буквално „събор на резидиращите". В тях участват и архиереи от други автокефални църкви на Изтока, които по онова време пребивават в столицата. Така че авторитетът им обладава по-широко значение. Когато другите патриаршии на Изток преминават под владението на арабите (632–661), спират техните постоянни и официални контакти с Константинополската патриаршия. От тогава насетне само епископите от Константинополската патриаршия обикновено взимат участие в Постоянните събори в града (Β. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 301 и 182; J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 21-31).

В онази епоха Постоянните събори (ἐνδημοῦσαι σύνοδοι), съсредоточени около епископа на столицата, на практика подготвят служението му за бъдещата вселенска роля.

Император Константин сам признава особената важност на Константинополския епископ. Когато повиква Арий от изгнание, бидейки явно подведен да мисли, че ересиархът е ортодоксален, той поканва епископ Александър Константинополски да приеме александрийския презвитер обратно в общение.

Геласий е запазил фрагмент от Константиново писмо до Александър: „Ако сте намерили, че те се противят на истинската и вечно жива апостолска вяра, изложена в Никея – защото са дали уверение пред нас, че мислят това – вземете предвид всички тях, моля ви!”[8].

Множественото число на глаголните форми „сте намерили... вземете предвид всички тях” позволява да се заключи, че Константин се обръща чрез Александър към група епископи, т.е. събора, събран около него. Императорът, от друга страна, е наясно, че Арий е бил отлъчен от Вселенски събор и че нито един православен епископ или група епископи не би влязъл в общение с него.

Мнението на Александър има особена тежест, в резултат на това бива въвлечен в тежка битка против претенциите на кръга около Евсевий, а той пък прави сериозни опити да принуди Александър да се оттегли.[9]

Александър и епископите около него, въпросният събор т.е., изглежда, не са се съобразили с искането на Константин, нито са могли да направят нещо различно спрямо Евсевий и Теогнис Никейски. Последните двама, както е добре известно, приемат Никейското верую, но с особено мнение, като се противопоставят на термина „единосъщен” (ὁμοούσιος). Те не подписват лично отлъчване за Арий и са изпратени от Константин в изгнание в Галия. Не е известно дали това е резултатът от съборна резолюция. Действията на Евсевий и Теогнис са такива, че те са отлъчени без следващ процес. Следователно тяхното твърдение, че са били осъдени „без изслушване” (πρὸ κρίσεως), е несъстоятелно.[10] Вероятно православните епископи са изложили пред Константин последователността в действията на въпросните двама епископи. А той е пристъпил към изпращането им в изгнание.[11]

---

[8] Намира се у Ceriani, *Monumenta sacra*, t. 1, 145. Автентичността на този фрагмент е несъмнена, тъй като е адресиран до Александър, епископ на Александрия. Loeshke го смята за оригинален, но Duchesne вярва, че е първоначално писмото е било надписано „до епископ Александър” и че неговото положение в колекцията изключва възможността да е било отправено до предшественика на Атанасий (*Histoire ancienne de l'Eglise,* vol. II, 183, бел. 2).

[9] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 1, 37: „Александър беше въвлечен в много тежка битка и особено го застрашаваше Евсевий Никомидийски”.

[10] Вж. Σωκράτους, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 1,14.

[11] Според В. Στεφανίδου, «Ἡ ἐκ δευτέρου, τῷ 327, σύγκλησις τῆς ἐν Νικαίᾳ Α΄Οἰκουμενικῆς Συνόδου 325», в *Ἐπετηρὶς Βυζαντινῶν Σπουδῶν, VI* (1929), 45-53, постоянен събор в Никомидия „изглежда се е състоял”, за да низвергне двамината епископи. Срв. П. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως,* 56, бел. 2.

След призоваването на Арий въпросните двама епископи решават, че е дошъл подходящ момент да притиснат властите да ги поканят и тях. Написват „покайна книга" (βιβλίον μετανοίας) и я отправят до „върховните епископи" (κορυφαίοις τῶν ἐπισκόπων).[12] Заточениците претендират, че обвинението им е било дело на „клеветници", доколкото те са подписали Никейската вяра, но не и анатемосването (отлъчването) на Арий, като не са били убедени в неговата ерес. Те изповядват, че са били на събора съгласни – σύμψηφοι (т.е. гласували са заедно с останалите), следвайки решеното от православните епископи, но че са се надявали същите да покажат „човеколюбие" (φιλανθρωπία) и да ги върнат от изгнание.

Изразът в писмото „ако вашият свети събор е убеден" и твърдението на Евсевий Кесарийски в книгата му *За живота на Константин*, че императорът „за втори път свикваше (епископите) и пак им посредничеше"[13], води до заключението, че императорът е свикал за втори път събор в Никея. Това мнение обаче произлиза от хипотези и няма положителни исторически свидетелства за него.[14] Въпросните думи от *За живота на Константин* имат общ характер, т.е. липсва им конкретика. Въпросната „покайна книга" е изпратена до епископите, които явно са взели участие в Никейския събор. Онези от тях, които резидират в Константинопол, биха изследвали въпроса на събор, но в крайна сметка волята на императора е решаваща.

Върналите се от заточение епископи в края на 328 г., насърчени от царското благоволение, „изтласкват" ръкоположените „на техните места" след отстраняването им нови епископи и завземат техните катедри.[15]

Групата около Евсевий е достатъчно силна да наложи своята църковна политика. След анти-Атанасиевия събор в Тир през 335 г. и Константиновото остро писмо, изпратено да покани епископите, заседаващи в Тир, да се преместят в Константинопол, тези епископи се сбират на събор за разследване на случая с Маркел Анкирски.

Евсевиевият антураж е силно враждебен спрямо Маркел. Последният поддържал, че „Божият Син получил начало от Мария и че ще има край на царството Му"[16]. Според Атанасий обаче той не бил съзнателно еретик.[17] „В течение на разследването" въпросният епископ се бил подхлъзнал към такива мнения, както той отбелязва. Въпреки това епископският събор, състоял се в Константинопол, го низвергва през 336 г.

---

[12] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 1, 13. Според Созомен обаче (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 2, 16) просто „до епископите" (τοῖς ἐπισκόποις). За автентичността на въпросната „книга" има определени съмнения в науката. Срв. В. Стефанίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία.* 165.

[13] Εὐσεβίου, *Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου,* 3, 23.

[14] П. Полáкη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις,* 56.

[15] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* 1, 14 и 23; Σωζομένους, *Ἐκκλ. Ἱστορία,* 2, 16.

[16] Σωζομένους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 2, 33; Σωκράτους, *Ἐκκλ. Ἱστορία* 1, 36.

[17] Ἀθανασίου, *Ἀπολογητικὸς κατὰ ἀρειανῶν* 47 (PG 25, 32).

Значението на Константинополската църква бързо нараства в онази епоха; това е времето малко преди нейният епископ да заеме водещо място в йерархията. Църковният историк Хермий Созомен между „най-важните престоли (тронове) на Александрия Египетска и Антиохия Сирийска" включва и „царстващия град на Хелеспонт".[18] Тази особена важност е засвидетелствана както с ожесточената борба за заемането на катедрата между православни и ариани при избора на наследник на Александър Константинополски, така и от мнозина йерарси и митрополити, за които ще стане въпрос и които не се поколебават да напуснат отдалечени от столицата катедри, за да заемат тази на Константинопол.[19]

Широта на юрисдикцията

А. *При Евсевий Никомидийски*. Малко преди кончината си Александър Константинополски, както се споменава, предлага двама кандидати за свои наследници в града. Единият е Павел – млад, но интелигентен и начетен презвитер, и друг – възрастен дякон на име Македоний. Става очевидна конкуренцията помежду им. Проарианската партия на Евсевий действа подмолно и започва очерняща кампания против Павел, най-вече поради ораторската му даровитост. За него се пуска дума, че „не бил живеел благопристойно и че бил посветил времето си на лукса и на корумпиран живот"[20].

Факт е, че Евсевий, след като по-рано успял да се прехвърли от катедрата във Верит (Бейрут) в Никомидия, сега „хвърлил завистливо око" на Константинопол и „желаел да го заграби".[21] Въпреки това православната партия се оказва достатъчно силна и в крайна сметка триумфирал кандидатът Павел, който е ръкоположен от епископите, „резидиращи в града".[22]

Забележителен факт е, че последните взимат участие в това ръкоположение. Като цяло този избор има особен характер, защото резидиращите епископи, произлизащи от различни провинции на империята, упражняват голямо влияние върху избор, който вече не изглежда тема само на поместната църква, засягаща само Константинопол, а представлява обща тема, която предизвиква интереса на цялата йерархия в държавата.[23]

Изборът на Павел е двоен процес. Старческата амбиция на Македоний бива засегната от неуспеха и иначе посветеният Македоний не се въздържал да разпространи известните клевети против Павел. Все пак това не го възпрепятства да остане в общение с новия епископ.[24] С тези клевети обаче бива под-

[18] Σωζομένους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 3, 7.

[19] Вж. R. Janin, "La formation du Patriarcat Oecuménique de Constantinople", *Echos d'Orient 13* (1910), 136-138.

[20] Σωζομένους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 3, 3.

[21] Ἀθανασίου, *Historia arianorum* 7 (PG 25, 701). [Авторът цитира съчинението с латинското му заглавие, тъй като в посоченото издание то е отпечатано само под това заглавие. Оригиналното гръцко заглавие липсва. Б.пр.].

[22] Σωζομένους, Пак там.

[23] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 58.

[24] Ἀθανασίου, пак там: „И Македоний като го обвини... остана в общение с него и беше презвитер при Павел".

веден и Констанций, който и без това не е добре разположен към омоусианите.[25]

По същото време Евсевий Никомидийски и Теодор Ираклийски дискутират валидността на Павловия избор, твърдейки, че той е станал без тяхно съгласие, при положение че те, като съседни епископи, са директно заинтересувани от хиротонията.[26] Теодор, като митрополит на Тракия, в рамките на която се намира столицата, а другият – епископ на град, използван по-рано като императорска резиденция, в случая претендират с право, което не съществува. Константинопол вече е столица на държавата и седалище на императора и следователно неговата епископия е върховна. Това е признато от епископите, когато приемат, че е прекалено мнението на Ираклийския епископ, който по-рано е бил дори арианин.[27]

Срънността на заговора вбесява Константин. Когато той пристига в Константинопол, събира „заседание" (συνέδριον) на ариански епископи, което сваля Павел през 338 г. или в самото начало на 339 г. Така Евсевий успява да удовлетвори нечестното си тщеславие.[28]

При освещаване в Антиохия на църква, основана от Константин, Евсевий Константинополски свиква събор против Атанасий, който се е върнал от изгнание в Александрия на 23 ноември 337 г.[29] Един презвитер и двама дякони са изпратени в Рим, за да информират папа Юлий за решението, взето от събора в Тир относно уж „справедливото низвержение" на св. Атанасий Велики.[30]

Папата поканва в Рим св. Атанасий и групата около Евсевий, за да разгледат на събор обвиненията. Последният обаче, тъй като знае благоразположението на Запада към Атанасий, не искайки авторитетът на съборите в Тир и в Антиохия да бъде минимализиран и преразгледан в Рим, отказва предизвикателството на папа Юлий. Съборът в Рим оправдава Атанасий, Павел заедно с него, както и Асклепий Газски, Маркел Анкирски и Лукий Адрианополски. Това решение на западен събор бива публикувано чрез писма до групата на Евсевий. Те обаче „сметнаха решението за обида"[31] и заявяват в писмо до папа Юлий, че не му признават право да възстановява низвергнати от техния събор епископи, точно както самите те не са се намесили при случая с Новациан. Юлий отговаря с пространно писмо, настоявайки на принципа, че общоцърковни въпроси трябва да се разглеждат от Вселенската църква, а не едностранно, защото едностранчивостта, доколкото няма валидност, е и повод за подозрение.[32]

---

[25] Това е партията, поддържаща решенията на Никейския събор от 325 г., чието наименование в църковната история е формирано от понятието „омоусион" (τὸ ὁμοούσιον), т.е. „единосъщие". Б.пр.

[26] Σωζομένους, пак там: „Според мнението на Евсевий Никомидийски и Теодор – епископ на Ираклия (Хераклея) Тракийска, са заинтересувани от ръкоположението, тъй като са граничещи".

[27] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις,* 58-59.

[28] Вж. R. Janin, *La formation du Patriarcat Oecuménique,* 136-138; S. Vailhé, "Constantinople, Eglise de Constantinople", *Dictionaire de Théologie Catholique*, t. 3, col. 1319.

[29] J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 40; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* t. II, p. 196.

[30] Вж. Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 2, 4; Σωκράτους, *Ἐκκλ. Ἱστορία,* 2, 11.

[31] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 2, 16.

[32] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 60.

Б. *Македоний.* Писмото на папа Юлий е получено точно след като Евсевий умира (341 или началото на 342 г.). Последвалите събития свидетелстват, че проарианите са искали да наложат свой епископ в Константинопол и са били готови да отидат до крайности, за да го извоюват. Православните в града довеждат „в църквата отново" Павел. Седемте проариански епископи, привърженици на Евсевий, ръкополагат Македоний за епископ на столицата. Това разделение обаче предизвиква кръвопролитни вълнения. Констанций дава заповед на стратилата на Тракия Хермоген да изгони със сила Павел. Множеството обаче православни вдига бунт и домът на Хермоген бива запален, а самият той е убит, както и мнозина други граждани с него. Поради тези събития Констанций бързо пристига от Антиохия в столицата и изпраща Павел в изгнание; решава да накаже гражданите, като ги лиши от дневната доза жито. Императорът не признава ръкоположението на Македоний, доколкото е станало без негово одобрение, но все пак го оставя да служи в църквата, където е бил ръкоположен първоначално.[33]

Изглежда, че Павел е успял да се скрие в града и да заеме отново епископската катедра след заминаването на Констанций към Антиохия. Това може да се приеме, защото императорът, след като разбрал в Антиохия за престъплението на Павел, наредил на епарха Филип да го изгони от църквата и да въдвори Македоний. Последният обаче станал известен с ереста на духоборството. В момента, в който той заел Константинополската катедра, наченал тежко гонение над ортодоксалните християни, поддържащи „единосъщието" на Сина с Отца, т.е. Никейското верую. Изглежда той е искал да се хареса на Констанций, убеден, че причината за всички злини е думата „единосъщен" – чужда на Светото писание. Императорът приел изясненията на Македоний за налагане на арианстващи позиции и предоставил законна военна подкрепа на епископа против православните. Гонението било безмилостно, защото православните не само били изгонени от църквите си, но и от градовете си, най-вече от Константинопол.[34]

Предизвиква особено внимание нарасналата в онази епоха ширина на влиянието на Константинополския епископ. Епископиите на Кизик и Никомидия вече не успявали да се еманципират от влиянието на съседния епископ на столицата. Македоний лично е номинирал епископи за тези два важни трона. Това са Елевсий – за Кизик, и Маратоний – за Никомидия.[35] Македоний, следвайки своя принцип „винаги да се придържа към силните"[36], се преструвал, че е съгласен с вярванията на Констанций, надявайки се да реализира амбициите си. Все пак ролята му в създаване на ереста на духоборците остава под въпрос в науката. Канон 7-и на Втория вселенски събор в Константинопол (381), в който духоборците или пневматомахите са определени като „македониани", е вкаран в колекция канони на събора едва осем години след приключването му. Истина е, че в 1-ви канон на същия събор наименованието „македониани" не е използвано за духобор-

[33] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 2, 13; Σωζομένους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 3, 7.

[34] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 61-62.

[35] J. Hajjar, *Le Synode Permanent*, 40; Μητρόπ. Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου,* σ. 106; S. Vailhé, "Constantinople, Eglise de Constantinople", *Dictionaire de Théologie Catholique*, t. 3, col. 1319.

[36] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 3, 25.

ците. Византийските канонисти Зонарас и Валсамон отбелязват в началото на схолиите си върху този канон, че „Вторият събор е свикан против Македоний и мислещите като него, които преподават, че Светият Дух е твар, а не Бог, и че не е единосъщен на Отца и Сина; тях настоящият канон нарича полуариани, като споделящи наполовина ереста на арианите..." (Зонарас). „Настоящият свети втори събор е свикан против Македоний и неговите съмишленици..." (Валсамон).[37] Изглежда, че Македоний е споделял такива възгледи, но старателно се е въздържал да ги излага публично. Ако не беше така, нямаше след 380 г. тази ерес да започне да се нарича все по-често „македонианска".[38]

Известно е, че Констанций е планирал свикване на Вселенски събор за утвърждаване на единно изповедание на вярата. Но впоследствие решава западните православни да се съберат в Ариминиум, а пък арианите – в Селевкия. На този събор през 359 г. Македоний се включил в групата на Василий Анкирски, Елевсий Кизически, Силван Тарски и Кирил Йерусалимски. Елевсий и Силван изисквали да се приеме само изложението на вярата, прието от събора при освещаването на храма в Антиохия (341). 105 от общо 150-те участващи епископи се съгласили с това предложение, а Акакий, епископ на Кесария палестинска, заедно с 19 епископи се оттеглил от заседанието. След като Антиохийското изложение било подписано от 105 епископи, на следващото заседание Акакий и групата с него, представляваща една трета от общия брой на подкрепящите „подобието" (τὸ ὅμοιον), т.е. така наречените „омии"[39], се появили като представители на императора с декларация, поддържаща вероизповеданието на Сирмийския събор. Те отрекли както думата „единосъщен" (ὁμοούσιος), така и „подобносъщен" (ὁμοιούσιος) като приложима за Сина, но пък заявили, че възприемат, че Син „е подобен на родилия Го Отец съгласно Писанията" (ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρί, κατὰ τὰς Γραφάς).[40]

Въпреки двата дни дискусии не се достига до съгласие относно въпросната декларация. Групата около Акакий се въздържала от участие в заседанията, а мнозинството, след като възстановило св. Кирил Йерусалимски, низвергнало Евдоксий, Акакий и редица други епископи. Освен другото те решили да изпратят делегация от 10 епископи, за да представи решенията пред императора.

Паралелно с това епископите, събрали се в Ариминиум, настояват на Никейския символ. Констанций обаче застава на страната на Акакий и групата около него, т.нар. „омии", които междувременно са пристигнали в Константинопол, а пък пратениците на събора в Ариминиум в Ники (в Тракия) биват принудени насила да подпишат символа на вярата, предложен от „омиите". Същевременно представители, дошли от Селевкия, напразно опитват да разкрият непостоянство-

[37] Γ. Ραλλή-Μ. Ποτλή, *Σύνταγμα Ἱερῶν Κανόνων,* τ. 2, 165, 167.

[38] Μητροπολίτου Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 106; Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις,* 63.

[39] Става въпрос за една част от епископите след Първия вселенски събор, които не приемат, че Синът е единосъщен на Отца, а предлагат да се приеме, че Той е подобен на Отца по същност. Те не са ариани, но се притесняват от употребата на думата „единосъщие", доколкото не е библейска. В крайна сметка мнозина от тях ще приемат Никейското верую през следващите десетилетия. Б.пр.

[40] Ἀθανάσιος, *Περὶ τῶν Ἀριμίνῳ συνόδων 30* (PG 26, 748).

то на Евдоксий и в свое писмо до западните да ги предупредят за неправилните възгледи на Акакиевата партия. В това време Констанций се готви да организира на 1 януари десетата годишнина от своето възкачване на императорския трон с църковно помирение. В нощта на 31 декември той успява да получи съгласието на делегатите от Селевкия с веруюто на омиите, което и епископите от Ариминиум вече били приели. За да официализира този акт, императорът свиква в първите дни на януари 360 г. събор в столицата. На него се събират 50 епископи от Витиния и Тракия. Между тях е старият защитник на Арий – епископът на Халкидон Марис, който е присъствал на Никейския събор, както и арианският епископ на готска колония при Дунав на име Вулфила[41]. Акакий е избран да ръководи сесиите на събора. След ратифициране на веруюто, оформено в Ариминиум, съборът се заел да осъди епископите от противниковата партия. Първият низвергнат според църковния историк Сократ Схоластик е Македоний „като причинител на много убийства" и защото „приел в общение дякон, хванат в блудство". [42]

Изглежда скоро след низвержението си Македоний умира в покрайнините на столицата, бидейки в напреднала възраст.[43]

В. *Евдоксий*. Същият историк, Сократ Схоластик, споменава следното: „Тогава, след отстраняването на Македоний, на второ място Евдоксий, държащ катедрата на Антиохия, е обявен за епископ на Константинопол, след като го интронизират хората около Акакий"[44]. Новият епископ на столицата е един от учениците на мъченик Лукиан (†311). По-рано заради арианските му възгледи св. Евстатий Антиохийски отказал да го приеме в клира на църквата си[45], но по-късно арианските епископи му предоставят престола на Германикия. Той присъствал на събора в Антиохия при освещаването на храма през 341 г., както и през 344 г. пътувал на Запад заедно с носителите на „Обширното изложение [на вярата]" (ἔκθεσις μακρόστιχος). През 357 г. е участвал на крайния арициски събор в Сирмиум, който приел т.нар. „Втора сирмийска формула".[46] Когато той е в Рим през 358 г., научил за смъртта на Леонтий Антиохийски (344–358) и успял „с измама" да убеди Констанций да му позволи да се върне в Германикия. Той обаче скоро попаднал в Антиохия и с помощта на дворцовите евнуси успял да заеме епископската катедра на града. Евдоксий фаворизирал аномеите[47], приемайки в антуража си Аеций, известен като „атеиста", и Евномий – спекулативния богослов на неоарианството.[48] Това провокирало реакцията на умерените проариани

[41] В изследванията той е известен и като Улфила. Има предположение, че неговата дейност е включвала и район в днешна Северна България, ок. Велико Търново. Б.р.

[42] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 2, 42.

[43] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 64-65; Μητροπολίτου Ἠλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 73.

[44] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 2, 42.

[45] Ἀθανάσιος, *Historia arianorum* 4 (PG 25, 700).

[46] Ἀθανάσιος, *Περὶ τῶν ἐν Ἀριμίνῳ* 28 (PG 27, 741).

[47] Крайни ариани, твърдящи, че по същност Син е неподобен (ἀνόμοιος) на Отца. От гръцкото прилагателно е произведено и прозвището на тази група епископи, поддържали арианските богословски предпоставки в късния етап на спора. Б.пр.

[48] Вж. Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 68.

и особено на Георги Лаодикийски, който напразно се домогвал до Антиохийския епископски престол.[49] По време на освещаване на храм в Анкира нейният епископ Василий свикал епископите гости на събор (след Пасха на 358 г.) и от негово име разпратил до целия епископат на Църквата пространно послание, акцентиращо върху голямата надвиснала опасност от ереста на аномеите.[50] Съборът изпратил самия Василий, Евстатий Севастийски и Елевсий Кизически в Сирмиум, за да представят на Констанций съборното решение и да го убедят да приеме „единосъщието" (τὸ ὁμοιούσιον).[51]

Евдоксий обаче не останал бездействен, а избързал да изпрати при императора презвитера Асфалий, последовател на Аеций, който да вземе писма в полза на последния. Тези събития изглеждат неясни и объркани и не е лесно да се проследи историческата истина. Констанций вероятно е бил благосклонен към „аномеите" и ратифицирал въдворяването на Евдоксий в Антиохия. След като изпратената от Анкира делегация изложила своите възгледи пред императора, той побързал да поиска писмата му да бъдат върнати и да напише друго твърде строго писмо до антиохийците против Евдоксий. Констанций потвърдил, че Евдоксий е бил обсебил Антиохийската катедра без негово одобрение. Той повдигнал остро обвинение против онези, които „скачат от епископия на епископия" с цел печалбарство.[52] „Евдоксий не е дошъл от нас; нека никой не мисли така! Далеч сме от това да се асоциираме с такива. Ако те между другото подмятат това, явно е, че се отдават на чудовищни интриги. Защото от какво такива се въздържат съзнателно, когато заради власт те завземат градове, скачайки от един в друг, подобно на мигранти, и правейки всичко възможно, за да получат повече? Словото им е като на някакви хулигани и софисти, чието име дори е безчестно да се споменава. Работилница зла и безчестна."[53]

Гневът на Констанций изригнал още повече заради политическите машинации, а Евдоксий решил за разумно да се оттегли в Армения.[54] На Селевкийския събор той е бил на страната на Акакий и е дошъл заедно с него в Константинопол, а е взел участие и в събора, потвърдил символа на вярата, приет от епископите в Ариминиум. По този начин Евдоксий се оказва, че вероятно е изоставил крайните си проариански възгледи и определението „неподобен" (ἀνόμοιος) за отношението между Син и Отец. Изглежда е възприел определението „подобен" (ὅμοιος) и дори е осъдил Аеций.[55] Може да се предположи, че именно неговият конформизъм е привлякъл симпатиите на Констанций и така Евдоксий е заел престола в столицата след Македониевото отстраняване. Той е поставен на 27 януари 360 г. в присъствието на 72-ма епископи.[56]

---

49 Σωζομένος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 1, 13.
50 Ἐπιφάνιος, *Κατὰ αἱρέσεων*, 2-11.
51 Σωζομένος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 1, 13.
52 Πασχάλιον Χρονικόν, *ἐν ἔτει 360* (PG 92, 367).
53 Σωζομένος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 14.
54 Φιλοστόργιος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 8.
55 Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 2, 23.
56 *Πασχάλιον Χρονικόν, ἐν ἔστει 360* (PG 92, 367).

Властта на Константинополския епископ в онази епоха вече е с доста широк обхват. Епископите на митрополии като Кизик и Никомидия биват поставяни от епископа на столицата. Евдоксиевото първо действие като столичен епископ е да предаде Кизическата митрополия на своя стар поддръжник Евномий, след като омоусианинът (т.е. поддръжник на Никея, но без „единосъщието") Елевсий бива отстранен. Евномий е краен неоарианин. И двамата се споразумели да „бъдат разумни по отношение на идеите си, за да не дават поводи за обвинения. Когато успеем с нашето начинание, ще обявим онова, което сега крием, и всекиго, който ни се противопоставя, ще убеждаваме, принуждаваме или наказваме"[57]. Съгласно тези наставления Евномий се е съгласил да подпише изложението на вярата от Ариминиум-Константинопол и да бъде избран за престола на Кизик.

Новият епископ обаче, без да губи време, се постарал да прогласи възгледите си относно вярата, а те били „дважди по-злочестни от богохулствата на Арий". Християните от Кизик, поддържащи омоусианина Елевсий, отишли в Константинопол и донесли за Евномий пред Евдоксий. Столичният епископ не приел обвинението и кизичаните се обърнали към императора. Той заповядал „Евномий да бъде доведен при Евдоксий под стража и да бъде лишен от свещенство"[58]. Евномий обаче излязъл от ситуацията, като изоставил катедрата на Кизик.[59] Евдоксий успял да се задържи на епископската катедра на Константинопол не само при проарианския Констанций, но и при управлението на Юлиан Отстъпник, православните Йовиан и Валенс. След като кръстил Валенс, той получил голямо влияние над него и именно той му внушил да започне гонение против поддръжниците на „единосъщиието" на Сина с Отца.[60]

Междувременно властта на Константинопол постепенно се разпростряла и върху църквите на Изтока. Различните въпроси, свързани с тези църкви, започват да се разрешават в столицата, а нейният епископ не само започнал да поставя епископи на големите градове, а и да упражнява арбитражни права върху тях. През 370 г., след смъртта на епископ Евгений Никомидийски, Евдоксий пристигнал в Никея, за да постави нов епископ. Умрял обаче преди избора, след като прекарал като епископ единадесет години. Император Валенс получил вестта за смъртта му в Никомидия, докато пътувал към Антиохия.

Г. *Димофил–Евагрий*. След смъртта на Евдоксий проарианските епископи се събрали в Константинопол и избрали за наследник на Евдоксий епископа на Берое и Тракия Димофил. Едновременно с това обаче омоусианите (подкрепящите Никейското верую), като видели в смъртта на Евдоксий подходяща възможност, избрали за свой епископ Евагрий, който бива ръкоположен от Евстатий Антиохийски. Последният бил повикан от изгнание при управлението на Йовиан, а след смъртта му тайно живеел в Константинопол.[61] Валенс, като научил за направе-

[57] Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 2, 25.

[58] Пак там. За покана към Евномий в Константинопол, за да се защити, пише Филосторгий, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* 5, 1: „Евномий се явил пред клира в Константинопол, за да представи апологията си...".

[59] Σωκράτους, *Ἐκκλ. Ἱστορία*, 4, 7. Срв. П. Полáкη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 68-69.

[60] Μητροπολίτου Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου,* 108.

[61] Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 14, 15.

ното от православните, изпратил военна част от Никомидия в столицата, за да арестува както ръкоположения, така и ръкоположилия. Евстатий е заточен във Визия тракийска, а Евагрий бил изпратен на друго място. Последващата му съдба не е известна, изглежда умрял скоро след това в заточение.[62]

Докато православната партия среща сериозни трудности, Димофил, заедно с епископа на Ираклия и някои други, отива в Кизик с цел да попълни опразнената от Евномий епископска катедра. Жителите обаче остават верни на учението на омоусианина Елевсис. Те принудили Димофил и неговата свита да отлъчи аномеите Евномий и Аеций, и да ръкоположат „оногова, за когото те (кизичани) са гласували". Ръкоположенията непосредствено след заемането на катедрата се обявили за „единосъщието".[63]

Устойчивостта на поддържащите на никейската вяра по време на тези гонения се оказва изумителна. Триумфът на православието и в столицата бил съвсем близо. След смъртта на Валенс императорите Грациан и Теодосий започнали нова църковна политика, която окончателно довела до осъждането на арианството. Ортодоксалните християни в Константинопол сега имали нужда от пастир, способен да възстанови и поддържа православната вяра. Всички се обърнали към Григорий Богослов.

Е. *Григорий Назиански*. Св. Василий Велики по-рано ръкополага против волята му св. Григорий за епископ на Сасима. Той обаче никога не поема функциите си в катедрата, а продължил да помага на овдовелия си баща – епископа на Назианз, и след смъртта му временно администрира епископията. Впоследствие се оттеглил в манастира „Св. Текла" в Исаврия (Сирия). Когато император Грациан открито демонстрирал своята благосклонност към проникейската партия, православните епископи в Константинопол биват окрилени и започнали да търсят свой лидер, който да бъде достатъчно компетентен, за да възстанови гоненото десетилетие православие. Първоначално се обърнали към един еремит от Селевкия.

Предложението да бъде поканен Григорий в Константинопол, за да оглави православните, предизвикало широки дискусии. Каноните обаче, възпрепятстващи прехвърлянето на епископи от една на друга катедра, се оказват нефункциониращи за в онзи момент. Освен това Григорий не се чувствал обвързан от тези канони, доколкото никога не е заемал катедрата на Сисима. Предприелите кампанията да бъде поканен, изглежда, не са действали по свое усмотрение. Св. Григорий сам пише, че го изпраща благодатта на Духа, за да освежи душите със слово.[64] Той също така подчертава, че „събрания на пастири" и православни са го принудили да приеме Константинополската катедра. Това е станало със съгласието на св. Василий и при инициативата на Мелетий, който след връщане от изгнание (378) се заема с възстановяването на православното изповедание в столицата. Имай-

[62] Π. Πολάκη, *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις*, 73; Μητροπολίτου Ἠλιουπόλεως καὶ Θείρων Γενναδίου, *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*, 109.

[63] Φιλοστόργιος, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 9, 13.

[64] Γρηγορίου, *Περὶ ἑαυτοῦ 595* (PG 37, 1070).

ки предвид важността на Константинопол, тези събития предизвикват оправдан интерес у всички църкви на Изтока. Поради това въпросът със сигурност не е пропуснат от дискусиите на големия събор в Антиохия, свикан от Мелетий през 379 г. Григорий вероятно имал предвид точно това събитие, когато споменал, че е „повикан от събрание на пастири". Сред тези събрания (σύλλογοι) вероятно се нарежда Вторият вселенски събор (381), избрал св. Григорий за епископ на Константинопол. Самият той се намирал в града още от Петдесетница, 379 г. Първите дни от Григориевото служение тук са окуражаващи. Всички църкви са окупирани от еретици, затова Григорий намерил убежище в къща, пригодена за богослужебните събрания на малцината ортодоксални християни, останали в града. Постепенно броят им нараснал, истинната православна вяра отново разцъфнала, а Григориевата неповторима риторическа сила възправила в сърцата на всички истинното Божие слово. Наложило се дори къщата да бъде разширена в прекрасен храм.[65]

Позицията на Рим и Александрия по отношение на мисията и избора на Григорий останала доста неясна. Той не можел да очаква подкрепа нито от едните, нито от другите. Римският епископ изтъкнал престъпването на буквата на църковния закон с присъствието на кападокиеца в Константинопол. Петър Александрийски пък пристъпил към недостойното действие да ръкоположи за столичен епископ Максим Киник. Така да се каже, Рим и Александрия си съдействали и застанали напряко на епископите на Изтока. Египетски епископи и банда египетски моряци пристигнали в столицата, нахлули в църквата „Св. Анастасия" през нощта и ръкоположили Максим Киник зад гърба на Григорий. Той останал разочарован, защото се е излъгал в миналото, разглеждайки Александрия като съюзник в борбата за православието. Изглежда никога не си е представял, че именно водачът на тази църква ще се опита да наложи свой човек на епископската катедра в царстващия град. Амвросий Медиолански междувременно също пристигнал като легат на италианските епископи в града и едностранно решил да признае новоръкоположения Максим. Така че Григорий се сблъскал не само с арианите, но и сред своите се оказал в неудобно положение. Въпреки всичко това редица православни го убеждавали да остане в Константинопол, за да не „напусне – както говорели тогава – Троицата заедно с него".[66]

В крайна сметка тежките битки на св. Григорий оправдават усилията. Храмът на св. Анастасия се оказал малък, за да поеме прииждащите тълпи за служба. Два дни след влизането на император Теодосий в Константинопол (24 ноември 380 г.) храмовете били отнети от арианите и предоставени на православните. Димофил, не желаейки да приеме никейската вяра, напуснал града, а Теодосий въвел официално Григорий в катедралния храм, за да продължи апостолското си дело. Народът получил възможност да приветства Григорий като столичен

[65] Този параклис бива наречен „Св. Анастасия", защото в него възкръсва Никейската вяра (*Περὶ ἑαυτοῦ*, 4-5, PG 37, 1254); а Теофан (*Χρονογραφία*, 1, 96) смята, че той е посветен на мъченица Анастасия. Много съвременни историци необяснимо погрешно го наричат „църквата на св. Анастасия". Созомен (*цит. съч.*, 2, 5) дава правилното основание за наименованието на параклиса и също предава разказ за „възкресение" на бременна жена, която паднала от висока сграда. Вж. П. Полάкη, *цит. съч.*, 76.

[66] П. Полάкη, цит. съч., 76-77.

епископ, но той им показал, че единственото, което подобава за момента, е молитвата.

Така Църквата на Константинопол навлиза в крайния етап от утвърждаването на православието, както и на каноничната си уредба в църковната йерархия – именно на заседанията на Втория вселенски събор през 381 г.[67]

Вече като епископ на Константинопол, след смъртта на Мелетий св. Григорий председателствал Втория вселенски събор. Той знаел, че е предстоятел на Църква, чието историческо значение вече е изключително. Самият той я нарича „друг светилник на цялата вселена, проблясващ в новата държава на източните"[68].

Заемайки катедрата на столицата, Григорий много добре съзнавал различията между Изтока и Запада и затова се заел да преодолее някои от спорните въпроси, за да запази единството на Църквата. Именно поради това той след смъртта на Мелетий се застъпил за Павлин. Опитът му се оказва напразен, защото епископите от Илирик, начело със Солунския епископ Ахолий, свикали набързо събор и се отправили при Григорий със специални заповеди от папа Дамас Римски. Те били използвани против св. Григорий въз основа избора му, разглеждан от тях като прехвърляне от друга катедра. Опитите на кападокиеца да установи мир между двете крила на християнската църква се оказват подривани и от двете страни. Илирийските епископи искали да се „приложат каноните" не поради вражда с Григорий, а – както те казвали – за да бъдат смирени издигналите го за този избор.[69] От друга страна, „ентронизиралите" го биват потресени от предложеното от Григорий признаване на Павлин. Предизвиканото сътресение се оказало твърде силно и кападокиецът предоставил възможност за излизане от ситуацията, като се оттеглил от Константинополската катедра, сбогувайки се със „суетата на поста на предстоятел"[70]. Както е явно от горното, през въпросния половин век от началото на арианската криза епископите на Константинопол започнали да имат особен авторитет и успели лесно да наложат юрисдикцията си върху съседните епископии.

Изследователи, които поддържат възгледа[71], че Константинополските епископи се радвали на благоволението на императорския двор в замяна на вярна служба към него, не могат да поставят под съмнение факта, че столичните епископи са провъзгласени твърде рано (без да може да се посочи точно времето) за независими от митрополитите-екзарсите на Ираклия-Тракия. По-късно се оказва, че тяхната автономност е недостатъчна за статута им и те обладават правото да се наричат епископи на диоцеза на Тракия. Така постепенно се сменят ролите на тези двама епископи. Митрополитът на Ираклия (Хераклея) и еказарх на Тракия постепенно отстъпва пълномощията си и да се подчинява на епископа

[67] Вж. пак там.
[68] Γρηγορίου, *Περὶ ἑαυτοῦ* (PG 37, 1063).
[69] Γρηγορίου, *Ἔπη ἱστορικά* (PG 37, 1156).
[70] Π. Πολάκη, цит. съч., 80.
[71] R. Janin, S. Vaihlé, M. Jugie и др.

на столицата, чието влияние и авторитет съществено се покачил до степен, че самите императори винаги да имат нужда от помощта му за консолидация на своята църковна политика. Епископът на столицата се оказва с времето постоянен съветник на императора, който често изпълнявал ролята на посредник между двора и епископите на Изтока. Константинопол започнал да се гледа от императорите като Новия Рим, определен да играе на Изток ролята, която Старият Рим е играл на Запад. Следователно положението в града вече изисквало религиозен лидер, който поне да не отстъпва по чест на епископа на Стария Рим.

Наистина, както отбелязва V. Monachino, предизвиканата от арианската криза аномалия на Изток забавя поне с петдесет години въздигането на катедрата на Константинопол. Неговите епископи придобиват (или както често казват западни историци, „узурпират"[72]) правата на митрополити и прерогативите на други църкви. Но пък те не дръзват преди Втория вселенски събор в Константинопол (381) да претендират за въздигане в йерархическия порядък, нито търсят каноническо признание за това въздигане, постигнато дотогава. Трябва да се отбележи, че Константинополската катедра, обгрижвана през въпросните 50 години и от епископи, благоразположени към арианството, със сигурност щеше да е придобила по-голям авторитет още в този ранен период, ако всички нейни пастири се бяха придържали вярно към никейската вяра.[73] Друг фактор, допринесъл за забавяне въздигането на Константинополския епископ, е това, че въпреки факта, че имперската столица е Константинопол, императорите преди Теодосий (Констанций, Юлиан и Валенс) резидират дълги периоди в други градове, особено в Антиохия. Това несъмнено е отнело от авторитета и привлекателността на столицата и е довело до умаляване на значението на нейния епископ поне за известно време.

Въпреки че катедрата на Константинополския епископ бива въздигната с известно закъснение, нейната роля се фаворизира от принципа, преобладаващ на Изток и утвърден от 9-и канон на Антиохийския събор (341), който дава на епископите на политически митрополии статуса на митрополити. Това приспособяване на църковната структура към секуларната бива широко възприето почти в цялата Църква дори и на Запад в онази епоха. Това се случва по начина, по който по-рано градовете разпространяват християнското Благовестие (ὁ Εὐαγγέλιον) към по-малките населени места, а те впоследствие стават по особен начин зависими от централните църкви, от които са се отделили. Този процес бива фаворизиран допълнително от това, че политическите митрополии, разполагайки с добре развити комуникации, могат да подсигурят епископите с по-добри възможности за общение помежду им.

Израстването на Константинополската катедра е подпомогнато от факта, че прилагането на този принцип на приспособяване на църковната структура и организация по светската води до спорове между епископите, особено когато

[72] Същите.

[73] V. Monachino, "Genesi storica del Canone 28 di Calcedonia", *Gregorianum* 33,2 (1952), 261.

политическите вътрешни граници на Римската империя биват припознати от Църквата с утвърждаването на 9-и канон през IV в. Св. Василий Велики например остро се противопоставя на този процес, когато Валенс разделя Кападокия на две части. Кападокиецът не желае да признае за митрополит Антим, епископа на Тиана (Тиана в онези времена е светска митрополия на новата провинция Втора Кападокия). За да подкопае властта му и по чисто практически причини Василий основава няколко нови епископии, включително Сасима, намиращи се на територията на новата провинция Втора Кападокия. В крайна сметка принципът, утвърден с 9-и канон на Антиохийския събор от 341 г., бива широко приет и това няма как да не е спомогнало за утвърждаване водещата роля на Константинопол на Изток.

Решителна роля изиграло в тази посока окончателното решение на император Теодосий през 380 г. да се установи в Константинопол. Това със сигурност облагодетелства само по себе си позицията на столичния епископ. Дори преди тази дата източните епископи осъществявали редовни визити в императорския двор, престъпвайки разпоредбите на Антиохийския събор (380) и на Сардикийския събор (343). След като Константинопол става постоянна резиденция на императора, налага се те да пътуват често до него, за да уреждат свои въпроси, но и да поставят своите искания пред императора, който или решава лично проблемите им, или ги препраща към епископа на столицата. По този начин Константинополският църковен предстоятел се превръща в посредник за всички тях. В същото време пребиваването на способни и активни епископи в града, па макар и не постоянно, оформя един вид продължителен събор (διαρκὴς σύνοδος) под председателството на местния епископ, на който се разискват различни въпроси, отнасящи се до църквите в източната част на империята. По този начин Константинополският епископ придобива и упражнява на дело превъзходство и власт, която все още по онова време не обладава по право.

Докато източните епископи в голямото си число не си представят как ще се развие разширението на влиянието на Константинополската катедра, то несъмнено привлича вниманието на Александрийските предстоятели. Александрийската църква до онова време играе ролята на старша катедра сред източните и си взаимодейства тясно с папата на Рим. Нейният епископ се е проявил като защитник на православието по време на арианските спорове и този факт ѝ предоставя огромен престиж. В тази църква водещите личности бързо осъзнават, че въздигането на авторитета на Константинопол ще доведе несъмнено до отслабване на нейните позиции, и започват битка за първенство на Изток. Въпреки забележителните си победи на Третия вселенски събор в Ефес (431) и на Разбойническия събор в Ефес (449) в крайна сметка е победена на Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451).

Александрия за първи път се намесва в Константинополската църква с цел възпрепятстване на нейното въздигане още през 380 г., когато Петър Александрийски, брат и наследник на Атанасий Велики, тайно изпратил в столицата египетски епископи. Тази експедиция споменахме по-горе във връзка с ръкоположението на Максим Киник за столичен епископ на мястото на св. Григорий Бого-

слов, който вече бил епископ там от четири години и бил официално признат за такъв дори от самия Петър. Този достоен за съжаление опит не успява, но пък ускорява каноничното и законово признаване на превъзходството на Константинополската църква над тези на Изтока.[74]

Следва.

Превод от гръцки: Светослав Риболов

[74] **V. Monachino, *цит. съч.*, 267.**

Кръстю Банев е роден в София през 1974 г. През 1993 г. завършва НГДЕК „Св Константин Кирил Философ". Продължава обучението си в СУ „Св. Климент Охридски" в специалностите геология и богословие. От 1998 г. живее във Великобритания. През 2002 г. защитава магистърска и през 2008 г. докторска дисертация по раннохристиянска история в университета в Кеймбридж. Работи като лектор по гръцка патрология в Института за православни християнски изследвания в същия град и в университета в Дърам (Durham University), където впоследствие е избран за доцент по византийско и православно богословие. Главният му труд е публикуван под заглавието *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power* (Oxford 2015). На български език превежда книгата на архимандрит Софроний Сахаров, *Свети Силуан Атонски* (София: Омофор, 2008).

Кръстю Банев

„ЗАСТАНА ЦАРИЦА ТЕБ ОТДЯСНО": ЗА ПСАЛТИРА КАТО ОСНОВА НА ВИСОКАТА ПОЧИТ КЪМ СВ. БОГОРОДИЦА

За всеки интересуващ се от историята и културата на християнството темата за високата почит към Богородица в православието и във Византия е интересна и важна. За молещия се православен християнин обръщението „Пресвета Богородице, спаси ни!" е част от ежедневното богослужение. В наши дни коронавирус пандемията и дискусиите около мерките за безопасност в църквите поставиха и пред цялата общественост въпроса за почитанието на Богородица и Нейните икони.

Ще започнем с кратка хроника на по-важните моменти на изразената към Богородица почит по време на пандемията.

- В *православния свят:* Вселенският патриарх Вартоломей на 19 март 2020 г. призова Богородица за молитвена помощ в борбата с вируса. *Гърция:* Кинотисът на Света гора реши във всички атонски манастири да се отслужи на 27 март всенощно бдение с усърдна молитва към Св. Богородица и св. Харалампий. Светогорските монаси призоваха към молитвено съучастие в бдението и всички православни християни. *Грузия*: само няколко дни по-рано свещеници обиколиха столицата Тбилиси с иконата на Иверската Богородица, считана за

покровителка на страната. Епископ направи въздушен кръстен ход над града с икона-копие от „Йерусалимската Богородица" в самолета. *Русия:* кръстните ходове започнаха още през март, а на 3 април патриарх Кирил обиколи Москва и стените на Кремъл с иконата на Богородица „Умиление", пред която се е молил и св. Серафим Саровски. *България*: По решение на Св. синод от 30 март всички храмове в страната останаха отворени, с редовни богослужения, при строго спазване на мерките за безопасност. На 20 април, Светли понеделник, в Бачковския манастир игуменът епископ Сионий поведе установеното Великденско шествие до местността Клувията. За първи път чудотворната икона на Св. Богородица бе пренесена не на рамо, както е по традиция, а с автомобил.

- *В католическия свят:* древният образ на Богородица „Спасението на римския народ" (Salus Populi Romani) също бе обект на особена почит по време на пандемията.[1] Преданието разказва, че в края на VI в., по времето на св. Григорий Велики, папа Римски, именно Богородична икона е избавила Рим от чумната епидемия. Преди да се възкачи на папския престол, св. Григорий прекарал дълго време в Константинопол, където видял шествия с икони на Богородица по време на природни бедствия или войни. След избирането му за папа той въвел тази традиция и в Рим, като поръчал специална икона от Константинопол. На 27 март 2020 г. папа Франциск продължи традицията на висока почит към Богородица по време на извънредното си обръщение *Urbi et Orbi*, като се помоли пред иконата „Спасението на римския народ" за избавление от коронавируса. Иконата бе донесена специално във Ватикана от базиликата „Санта Мария Маджоре" в Рим.

От тези събития виждаме колко спонтанно повечето църкви – и на Изток, и на Запад – се обърнаха към Св. Богородица за помощ, закрила и избавление от заразата.

Знаменателен в тази хроника е денят 27 март 2020 г., когато едно и също песнопение огласи и Атон, и Рим. Това бе древната молитва Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν (на латински „Sub tuum praesidium"), която е част от православното вечерно богослужение през Великия пост и с която папа Франциск се поклони пред иконата „Спасението на римския народ". В България тя се пее най-вече в превод на църковнославянски:

> Подъ Твое благоутробіе прибѣгаемъ, Богородице Дѣво, молений нашихъ не презри въ скорбехъ, но отъ бѣдъ избави насъ, едина чистая и благословенная.

Тази молитва от III в. е най-древното свидетелство за почитането на Дева Мария като Богородица. Забележително в оригиналния текст е и това, че проше-

[1] Изработена във Византия и донесена в Рим преди VIII–IX в., иконата Salus Populi Romani е уникална както по размери (117 на 79 см), така и с това, че представлява най-старият познат тип восъчно писмо. На нея младенецът Христос, в обятията на Богородица, държи с лявата си ръка богато украсена затворена книга, а с дясната благославя. Богородица гледа напред с ръце, събрани върху нозете на Младенеца. На дясната си ръка тя носи пръстен, а в лявата – синя кърпа (mappula), която от древноримско време е символ на властта. Иконата се съхранява в базиликата „Санта Мария Маджоре" в Рим. Пред нея денонощно гори кандило, запалено от папа Йоан Павел II още в начало на понтификата му (1978–2005).

нието към Нея е да *ни избави*[2] от беди – както в Господнята молитвата „Отче наш" се молим Той да *ни избави* от лукавия (Мат. 6:13). В евангелското повествование Дева Мария нарича Себе Си „робинята Господня" (Лук. 1:38). Този образ на подчинение и послушание изглежда несъвместим с изключителната роля, която по-късната традиция отдава на Светата Дева, почитайки Я като *Богородица* и *небесна покровителка* на столицата на империята. Богослужението за празника Благовещение даже Я величае като *непобедим военачалник* – в спомен на чудесното избавление на Константинопол от варварско нашествие през 626 г.[3] От VI–VII в. нататък заради вярата в силата на Божията Майка да избавя даже от военни бедствия столицата на империята Константинопол започва да се нарича *Градът на Богородица*. Ярък пример за тази висока почит е моментът, когато през септември 924 г. император Роман I Лакапин се обръща за помощ към Богородица, като взима – наред с въоръжението си – и Нейното покривало-омофор, съхранявано в църквата „Св. Богородица Влахернска" в Константинопол. Византийският хронист Йоан Скилица представя действията на император Роман като част от стратегическите приготовления преди преговорите за мир с българския владетел Симеон, чиито войски стояли пред стените на Града.[4]

Вярващите в България и по света, които в наши дни призовават Св. Богородица за помощ и избавление от пандемията, са наследници на дълга традиция, родееща ги с Ранната църква и с църквите от Европейското средновековие. Целта ни в настоящата статия е да разгледаме традиционния драматургичен прочит на псалмите и да установим ролята му за утвърждаването на високата почит към Богородица. Ще изберем извори от три периода, които ще определим като ранна (II–V в.), средна (VIII в.) и късна (XIV в.) византийска традиция. Избираме стиховете от псалм 44 като опорна точка, за да открием промените в тълкуванията:

„Застана царица Теб отдясно в златна риза облечена и украсена. Чуй, дъще, и виж, наклони ухо и забрави твоя народ и дома на баща си и ще пожелае Царят твоята красота" (Пс. 44:10-11, LXX).

1. За почитта към Богородица в проповедите от XIV в.

В късната византийска традиция историческият процес, довел до високата почит към Богородица, достига своя завършек. Ярък представител от този период е св. Григорий Палама (1296–1359), който използва псалмите, за да поднесе богословието си за величието на Божията Майка. За него Тя е дъщерята и царицата от псалм 44: ключовият стих „застана отдясно на Теб" е пророчество за мястото на Богородица на небесата след Нейното Успение. Св. Григорий е един от многото свидетели от късната византийска традиция, които бихме могли

[2] ΘΕΟΤΟΚΕ ΡΥΣΑΙ (Богородице избави) се чете съвсем ясно върху папирус от средата на III в., съхраняван в библиотеката на Университета в Манчестър (John Rylands Library, Papyrus Nr 470). След V в. молитвата се разпространява по целия християнски свят, за което свидетелстват многобройните запазени преводи на арабски, арменски, грузински, етиопски, коптски, латински, старобългарски и др. езици.

[3] Вж. кондака на Благовещение, където Богородица е наречена ἡ ὑπέρμαχος στρατηγός, или според славянския миней „взбранная воевода".

[4] Вж. Георги Кедрин – *Йоан Скилица. Кратка история*. (Прев. В. Тъпкова-Заимова). – ГИБИ 6 (София, 1965), No 87, 254.

да вземем за илюстрация на драматизирания прочит на Псалтира. Важното за него като проповедник в тази традиция е да покаже къде се случва описваното в дадения псалм действие и кои са лицата от свещената история, чийто глас звучи в отделните стихове. Проповядвайки за празника Успение Богородично, той разпределя стиховете от псалм 44 като реплики между Богородица и Христос, който идва лично да Я приеме на небесата. Под описанието на Нейната дреха като „със злато везана" св. Григорий разбира „Нейното богосияйно тяло, украсено с всички възможни добродетели", с което Тя застава отдясно на Христос на небето като царица в своя палат (Слово 37, PG 151: 465 BC).

Св. Григорий вижда задачата си като проповедник в това да подготви своето паство да участва достойно в празника. Като опитен драматург той се старае да постави всичко на сцената така, както го изисква свещената история; да определи главните действащи лица и да им даде подходящи стихове от Псалтира. В Словото си на Въведение той първо изповядва немощта си пред великото дело, което му предстои, и след това приканва вярващите да се включат активно в празника – всеки със своя песен за Божията Майка:

> Не считам за необходимо да ви се извинявам за това, за което ще стане въпрос по-късно в проповедта ми. Лесно ще простите, като вземете всичко предвид: говорителя, думите, необичайната тема, а също и факта, че всички вие също ще се нуждаете от прошката на останалите, ако решите да „плетете" различни песнопения за Богородица.
> Разбира се, вие често „плетете" такива песни, тъй като всички имаме еднакъв дълг да изплащаме пред Божията Майка – заедно и всеки поотделно, тоест – сами за себе си, но и един за друг.
> Но дори когато се опитвате да отдадете дължимата слава, осъзнавате, че все пак сте далеч от това да Я прославите достойно. По тази причина вие също споделяте песните (ᾠδαῖς), писани за Нея през вековете, и непрестанно, всеки ден и час, образувате вдъхновен, хармоничен и несекващ хор около райското булчинско ложе.
> И тъй, ела, свещено събрание, благословена публика, хор в хармония с небесния Дух, и помогни ми в това начинание, правейки го общ труд, не само слушайки внимателно и насочвайки мислите си, но и помагайки с откровена молитва, за да може Словото на Отца да се присъедини от Небето към моите думи за Неговата Майка и да ми дари да не изпея напълно фалшив тон (παντάπασιν ἀπᾴδοντα), а да създам нещо радващо (ἐναρμόνιον) ухото на христолюбивия народ (Слово 53.4-5, ed. Chrestou).

Както всеки опитен оратор св. Григорий Палама започва, изтъквайки колко е трудно делото на проповедника. След това прави връзката между проповед и песнопение, която ни интересува в случая. Той е убеден, че песнопенията трябва да бъдат възприемани като по-висша форма на богословско творчество от проповедта. Затова и вижда ролята на проповедника като вдъхновител за нови, още по-достойни песнопения. От изповядването на едната вяра идва и дарът на

хармонията. Настрана остават само онези, за които св. Григорий казва, че пеят фалшиво – извън общата песен – т.е. разединителите, еретиците, рушители на съгласието в догматите.

Разсъжденията на св. Григорий Палама ни въвеждат в уникалния начин, по който вече съществуващи песнопения стават основа на зрялата византийска проповедническа традиция. Тази връзка е важна. Тя разкрива до каква степен оратор като св. Григорий Палама е разчитал на слушателите си и на тяхното съучастие. Затова и тъй уверено проповядва без помощта на цитати, очевидно разчитайки на аудиторията и на нейната запознатост с песнопенията.

2. За църковните песнопения от VIII в.

Дотук видяхме как св. Григорий Палама насочва вниманието на слушателя към песните, „писани за Богородица през вековете". От дългия списък възможни песнопения, които той би могъл да има предвид, нека се спрем на творчеството на богослова от VIII век св. Йоан Дамаскин, чиято слава на песнописец остава ненадмината в по-късната византийска традиция.

Общото между св. Григорий Палама и св. Йоан Дамаскин се вижда, ако сравним проповедите им за празника Успение Богородично. Вече видяхме как св. Григорий споделя немощта си да отдаде на Богородица достойна слава. Пет века преди него св. Йоан Дамаскин казва същото – като риторично извинение за неизпълнимостта на такъв един дълг:

> Никой не може да прослави достойно Божията Майка и Нейното Успение – та дори да има той десет хиляди езика и също толкова усти!... Знаем, че всеки път, когато Я хвалим, ние само плащаме дълга си. Но след като Ѝ отдадем дължимата чест, ние пак оставаме длъжници, защото дългът ни вечно и се изплаща, и се подновява. Нека Тази, която честваме днес, бъде снизходителна към нас (Слово 2.1, ed. Kotter 5, 516).

Повечето идеи в този пасаж виждаме и при св. Григорий Палама, който също започва със стандартното риторическо наблягане върху важността на темата, за да продължи към идеята, че всички християни са във вечно подновяващ се дълг, колкото и да опитват да възпяват Св. Богородица. Според Йоан Дамаскин немощта на човека да избере достойна хвала покрива Бог, Който е казал на цар Давид:

> Аз съм Господ, Бог твой, Който те изведе из Египетската земя; отвори устата си, и Аз ще ги изпълня (Пс. 80:11).

Този стих лежи в основата на главния канон на утренята за празника Благовещение. Канонът е вдъхновен от евангелския разказ за посещението на Архангел Гавриил при Дева Мария и за разговора между тях. Съставено през първата половина на VIII век, най-вероятно от св. Йоан Дамаскин, това уникално поетично произведение във формата на диалог между Ангела и Богородица се пее и до днес във всички православни храмове. Канонът е уникален с начина, по който използва стихове от Псалтира, за да представи Богородица точно така, както столетия

по-късно св. Григорий Палама очаква от слушателите си да Я познават.

Авторът на Канона вижда себе си като участник в общо празненство, на което са поканени цар Давид, Св. Богородица и Архангел Гавриил. Диалогът между Богородица и Архангела започва от първата и продължава до края на предпоследната осма песен на канона. Богородица е представена още в първата песен като царицата и дъщерята, към която се обръща пророк Давид[5]:

> (Ирмос, Глас 4) Уста ще отворя днес * да се изпълнят със Дух Свети * и слово ще изрека * за Царицата Майка. * И на празника * Ѝ весел ще застана, * пеейки радостно: * О, дивно зачатие!
> (Цар Давид) **А**з първи, Владичице, * запявам с лирата на Духа, * Давид твоят праотец, * и казвам: „О, чуй сега, * гласа звънък на * небесния Архангел. * С „Радвай се!" чудно той * Те поздравява днес.
> (Ангелът) **Б**ъди днес послушна и * Моята радостна вест ти чуй: * Как Бог ще се въплъти * От тебе безсеменно. * Наклони ухо, * О пречиста Дево, * С дар ти от благодат * нов си сред хората.
> (Девата) **В Г**ласа ти, О, Ангеле, * не мога чуден да разбера * това, как ще дойде Бог * в мен да се въплъти. * Как без брак така * девица ще зачена? * И майка аз как ще съм * на моя Творец и Бог?
> (Ангелът) **Д**али не с лъжовна цел * Те поздравих, мислиш – виждам те * и радвам се, че така * твърдо се пазиш, но * дръж се във вярата, * моя Господарке, * щом Бог иска, лесно се *случват и чудеса.

Стиховете от Псалтира са вплетени като реплики в Канона на Благовещение, както по-късно ще бъдат в проповедите на св. Григорий Палама. В началния ирмос на канона Йоан Дамаскин се отъждествява с цар Давид, който призовава Светия Дух с отворени уста, както в псалм 80. След това, уверен, че молбата му е вече чута, поетът изтъква желанието си да представи като на сцена диалога между Архангел Гавриил и Богородица. Сякаш опиянен от виното на Духа, той застава весел и готов да запее нова песен за Богородичния празник.[6] За да спечели съгласието на Богородица, той ще трябва да сложи в устата на Архангела още много доводи. „Нека ми бъде по твоето слово и нека Бог се всели в мен", дава съгласие Девата едва в края на осмата песен.

Този обширен диалог помага на вярващите да преживеят срещата между Архангела и Богородица, сякаш е пред очите им. Същия похват намираме и у много други църковни поети и проповедници. Сред съвременниците на св. Йоан Дамаскин

---

[5] Гръцки текст от службата за 25 март в *Μηναῖον τοῦ Μαρτίου* (Атина 1987), 205: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (в славянския миней „Отверзу уста моя"). Тропарите тук са в мой превод – един опит да възпроизведа акростиха и силаботоничната структура на оригинала.

[6] Гр. καὶ λόγον ἐρεύξομαι. Старобългарският преводач на канона е казал „и слово отрыгну". Славянската лексика тук е устойчива, засвидетелствана още в Синайския псалтир (X–XI в.) като „отъригну срдце мое" (Пс. 44:1, Северьянов, 58а). За връзката между естественото оригване при обилна храна и пророческото слово, което се ражда от пълнотата на Духа, говори още св. Йоан Златоуст (PG 55, 183-84), следван от св. Никодим Светогорец, *Ἑορτοδρόμιον* (Венеция, 1836), 210.

трябва да споменем и св. Герман Константинополски (668–742), който включва два обширни диалога в словото си за Благовещение – между Архангел Гавриил и Девата, и между Нея и Йосиф Обручник. В началото Богородица не иска да разговаря насаме с появилия се неочаквано непознат младеж. Тя настоява той да си тръгне. На ангела са му нужни много доводи от пророците и от Псалтира, за да убеди Богородица да приеме Благата Вест. Тя дава своето съгласие едва след четири страници ситно напечатан текст в диалога. След това успокоява Йосиф да не гони непознатия младеж да му „реже главата с дърводелския си трион" (PG 98: 332C), а да приеме и той Благата Вест. Словото завършва с думите на Йосиф, който признава, че е сбъркал, и се прекланя пред величието на Богородица.

Диалогът като образователен похват е познат още от времето на Платон (IV в. пр.Хр.). От египетски папируси от първите векове на християнството разбираме, че малките деца са били обучавани да пишат във вид на диалози преразкази на познати истории.[7] Да кажем обаче, че св. Йоан Дамаскин върви в традицията, а св. Григорий Палама просто го следва, значи да изпуснем от анализа на историческия процес моментите на промяна. Св. Григорий Палама препраща към по-ранни песнопения; св. Йоан Дамаскин пет века преди него съставя такива. И за двамата основното помагало е Псалтирът – „пеенката" на Ранната църква. Традицията се пази в препратките у двамата автори. Промяната е в начина, по който те пригаждат общия си източник: единият го претворява в песен, а другият – в проповед.

За да може да предаде тази сила, тълкувателят е трябвало да следи внимателно за смяната на героя в отделните стихове – както в Платоновите диалози или в древногръцкия театър, където зрителите са следели размените на реплики между актьорите на сцената. Такъв драматизиран прочит на Псалтира първо откриваме в анонимен коментар от III в., приписван на Ориген[8], от чиято епоха до св. Григорий Палама има повече от хилядолетие. Непрекъснатата богослужебна употреба на псалмите е довела до това, че вярващите от различни векове да познават Псалтира по-добре от всяка друга книга от Библията. През IV в. например св. Василий Велики свидетелства за това, че вярващите добре са знаели силата на псалмите, защото са ги пеели „и у дома и по пазарите" (PG 29b: 212C). Уверени в познанието на слушателя за псалмите, проповедниците и химнописците от различни епохи са поднасяли своето тълкуване на даден добре познат за него стих, сигурни, че то ще бъде разбрано.

Обобщавайки, можем да кажем, че драматизираният прочит на псалмите се появява първо като коментар, после – като проповед, за да се превърне накрая в песен – при св. Йоан Дамаскин и неговите събратя химнотворци. Несъмнено този прочит е продължение на традиционното антифонно пеене на Псалтира, но вече с драматургичен елемент.[9] Отделните тропари могат да се пеят от

[7] Например ученикът да предаде със свои думи разговора между Каин и Авел преди убийството. Вж. R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (Princeton, 2001), 228.

[8] Ключовите понятия са μεταβολὴ τοῦ λέγοντος (PG 12, 1101 A) и προσώπου μεταβολή (PG 12, 1072 B).

[9] Известен прецедент тук са кондаците на св. Роман Сладкопевец (VI в.). Кондакът „За страданията на Господа и за Плача на Богородица" е целият под формата на диалог между Христос и Богородица. Началото и до днес се чете на Утренята на Велики петък. Вж. P. Maas and C. A. Trypanis (eds), *Sancti Romani Melodi Cantica* (Oxford, 1963), 142–49.

два срещуположни лика певци, всеки със своя ясно определена роля в размяната на реплики между Архангела и Богородица. Срещата между тях буквално се разиграва пред очите на всички, независимо от нивото на образование. По този начин се улеснява разкриването на дълбокия смисъл на празника. В по-късната традиция този прочит става опора за проповедници като св. Григорий Палама.

След като изтъкнахме устойчивостта на традицията на драматизирания прочит на Псалтира, нека насочим вниманието си към моментите на промяна в нейното развитие.

3. За ранната традиция от II–V в.

Започнахме това изследване с анализ на проповедите за Богородица от XIV век. Целта ни дотук беше да изясним как драматизираният прочит на Псалтира е спомогнал за развитието на традицията, довела до изключителната почит към Св. Богородица във Византия. В търсенията си открихме, че основата на късните проповеди са по-ранните песнопения от VIII и IX век. В тази последна част ще се спрем върху един още по-ранен пласт – творбите на писатели от II до V в. Ще се опитаме да установим дали и кога е настъпила промяна в традицията.

Решаваща роля за утвърждаването на почитта към Богородица във Византия играе ученикът на св. Йоан Златоуст св. Прокъл (патриарх от 434 до 446 г.).[10] Позицията на св. Прокъл е обобщена в твърдението му, че „цялото чудо на Девата е скрито в сенките" (Слово 2.9, ed. Constas 172). Тук има два важни момента: първо проповедникът казва, че „цялото чудо" е достъпно за вярващите, а после твърди, че то е „скрито в сенки". Сенките в Стария завет са предобраз на събитията, които има да станат в Новия завет. Новомесечията, съботите, всички празници и наредби в еврейския закон са, както казва ап. Павел, „сянка на бъдещето" – на тялото Христово, Църквата (Кол. 2:17; Евр. 10:1). Този пророчески елемент в Стария завет изтъква и св. Прокъл в своето *Първо Слово за Богородица*:

> Днес светата Божия Майка и Дева Мария ни е събрала тук. Тя е духовната райска градина на втория Адам (Бит. 2, Рим. 5). Тя е чертогът, в който Словото се венча с плътта (Песен на песн. 1). Тя е одушевената купина, непогълната от огъня на божието раждане (Изх. 3). Тя наистина е и лекият облак (Ис. 19.1), донесъл в тяло Онзи, Който е над Херувимите… Мария – робинята и майка (Лук. 1:38, 43), девицата и небе, единственият мост, по който Бог слезе при човеците (Слово 1.1, ed. Constas 136).

Фактът, че свързването на старозаветната образност в този пасаж с Богородица остава определящ фактор за по-късната традиция, доказва проповедническия гений на св. Прокъл. Сенките, за които той казва, че крият чудото на Богородица, са в най-вече старозаветни образи. Неговата наблюдателност успява да извлече от тях свежи и оригинални тълкувания, което дава сила на творчеството му като проповедник. Например той е първият, който тълкува

[10] N. Constas, *Proclus of Constantinople* (Leiden, 2003).

видението на пророк Захария за светилника като предобраз на Богородица. Пророкът описва видението си с думите:

> И върна се оня Ангел, който говори с мене, и ме разбуди, както разбуждат човек от сън. И ми рече той: какво виждаш? И отговорих: виждам, ето, светилник цял от злато с лампада за елей – най-отгоре, и седем кандила на него, и седем тръбички към кандилата, които са на него; и две маслинови дървета над него: едното отдясно на лампадата, другото отляво. И отговорих и рекох на Ангела, който говореше с мене: какво е това, господине мой? И Ангелът, който говореше с мене, отговори и ми рече: не знаеш ли какво е това? И рекох: не зная, господине мой (Зах. 4:1-4).

Св. Прокъл започва тълкуването си на видението на пророк Захария с въпрос:

> Кой е този светилник? Светата Мария. Защо светилник? Защото Тя понесе въплътената нетленна Светлина. А защо цял от злато? Защото Тя остана [чиста като златото] Девица и след раждането. И както самият светилник не е източник на светлина, а само преносител, така и Девицата не е самата Тя Бог, а е Божий Храм (Слово 2.10, ed. Constas 174).

Доколко ново е това тълкуване? Учените, които сравняват св. Прокъл с неговите предшественици, определят оригиналността му в това, че той „не показва особена зависимост от когото и да било от тях"[11]. Основание за подобно твърдение е тълкуването, което св. Прокъл прави на светилника като образ на Богородица. Това наблюдение е правилно, но в идеята за зависимост може да се търси и друг аспект. Например дали св. Прокъл е оригинален и в подбора на образите от Писанието или само в тълкуването им. Изследвачите на св. Прокъл, които търсят оригиналността му само в тълкуването на образите, оставят подбора на тези образи без внимание.

Трябва ли да мислим, че св. Прокъл поставя „от нищото" началото на нова традиция и че на неговите труд и проницателност дължим образувалата се впоследствие цяла огромна колекция от предобрази на Богородица? Очевидно не е така, защото, както всеки цитиран дотук автор, и св. Прокъл също се опира на дълголетна традиция. За да оценим правилно ролята му, нека разгледаме тълкуването на видението за светилника у един от неговите съвременници – св. Кирил Александрийски (376–444 г.):

> За златния светилник казваме, че е пак Църквата, защото тя е на най-голяма почит в света, свети най-ярко с добродетелите си, високо издигната върху догматите, които водят към истинско богопознание. А върху нея е лампадата – Христос (In Zach. 2.4, ed. Pusey 330).

За св. Кирил, както и за св. Прокъл лампадата е светлината на Христос. Светилникът, който я държи, е за св. Кирил самата Църква, а за св. Прокъл – Св.

[11] Constas, *Proclus of Constantinople*, 190.

Богородица. Седемте кандила за св. Кирил са апостолите, евангелистите и учителите в Църквата, а за св. Прокъл – седемте закона (на съвестта, на сътворения свят, на дървото в рая, на Ной, на Авраам за обрязването, на Моисей, и на Христос). По седемте тръбички за св. Кирил всички вярващи се съединяват с Христос, а за св. Прокъл по тях се изливат седемте дара на Духа, изброени от пророк Исаия („на премъдрост и разум, на съвет и крепост, на знание и благочестие, и дух на страха Божи", Ис. 11:1-2, LXX). Двете вечнозелени маслинови дръвчета за св. Кирил са езичниците и евреите, обединени в Христовата Църква, а за св. Прокъл – Старият и Новият завет, които свидетелстват вечно за Рождеството Христово от Богородица.

Двете различни тълкувания имат и прилики. Съпоставяме ги не за да оспоряваме оригиналността на св. Прокъл, а да подчертаем съществуването на самия образ – дъщеря, царица, градина, светилник и т.под. – като готов материал за работата на проповедника. Обилието от тълкувания от различни автори ще ни позволи да изучим по-внимателно връзката на св. Прокъл с неговите предшественици – доколко той е техен длъжник и доколко е оригинален. Значението на направеното от св. Прокъл личи от бързината, с която от V в. насетне Богородичният прочит излиза на преден план в тълкуванията на галерията старозаветни образи.

3.1. За Църквата в стиха „Чуй, дъще, и виж" (Пс. 44)

Преди да разгледаме важния въпрос за скоростта на промяната, която настъпва със св. Прокъл, нека се върнем още веднъж към образите на дъщерята и царицата от псалм 44. Вече видяхме, че за химнописците от VIII–II в. и проповедниците от второто хилядолетие те означават Богородица. Но в по-ранната традиция (от III–IV в.) има важни свидетелства за прочита им като предобрази на Църквата. Началото на това тълкуване у християните откриваме в анонимния коментар на Псалтира, приписван на Ориген (ок. 184–253), където Църквата е тази, към която Бог Отец се обръща с думите „да наклони ухото си и да чуе" (PG 12: 1432 B).

Св. Василий Велики (330–379 г.) свързва псалм 44 с тайнството Кръщение, по време на което оглашените се призовават да изоставят всички външни, т.е. нехристиянски учения, да приемат Евангелието и да се съчетаят с Христос. Според него призивът на псалмопевеца „Чуй, дъще, и виж!" се отнася както за всяка отделна душа, така и за Църквата като общност от всички вярващи:

> Призовава Църквата да чуе и спазва всичко, което ѝ е заповядано. „Чуй, дъще, и виж", „наклони ухо" – казва той, – не бягай отново към външните митове, но приеми смирения глас на думите от Евангелието… Наклони ухо към неговите напътствия, за да забравиш старите порочни обичаи и ученията от бащиния ти дом (PG 29b: 409).

Св. Йоан Златоуст (347–407 г.) продължава този размисъл за послушанието на Църквата. Той тълкува ключовите фрази от псалм 44 като пророчество за Боговъплъщението, където Христос, „Царят на Църквата", става неин роб:

> „Застана царица Теб отдясно." Царицата? Как тя [Църквата от Стария завет], потъпкана [заради греха] и обедняла [откъм добродетели], стана Царица? И къде се изкачи Тя? Нависоко [казва Давид, че] застана тази Царица. Как така? Защото Царят стана роб; той не беше, но стана такъв (За Евтропий, 2.9, PG 52: 403).

Св. Йоан Златоуст вижда Царицата от псалма на почетното място – отдясно на Христос, който чрез Въплъщението Си е издигнал Църквата от низините на богоотстъпничеството. Св Йоан иска да подчертае изкуплението на падналата и обедняла откъм добродетели Църква на Стария завет, извисена вече до благородна Царица в Новия. Той си служи с този образ и по-нататък, използвайки още наименования от Писанието:

> Вижте Църквата, как тя е и булка, и дъщеря, и девица, и робиня, и царица, и безплодна жена, и плодовита с деца, и планина, и градина, и лилия, и воден източник: Тя е всичко (За Евтропий, 2.9. PG 52: 403).
> Не се отделяй от Църквата, защото нищо не е по-силно от Църквата. Светото писание Я нарича заради нейната твърдост и непоклатимост – планина (Пс. 67:16; Дан. 2:34; Авак. 3:3, LXX); заради нейната нетленност – девица (Ис. 7:14; Мат. 1:23), заради нейното великолепие – царица (Пс. 44:10), заради нейното родство с Бога – дъщеря (Пс. 44:11), заради нейната плодовитост – безплодна, родила седем (1 Царств. 2:5; Ис. 54:1; Гал. 4:27): десетки хиляди имена, за да представи благородство на Църквата… Едно име не стига, за да каже всичко (За Евтропий, 2.6, PG 52: 402).

С цялата тази колекция от образи – планина, девица, царица, дъщеря и др. – ще си служи и наследникът на св. Йоан Златоуст на Константинополската катедра, св. Прокъл. За св. Прокъл обаче, само три десетилетия след смъртта на неговия учител, „десетките хиляди имена" са образи не на Църквата, а на Св. Богородица. Както видяхме, този Богородичен прочит е непознат за св. Йоан Златоуст. Ето защо можем да твърдим, че при св. Прокъл настъпва промяна в традицията, установена още в III в. и запазена у св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и др.

3.2. За разнообразието в най-ранния период от II–V в.

Твърдението, че повечето автори преди св. Прокъл виждат Църквата в образите от псалм 44, има едно бележито изключение: св. Атанасий Александрийски (296–373). Неговото *Послание до Маркелин* е ранно свидетелство за Богородичен прочит на псалм 44. Св. Атанасий не споменава Църквата в своето тълкуване и от старозаветното „Чуй, дъще" минава направо към евангелския поздрав на Архангел Гавриил:

> „Чуй, дъще, и виж, наклони ухо, и забрави твоя народ и дома на баща си и силно ще пожелае царят твоята красота." Това е същото като казаното от Архангел Гавриил: „Радвай се, благодатна! Господ е с тебе!". Защото псалмопевецът наистина предсказва първо, че

> Христос ще дойде като цар, а след това, че ще бъде роден и от девица – с думите „Чуй, дъще" (До Маркелин, 6, PG 27: 16 BC).

Този текст стои в началото на хилядолетната традиция, продължила до св. Григорий Палама и запазена в православието и до днес. Вече видяхме, че за разлика от по-късната традиция, в III–IV в. църковният прочит на старозаветните образи преобладава. Това обаче не означава, че от V век нататък се появяват неща, които са съвсем нови. *Посланието до Маркелин* има огромно значение, защото показва наличието, още преди V в., на богородичен прочит на псалм 44.[12] След втората половина на V в. първоначалното разнообразие в тълкуванията ще се опрости, като от него в богослужебната памет ще се оформи и издигне образът на Богородица-Всецарица.

Заключение

Удивителната скорост, с която Богородица заема мястото на Църквата в центъра на символната система, може да се обясни, ако предположим, че в края на IV в. вече е имало утвърден набор от подходящи старозаветни образи – дъщеря, планина, царица – „десетките хиляди имена", за които говори св. Йоан Златоуст. Първоначално те са служели като типологически препратки към Църквата, но е можело при нужда лесно да бъдат пренасочени.

Със сигурност съборите в Ефес (431 г.) и Халкидон (451 г.) са катализиращият фактор за универсалното приемане на името „Богородица". Знаем колко спорове за това име са се водили между св. Кирил Александрийски и Несторий Константинополски. През размирните години след събора в Ефес проповедите на св. Прокъл не само улесняват утвърждаването на името Богородица, но и допринасят за осветляването на богословието, което го подкрепя. Химнописците от средния византийски период, като св. Йоан Дамаскин, се облягат именно на проповедници като св. Прокъл, за да възпеят Богородица с църковната поезия, която и до днес е част от православното богослужение. От началото на второто хилядолетие самите песнопения започват да вдъхновяват нови проповеди за Богородица, както видяхме при св. Григорий Палама. Общото между отделните пластове на традицията е драматизираният прочит на псалмите: от Библейските тълкувания от II–IV век, през проповедите от V век, до химните в VIII век и отново – в проповедите вече от второто хилядолетие.

В заключение може да кажем, че драматизираният прочит на Псалтира обуславя в голяма степен високата почит към Богородица в православието. Не смятаме, че без Псалтира тази почит нямаше да я има, но сме сигурни, че без него тя нямаше да е същата. От драматизирания прочит на Псалтира идва например образът на Богородица като царица – имаща сила да изцелява даже по време на пандемията.

[12] Още по-ранно свидетелство за едновременното присъствие на тези два пласта е анонимната творба от средата на II век, известна като *Раждане на Мария,* или *Откровение на Яков*. В този текст чистотата на Богородица е отъждествена със светостта на Храма. A. Louth, 'John of Damascus on the Mother of God as a Link between Humanity and God', in: L. Brubaker and M. B. Cunningham (eds.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images* (Farnham, 2011), 153-61 (156).

„Застана царица Теб отдясно… Чуй, дъще, и виж" (Пс. 44:10-11). Тези стихове от псалм 44 отекват по различен начин през вековете – като образ първо на Църквата, а после – на Богородица. Църковните поети и проповедници са разчитали на ехото от Псалтира не само за да задържат вниманието на своите слушатели, но и за да им помагат да изповядват по-грамотно своята вяра.[13]

[13] За допълнителни извори и научен апарат по темата виж: K. Banev, „'Myriad of Names to Represent Her Nobleness' The Church and the Virgin Mary in the Psalms and Hymns of Byzantium", in: S. Aldea и J. Mihoc (eds), *Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth* (London, 2014), 75-103.

Клайв Стейпълс Луис е сред най-прочутите християнски мислители и писатели на XX век. Роден е на 29 ноември 1898 г. в Белфаст, Северна Ирландия. Отрано проявява интерес към митологията и литературата. През 1917 г. участва в Първата световна война. По-късно завършва Оксфордския университет с отличие и преподава там известно време философия, а после работи като асистент в катедрата по английска литература. През 1954 г. става професор по средновековна и ренесансова литература в Кеймбридж, но и след това продължава да счита Оксфорд за свой дом, там се намира и къщата музей с неговото име. Пак там се събира кръгът с негови приятели, наречен „Съмняващите се" (The Inklings). Те се срещат ежеседмично, за да обсъждат философски и литературни проблеми, а също да четат един на друг откъси от книгите, които пишат в момента. Сред членовете на това малко общество са Дж. Р. Р. Толкин, Чарлз Уилямс и Оуън Барфийлд. През 1955 г. Луис става член на Британската академия на науките. Освен със своите изследвания върху английската литература през Средновековието е известен и с трудовете, разглеждащи християнството от гледната точка на човек, който е загубил вярата си в детството и се е върнал към нея вече в зряла възраст. Автор е на книгите: *Проблемът болка* (*The Problem of Pain*, 1940), *Писмата на душевадеца* (*The Screwtape Letters*, 1942), *Чудесата* (*Miracles*, 1947), *Застигнат от радостта* (*Surprised by Joy*, 1955), *Четири пъти любов* (*Four Loves*, 1960) и др.

Клайв Стейпълс Луис

ТРИ НАЧИНА ДА ПИШЕШ ЗА ДЕЦА

Мисля, че има три начина, по които пишещите за деца могат да подходят към работата си: два добри и един по-скоро лош начин.

Запознах се с лошия съвсем наскоро и посредством двама несъзнателни свидетели. Единият от тях бе дама, която ми изпрати ръкописа си на история, в която фея предоставяше на едно дете чудесна джаджа. Казвам „джаджа", понеже не беше вълшебен пръстен, шапка, мантия или друга подобна традиционна вещ. Ставаше въпрос за машина, приспособление с клапи, ръчки и бутони, които можеш да натискаш. Натискаш един и получаваш сладолед, натискаш втори и получаваш живо кученце, и така нататък. Трябваше честно да кажа на авторката, че не се интересувам от подобни неща. „Нито пък аз, отговори тя, безкрайно ме отегчават. Но това е, което съвременното дете иска." Другото ми доказателство бе следното. В моята собствена първа история бях описал надълго и нашироко една доста изискана по мое мнение чаена гощавка, дадена

от гостоприемен фавн за малкото момиче, което бе главната ми героиня. Един мъж със свои собствени деца каза: „Аха, виждам какво сте направили. Ако искаш да се харесаш на възрастните читатели, им даваш секс, затова сте си помислили: „Това няма да проработи при децата, тогава какво да им дам? Сетих се! Малките нехранимайковци обичат да похапват". В действителност аз самият обичам да похапвам и да пийвам. Включвам онова, което би ми допаднало да чета като дете и което все още обичам да чета сега, когато съм в петдесетте си години.

И двамата, и дамата в първия ми пример, и жененият мъж във втория, възприемаха писането за деца като специален департамент на „да дадеш на публиката онова, което иска". Децата, разбира се, са специална публика, затова откриваш какво искат и им го даваш, колкото и малко да допада на теб самия.

Следващият начин изглежда на пръв поглед доста сходен, но смятам, че приликата е повърхностна. Това е начинът на Луис Карол, Кенет Греъм и Толкин. Напечатаната история възниква от история, разказвана на живо и вероятно *ex tempore* на конкретно дете. Наподобява първия начин, защото със сигурност се опитваш да дадеш на това дете каквото иска. Но в този случай става дума за конкретна личност – детето, което, разбира се, се различава от всички останали деца. Не става въпрос за 'деца', възприемани като странен вид, чиито навици да 'скалъпиш' досущ антрополог или търговски пътник. Нито би било възможно, подозирам, веднъж застанал лице в лице, да забавляваш детето с неща, пресметнати да му доставят удоволствие, но гледани от самия теб с безразличие или презрение. Във всяка лична връзка участниците променят един другиго. Тъй като си разговарял с дете, ще станеш малко по-различен, и детето ще стане малко по-различно, понеже възрастен човек е разговарял с него. Създава се общност, съставна личност, и от това възниква историята.

Третият начин, който е и единственият, който аз самият някога бих могъл да използвам, се състои в това да пишеш история за деца, понеже тя предоставя най-подходящата художествена форма за онова, което имаш да кажеш: точно както един композитор би могъл да напише траурен марш не с оглед на публично погребение, но защото появилите се определени музикални идеи се оформят най-добре в тази форма. Този метод би могъл да се приложи и към друг тип детска литература освен към историите; разказвали са ми, че Артър Мийк никога не е срещал дете и никога не е пожелавал да среща – от негова гледна точка е било чист късмет, че момчетата обичали да четат това, което той обичал да пише. Този анекдот може и да е фактически неверен, но илюстрира мисълта ми.

В рамките на вида 'история за деца', подвидът, който случайно ме устройва, е фантастичната история или (в широкия смисъл на думата) приказката. Има, разбира се, и други подвидове. Трилогията на Е. Несбит за семейство Бастабъл е много добър такъв образец. Това е история за деца, в смисъл че децата могат да я четат и я четат: но това е също така и единствената форма, в която Е. Несбит би могла да ни предаде толкова много от атмосферата на детството. Наистина, децата от семейство Бастабъл се появяват в един от романите ѝ

за възрастни, успешно описани от гледната точка на възрастен, но се появяват само за кратко. Не мисля, че тя би продължила в този дух. Сантименталността е тъй склонна да се прокрадва, когато пишем надълго и нашироко за децата така, както по-големите ги виждат. Реалността на детството пък, такава, каквато сме я изживели, се изплъзва, тъй като всички добре помним, че нашето реално детство бе неизмеримо по-различно от това, което възрастните виждаха. Затова и сър Майкъл Садлър, когато го попитах за мнението му относно едно ново експериментално училище, отговори: „Никога не изказвам мнение относно никой от тези експерименти, докато децата не пораснат и не ни кажат какво действително се е случило". Трилогията за семейство Бастабъл следователно, колкото и невероятни да са много от епизодите в нея, предоставя в известен смисъл дори на възрастните по-реалистично четиво относно децата от онова, което биха могли да намерят в повечето книги, адресирани към възрастни. От друга страна обаче, тя също така позволява на децата, които я четат, да се занимават с нещо много по-зряло, отколкото предполагат. Цялата книга представлява изследване на персонажа на Освалд, несъзнателно сатиричен автопортрет, което всяко интелигентно дете може да оцени: никое дете обаче няма да седне да чете изследване на персонаж под каквато и да било друга форма. Има и друг начин, по който историите за деца посредничат на този психологически интерес, но ще запазя това за по-късно.

Мисля, че в този кратък поглед към трилогията за семейство Бастабъл се натъкнахме на един принцип. Когато историята за деца е просто правилната форма за онова, което авторът има да каже, тогава, разбира се, читателите, които искат да го чуят, ще прочетат или препрочетат историята на каквато и да било възраст. Запознах се с *Шумът на върбите* или с книгите за семейство Бастабъл едва в края на двадесетте си години и не мисля, че им се наслаждавах и на йота по-малко поради тази причина. Почти съм склонен да поставя като абсолютно правило, че историята за деца, харесвана само от деца, е лоша история за деца. Добрите остават. Валс, който харесваш само когато го танцуваш, е лош валс.

Това правило изглежда най-очевидно, що се отнася до този специфичен тип истории за деца, който е най-скъп на собствения ми вкус – фантастичната история или приказката. Понастоящем светът на модерната критика използва „възрастен" като одобрителен термин. Враждебен е към онова, което нарича „носталгия", и е надменен към т.нар. „бабини деветини". Оттук и фактът, че човек, който признава, че джуджетата, великаните, говорещите зверове и вещиците все още са му скъпи в петдесет и третата година от живота му, е вече много по-малко вероятно да бъде възхваляван за вечната си младост, отколкото да бъде презиран и съжаляван за застоя в развитието си. Ако прекарвам известно време, за да се защитавам от тези обвинения, то не е, понеже има особено значение дали съм презиран и съжаляван, а защото защитата е свързана с цялостната ми гледна точка за приказката и дори за литературата като цяло. Защитата се състои от три предложения.

Отговарям с *tu quoque*[1]. Критиците, които третират *възрастен* като одобрителен термин, а не като чисто и просто описателен такъв, не могат сами да са възрастни. Да си загрижен да бъдеш пораснал, да се възхищаваш на възрастните, понеже са възрастни, да се изчервяваш при подозрението, че се държиш детински – това са белези на детството и младостта. И в детството и младостта те са, когато биват умерени, здравословни симптоми. Редно е младите да се стремят да растат. Но да навлезеш в средната възраст или дори в ранната зрелост с подобна загриженост да бъдеш възрастен е белег за истинско развитие в застой. Когато бях на десет, четях приказки тайно и щях да бъда засрамен, ако бих бил разкрит. Сега, когато съм на петдесет, ги чета открито. Когато станах мъж, оставих настрана детските неща, включително страха от детинството и желанието да бъда много пораснал.

Струва ми се, че модерната гледна точка включва в себе си грешно възприемане на растежа. Обвиняват ни в забавено развитие, понеже не сме загубили вкус, който сме имали в детството. Развитието в застой не се ли състои обаче не в отказа от стари неща, а в неумението да прибавяш нови? Сега обичам джолан – със сигурност нямаше да го харесам като дете. Все още обаче обичам лимонада. Наричам го растеж или развитие, защото съм се обогатил: там, където преди съществуваше едно удоволствие, сега разполагам с две. Но ако трябваше да загубя вкус към лимонадата, преди да придобия такъв към джолана, това не би бил растеж, а обикновена промяна. Сега се наслаждавам на Толстой, Джейн Остин и Тролъп, както и на приказките, и наричам това растеж: ако трябваше да се откажа от приказките, за да получа романистите, нямаше да кажа, че съм пораснал, а само, че съм се променил. Дървото расте, понеже прибавя пръстени: влакът не расте, като напуска една гара и се отправя към следващата. Случаят всъщност е по-значим и по-сложен от това. Мисля, че растежът ми сега, когато чета приказки, е също така явен, както когато четях романистите, тъй като сега се наслаждавам на приказките повече, отколкото в детството; бидейки способен да вложа в тях повече, съвсем естествено извличам повече. Но не на това искам да наблегна. Дори ако просто ставаше дума за прибавяне на вкус към литературата за възрастни към непроменения вкус към детска литература, това прибавяне все още би имало правото да се квалифицира като „растеж", докато процесът, в който просто пускаш един пакет, когато хващаш друг, не би имал това право. Факт е, разбира се, че порастването е процес, който включва, неволно и за нещастие, някои и други загуби. Не това обаче е есенцията на порастването и със сигурност не е онова, което го прави възхитително или желано. Ако това беше вярно, ако пускането на пакети и напускането на гари беше есенцията и добродетелта на растежа, защо да спираме до зрелия човек? Защо „старчески" също да не е одобрителен термин? Защо не се поздравяваме за загубата на зъбите и косата? Изглежда, че някои критици бъркат растежа с цената на растежа и също така желаят да направят тази цена далеч по-висока, отколкото тя естествено трябва да бъде.

[1] „Ти също" – вид *ad hominem* аргумент, отнасящ се до това, че човекът, използващ даден аргумент, е действал или говорил в противоречие със собствените си твърдения.

Цялата асоциация на приказката и фантазията с детството е локална и случайна. Надявам се, че всички са чели есето на Толкин върху приказките, което е може би най-важният принос към темата, който някой някога е правил. Ако е така, вече знаете, че на повечето места и през повечето периоди, приказката не е била специално предназначена за, нито единствено и само оценявана от децата. Гравитирала е към забавачката, когато е станала непопулярна в литературните кръгове, точно както овехтелите мебели във викторианските домове биват ориентирани към детската стая. Всъщност много деца не харесват този тип книги, точно както много деца не харесват диваните от конски косъм: и много възрастни ги харесват, точно както много възрастни харесват люлеещите се столове. Тези, които ги обичат, независимо дали млади или стари, вероятно ги обичат по една и съща причина. Никой от нас не може да каже със сигурност каква е тази причина. Двете теории, които най-често изникват в ума ми, са тези на Толкин и на Юнг.

Според Толкин[2] привлекателността на приказката се крие във факта, че там човекът най-пълно упражнява функцията си на „подсъздател"; не като „коментира живота", както обичат да казват в днешно време, а като създава, доколкото е възможно, свой собствен подчинен свят. След като според Толкин това е една от собствените за човека функции, в случаите, в които тя е успешно изпълнена, насладата възниква естествено. За Юнг приказката освобождава Архетипи, които обитават колективното несъзнавано; когато четем добра приказка, ние се подчиняваме на старото възприятие „Познай себе си". Ще рискувам да добавя към това моята собствена теория, наистина не теория за Вида като цяло, но за едно негово свойство. Говоря за присъствието на същества, различни от човеците, но които все пак се държат в различни степени човешки: великаните, джуджетата и говорещите зверове. Вярвам, че те са най-малкото (понеже вероятно разполагат с много други източници на сила и красота като образи) възхитителни йероглифи, които изразяват психология, типове характери, по-накратко от описанията в романите и по по-достъпен начин за читателите, до които тези описания все още не могат да достигнат. Да вземем за пример Господин Язовец от *Шумът на върбите* – тази невероятна смесица от висока класа, недодялани маниери, грубоватост, срамежливост и доброта. Детето, което веднъж е срещнало Господин Язовец, винаги ще носи дълбоко в себе си познание за човечеството и за английската социална история, което не би могло да получи по никакъв друг начин.

Разбира се, както не цялата детска литература е фантастична, така и не всички фантастични книги трябва да са детски. Все още е възможно, дори и в толкова свирепо антиромантична епоха като нашата, да пишеш фантастични истории за възрастни – макар че обикновено ще се наложи да си си изградил име в някой по-модерен тип литература, преди някой да ги публикува. Но може и да има автор, който в определен момент да счете не просто фантастичното, но фантастичното-за-деца за точно правилната форма за онова, което иска да каже.

[2] J. R. R. Tolkien, 'On Fairy-Stories', *Essays Presented to Charles Williams* From *Of Other Worlds* by C. S. Lewis, 1946.

Разликата е тънка. Фантастичните му истории за деца и тези за възрастни ще имат много повече общо едни с други, отколкото които и да било от тях имат било с обикновения роман, било с онова, което понякога наричат „роман за детския живот". Наистина, вероятно едни и същи читатели ще прочетат и фантастичните му „детинщини", и фантастичните му истории за възрастни – тъй като не се налага да напомням на подобна аудитория, че стегнатото разпределяне на книги във възрастови категории, тъй драго на издателите, има твърде бегла връзка с навиците на всеки истински читател. Тези от нас, които биват обвинявани като по-стари, че четат детински книги, са били обвинявани като деца заради четенето на книги за големи. Никой читател, достоен за това име, не припка в послушание към някаква програма. Разликата следователно е тънка: и аз не съм напълно сигурен какво точно ме накара в една определена година от живота ми да почувствам, че не просто приказка, а приказка, адресирана към децата, е точно това, което трябва да напиша – или да избликна от себе си. Мисля, че отчасти причината е в това, че тази форма позволява, или заставя, да изключиш неща, които исках да изключа. Заставя те да вложиш цялата сила на книгата в това, което се върши и говори. Възпира онова в мен, което един мил, но проницателен критик нарече „демона на описанията". Също така тази форма налага някои твърде плодотворни рестрикции относно дължината.

Ако съм позволил на фантастичния тип детска история да се разпростре в тази дискусия, то е, защото това е типът, който познавам и който обичам най-много, а не защото осъждам който и да било друг. Покровителите на другите видове обаче много често искат да го осъдят. Горе-долу веднъж на всеки сто години някой всезнайко се събужда и опитва да осъди приказката на изгнание. Може би е по-добре да кажа няколко думи в нейна защита като четиво за деца.

Обвинявана е, че дава на децата погрешна представа за света, в който живеят. Но аз мисля, че никоя литература, която децата биха могли да прочетат, не им дава по-малко погрешна представа за света. Мисля, че онова, което бива прокламирано като реалистични истории за деца, е много по-вероятно да ги разочарова. Никога не съм очаквал реалният свят да бъде като приказките. Смятам обаче, че очаквах училището да бъде като училищните истории. Не фантастичните истории ме разочароваха: училищните го направиха. Всички истории, в които децата преживяват приключения и успехи, които са възможни, в смисъл че не нарушават законите на природата, но са невероятни почти до безкрайност, представляват много по-голям риск за събуждане на фалшиви очаквания у децата, отколкото приказките.

Почти същият отговор върши работа при популярното обвинение в ескейпизъм, макар тук въпросът да не е толкова лесен. Дали приказките учат децата на оттегляне в свят на изпълняване на желанията – „фантазия" в технически психологическия смисъл на думата – вместо да се изправят пред проблемите на реалния свят? Ето тук проблемът става коварен. Нека отново да съпоставим приказката с училищната история или с която и да било друга история, етикетирана „Момчешка книга" или „Момичешка книга", като нещо отделно от една „Детска книга". Няма съмнение, че и двете събуждат и въображаемо изпълня-

ват желания. Копнеем да преминем през огледалото, да достигнем приказната страна. Копнеем също така да бъдем невероятно популярният и успешен ученик или ученичка, или щастливото момче или момиче, което разкрива шпионския заговор или обяздва коня, с който никой от каубоите не може да се справи. Двата копнежа обаче са много различни. Вторият, особено когато е ориентиран към нещо толкова близко като училищния живот, е ненаситен и смъртно сериозен. Насищането му на нивото на въображението е във всеки смисъл компенсаторно – в него ние бягаме от разочарованията и униженията на истинския свят и се връщаме обратно винаги незадоволени, понеже всичко е ласка за егото. Удоволствието се състои в това да си се представим като обект на възхищение. Другият копнеж, този към приказната страна, е много по-различен. В някакъв смисъл едно дете не копнее за приказна страна по начина, по който едно момче копнее да бъде героят на отбора. Смята ли действително някой, че то реално и буквално жадува за всички опасности и неудобства в една приказка? Че наистина иска дракони в съвременна Англия? Не така стоят нещата. Много по-близо до истината ще бъде да кажем, че приказната земя събужда копнеж по нещо, което детето не познава. Той го движи и не му дава мира (за обогатяване през целия живот) с неясното чувство за нещо извън обсега му и далеч от всякакво притъпяване или избледняване на действителния свят, му придава ново измерение в дълбочина. Детето не презира истинските гори, понеже е чело за омагьосани такива: четенето прави всички истински гори мъничко вълшебни. Това е особен вид копнеж. Момчето, четящо училищната история от типа, който си представям, жадува успех и е нещастно (когато книгата свърши), защото не може да го постигне; момчето, четящо приказката, жадува и е щастливо заради самото жадуване, понеже умът му не е бил концентриран върху самото него, както често се случва с по-реалистичните истории.

Нямам предвид, че училищните истории за момчета и момичета не бива да бъдат писани. Казвам само, че те са много по-предразположени към превръщане във „фантазии" в клиничния смисъл, отколкото фантастичните истории. Това разграничение се отнася и за четивата за възрастни. Опасната фантазия е винаги реалистична на повърхността. Истинската жертва на самозалъгващото мечтание не се подхранва с *Одисей, Бурята* или *Червеят Уроборос*: той (или тя) предпочита истории за милионери, неустоими красавици, шикозни хотели, плажове с палми и будоарни сцени – неща, които наистина биха могли да се случат, които би трябвало да се случат, които щяха да се случат, ако читателят бе имал справедлив шанс. Понеже, както казвам, има два вида копнеж. Единият е *аскеза*, духовно упражнение, а другият е болест.

Далеч по-сериозно обвинение срещу приказката като детска литература идва от тези, които не желаят децата да бъдат плашени. Аз самият страдах твърде много от нощни страхове през детството си, за да подценявам това възражение. Не бих желал да подклаждам огъня на този личен ад за което и да било дете. От друга страна, никой от моите страхове не идваше от приказки. Специалитетът ми бяха гигантските насекоми, с призраците на второ място. Предполагам, че призраците произхождаха директно или индиректно от истории, макар и със сигурност не от приказни истории, но не мисля, че същото се отнасяше за на-

секомите. Не се сещам за нищо, което родителите ми биха могли да направят или да не направят, за да ме спасят от щипците, челюстите и очите на тези многокраки мерзости. И в това, както посочват много хора, е трудността. Ние не знаем какво ще изплаши или няма да изплаши едно дете по този специфичен начин. Казвам „по този специфичен начин", защото тук трябва да направим разграничение. Онези, които казват, че едно дете не бива да бъде плашено, могат да имат предвид две неща. Могат да имат предвид (1), че не бива да правим нищо, което е вероятно да причини на детето тези преследващи, сковаващи, патологични страхове, срещу които обикновеният кураж е безпомощен: всъщност фобии. Умът му трябва, ако е възможно, да бъде пазен от неща, за които не може да понесе да мисли. Или могат да имат предвид (2), че трябва да се опитваме да държим далеч от него познанието, че е родено в свят на смърт, насилие, рани, приключения, героизъм и страхливост, добро и зло. Ако става въпрос за първото, съгласен съм с тях – но е и ако става въпрос за второто. Вторият вариант би означавал всъщност да дадем на децата погрешна представа и да ги захранваме с ескейпизъм в лошия смисъл. Има нещо нелепо в идеята по такъв начин да бъде образовано поколение, родено в епохата на ОГПУ и атомната бомба. След като е тъй вероятно да срещнат жестоки врагове, нека поне да са чували за смели рицари и геройска смелост. В противен случай съдбата им става не по-светла, а по-тъмна. Също така повечето от нас не смятат, че насилието и кръвопролитието в една история произвеждат някакъв ужас, преследващ детските умове. Доколкото това е възможно, аз заставам рамо до рамо с човешката раса срещу модерния реформатор. Нека има зли царе и обезглавявания, битки и подземия, великани и дракони, и нека злодеите бъдат благонадеждно убивани в края на книгата. Нищо няма да ме убеди, че това предизвиква в обикновеното дете какъвто и да било вид или каквато и да било степен на страх отвъд онзи, който то иска и има нужда да изпитва. Защото, разбира се, то иска да бъде малко уплашено.

Другите страхове – фобиите, са друга работа. Не вярвам, че могат да бъдат контролирани посредством литературата. Изглежда ги донасяме със себе си в света вече готови. Без съмнение конкретното изображение, върху което е фокусиран детският ужас, може понякога да бъде проследено до някоя книга. Но това ли е източникът на страха, или просто поводът? Ако на детето му беше спестено това изображение, нямаше ли някое друго, съвсем непредвидимо, да има същият ефект? Честъртън ни е разказал за момче, което се е бояло от Albert Memorial повече от каквото и да било на света. Познавам човек, чийто дълбок детски ужас бе индийското издание на *Енциклопедия Британика* – предизвиквам ви да отгатнете причината. И мисля, че е възможно, ограничавайки детето си до безупречни истории за детския живот, в които нищо ни най-малко обезпокоително никога не се случва, все пак да не успеете да прогоните ужасите, а да прогоните всичко онова, което би могло да ги облагороди или да ги направи поносими. В приказките, заедно със страшните персонажи, откриваме вековни, сияйни утешители и защитници; а страшните фигури не са просто страшни, а грандиозни. Щеше да е хубаво, ако никое малко момче в своето легло, което чува или си мисли, че чува, звуци, не изпитваше страх. Но ако ще се страхува, смятам, че е по-добре да мисли за великани и дракони, отколкото просто за крадци. И мисля, че св. Георги или който и да било бляскав рицар в броня е по-утешите-

лен от идеята за полицията.

Ще отида дори по-далеч. Ако бих бил способен да избягам от всички мои собствени нощни страхове на цената на това никога да не позная „приказното", щях ли сега да бъда победителят от сделката? Не изричам това с лека ръка. Страховете бяха нещо лошо. Мисля обаче, че цената щеше да е твърде висока.

Но аз се отклоних от темата. Това бе неизбежно, тъй като от трите метода познавам от опит само третия. Надявам се, че заглавието ми не е подвело някого да си мисли, че съм дотолкова самоуверен, че да давам съвети как се пише история за деца. Има две достатъчно добри причини да не го сторя. Едната е, че много хора са писали много по-добри истории от мен и аз бих предпочел да уча за изкуството, отколкото да се захвана да го преподавам. Другата е, че в известен смисъл никога не съм „създавал" история. При мен процесът наподобява много повече наблюдаването на птици, отколкото говорене или строене. Аз виждам картини. Някои от тези картини имат общ вкус, почти общ мирис, което ги групира заедно. Ако стоиш притихнал и наблюдаваш, те ще започнат сами да се събират. А ако си много голям късметлия (никога не съм бил чак такъв късметлия), цяло множество от тях може да се събере по толкова последователен начин, че да оформи завършена история, без ти да правиш нищо. По-често обаче (поне според моя опит) съществуват дупки. В такъв случай накрая се налага съзнателно да изобретяваш, да измисляш причини защо тези герои трябва да се намират на тези различни места, вършейки различни неща. Нямам представа дали това е обичайният начин на писане на истории, още по-малко дали е най-добрият. Само него познавам – картините винаги идват първи.

Преди да приключа, бих искал да се върна към това, което казах в началото. Отхвърлям всеки подход, който започва с въпроса „Какво обичат модерните деца?". Бих могъл да бъда попитан „По същия начин ли отхвърляш подхода, който започва с въпроса „От какво модерните деца имат нужда?" – с други думи, моралния или дидактичен подход?". Мисля, че отговорът е – да. Не защото не обичам историите да имат поука; определено не защото смятам, че децата не харесват поуките. По-скоро усещам със сигурност, че въпросът „От какво имат нужда съвременните деца?" няма до доведе до добър морал. Ако зададем този въпрос, заемаме позиция на твърде голямо превъзходство. По-добре е да питаме „От какъв морал имам нужда аз?" – защото можем да сме сигурни, че това, което не занимава нас самите в дълбочина, няма да заинтересува читателите, каквато и да е възрастта им. Най-добре е обаче изобщо да не задаваме въпроса. Оставете картините да ви кажат своята собствена поука – защото присъщата им поука ще израсте от духовните корени, които сте успели да отгледате в течение на целия си живот. Ако обаче не ви разкрият никаква поука, не слагайте такава. Подобна поука е вероятно да бъде баналност или дори лъжа, обрана от повърхността на съзнанието ви. Неуместно е това да се предлага на децата, тъй като ни е казано от висш авторитет, че в морално отношение те вероятно са поне толкова мъдри, колкото и ние. Всеки, който *може* да напише история за деца без поука, е по-добре да го стори по този начин, ако изобщо ще пише истории за деца. Единствената поука, която представлява някаква ценност, е

тази, която неизменно възниква от цялостната мисъл на автора.

Наистина, всичко в историята трябва да възниква от цялостната мисъл на автора. Трябва да пишем за деца посредством тези елементи от собственото ни въображение, които споделяме с децата и бидейки различни от детските си читатели не по причина на по-малък или по-малко сериозен интерес към нещата, с които се занимаваме, но поради това, че разполагаме с други интереси, които децата не споделят. Материалът на историята ни трябва да е част от обичайната мебелировка на ума ни. Предполагам, че нещата са стояли така с всички велики детски писатели; не всички обаче го разбират. Неотдавна един критик каза във възхвала на една много сериозна приказка, че езикът на автора „нито веднъж не е докоснал бузата му"[3]. Но защо изобщо да трябва това да се случва – освен ако не е похапвал торта със семена? В това изкуство нищо не ми се струва по-фатално от идеята, че каквото и да споделяме с децата, то е в тесния смисъл „детинско", и че което е детинско, е някак комично. Трябва да се отнасяме с децата като с равни в онази зона от нашата природа, където сме техни равни. Превъзходството ни се състои отчасти в управлението на други зони и отчасти (което е и по-свързано с темата) в това, че сме по-добри в разказването на истории от тях. Детето като читател не бива да бъде нито покровителствано, нито идолизирано: говорим му като човек на човек. Ала най-пагубното отношение от всички би било професионалното отношение, което гледа на масата деца като на вид суров материал, с който трябва да се справим. Ние, разбира се, трябва да се стремим да не им вредим; покрити с Всемогъщество, можем понякога да се осмеляваме да се надяваме, че бихме могли да им сторим добро – но само такова добро, което включва да се отнасяме към тях с уважение. Не бива да се възприемаме като Провидението или Съдбата. Няма да кажа, че една добра история за деца не би могла да бъде написана от някого в Министерството на образованието, тъй като всичко е възможно. Не бих заложил много на това обаче.

Веднъж в един хотелски ресторант казах твърде високо: „Мразя сливи". „Аз също", долетя неочакван шестгодишен глас от друга маса. Симпатията беше мигновена. На никого от нас това не се стори смешно. И двамата знаехме, че сливите са твърде противни, за да бъдат смешни. Това е истинската среща между дете и възрастен като независими личности. Не споменавам нищо за далеч по-високостоящите и по-трудни връзки между дете и родител или дете и учител. Авторът, обикновеният автор, е извън това. Той дори не е чичо. Той е свободен човек и равен, като пощальона, месаря и кучето на съседите.

Превод от английски: Ралица Райкова

[3] *Tongue in cheek* – идиом. Да се разбира като „нито веднъж не е изразил насмешка".

Ралица Райкова е родена в София през 1999 г. Завършва 9-а френска езикова гимназия „Алфонс дьо 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 ДЕТСКОСТТА, ВЕЧНОСТТА И ПОЕЗИЯТА

… ако се не обърнете и не станете като деца...[1]

А какво, собствено, означава да бъдем като деца?

Първите размишления, които естествено изникват в ума, са свързани с простотата и незлобливостта, а може би също и с децата като *нищи духом* и *чисти по сърце*. Те обаче не отговарят изчерпателно на въпроса ни, понеже са състояния, естествено асоциирани с децата поради техните безпомощност и неопитност. Макар и несъмнено повече или по-малко верни, тези отговори изглеждат абстрактни.

Цитираните по-горе думи рискуват следователно да останат далечни, привидно разбираеми, но само привидно, ако не бъдат пречупени през нашия собствен опит. Детството на човека обикновено е хаотичен период, толкова гъсто наситен с преживявания и усещания, че рядко се поддава на стройно описание, а още по-малко на класификация. И все пак нека се опитаме да се спуснем по сребърните му нишки, за да видим какво представлява онази детскост, към която сме призовани.

На пръв поглед изглежда, че ни е поставен ултиматум – ние на всяка цена и задължително трябва да станем като деца. Така ли е наистина? Не е ли по-скоро

[1] Мат. 18:3.

вярно, че без подобно обръщане за нас вървенето напред е просто невъзможно? Но ако е така, защо е необходимо да се обърнем точно към детството – този период от живота, който е най-неосъзнат, най-кратък и най-крехък?

А тъкмо във вечността прекарах детството си[2]: детството като вечност

Нека първо разсеем едно тълкуване, което би могло да изникне при повдигането на темата за децата и детството, а именно – че призивът към детскост е всъщност един *отказ от развитие, от знание*[3]. Александър Шмеман развенчава тази погрешна интерпретация, като изтъква, че в Новия завет много пъти се говори за възрастване, за растеж и развитие, тъй че детскостта по никакъв начин не бива да се асоциира с незнанието или невежеството. Продължавайки неговата мисъл, можем да посочим, че асоциирането на детето с невежеството е всъщност елементарно твърдение – децата не могат да бъдат невежи в онзи смисъл на думата, който ѝ придаваме, когато я отнасяме към възрастните хора. Невежеството означава необразованост, изостаналост, а децата са личности в процес на развитие и цялото образование е тепърва пред тях. Нещо повече – докато все още не са се изгубили в джунглите на (съвременните) образователни системи, децата демонстрират по-скоро любопитство към новото. Детската природа е точно обратното на невежеството – тя е стремеж към знание.

Но да се върнем към проблема за детскостта и вечността. Какво всъщност е вечността? Ако кажем, че детството е обозримо, реално преживяно, че лесно можем да си го представим, до известна степен бихме имали право. Какво общо има тогава вечността с него? Та тя е съвсем невъзможна за представяне. Какви допирни точки би могло да има между един ограничен във времето, съвсем кратък период и пълната противоположност на всякакво време, състояние извън времето, без начало и без край?

Опитаме ли се да си представим вечността (случва се, когато човек изпадне в някое от онези безметежни настроения), обикновено ни се завива свят, изпитваме чувството, че сякаш се взираме в тунел, чийто край не виждаме. Сякаш отиваме нанякъде, но не знаем накъде. В този смисъл вечността е невъзможна за представяне. Сама по себе си тя е до такава степен извън нашите опит и възприятия, над тях, че засега можем само да правим опити да я вместим по някакъв начин в съзнанието си.

Да предположим обаче, че вечността има земен еквивалент. Да предположим, че, както растенията на сушата имат своите отражения в морския свят – морски треви, водорасли, образуващи цели подводни гори, едновременно подобни на сухоземните и различни от тях, така и вечността има своето отражение на земята, което да ни помогне да вникнем в сърцевината ѝ. Тогава за нас би било

[2] Георгиу, К. В. (1965). *От 25-ия час до вечния час*. Фондация Комунитас (2015).

[3] Шмеман, А. *Вечната детскост на Бога*. В: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100522/catid,281/id,69116/view,article/.

далеч по-лесно да не се загубим в безкрайния тунел; тогава той би бил далеч по-малко страшен, защото вече ще сме минали през подобно на него място. Нещо повече – ще сме се привързали към това място, ще го познаваме добре и то винаги ще ни тегли към себе си.

Детството е това отражение – отражението на вечността, леко размито, но достатъчно ясно, за да усетим същината. То е досущ Огледален свят: *Алиса ... се зарадва много, защото видя, че там* (Огледалният свят) *гори истински огън с ярки пламъци също като огъня в тяхната стая*[4]. Вечността е също като огъня в „нашата стая", може би малко по-голям, малко по-топъл, малко по-друг, но истински пукащ огън, от който хвърчат искри като фойерверки и прогарят дупчици на килима.

Ако тръгнем по нишката, свързваща детството и вечността, бихме могли да намерим много паралели и прилики, а също и много разлики, били те съществени или незначителни. Засега ще се спрем основно върху една от по-интересните и рядко споменавани характеристики на детството като отражение на вечността – самотността, и то самотността като отрицание на самотата.

Детето умее да бъде само. На пръв поглед да умееш да бъдеш сам изобщо не е умение. На втори поглед се вижда нещо различно – повечето хора не понасят да са сами със себе си дори за малко, следователно такова умение все пак има и мнозина не го притежават. Самотността налага да се вгледаме в себе си, да се вглъбим, да усещаме, а ежедневието ни поглъща до такава степен, че тези иначе нормални неща постепенно са ни станали чужди и дори плашещи. С течение на времето губим влечението към самотността, започваме да се боим от нея, да я избягваме и едва след време евентуално успяваме да си го възвърнем. Детството е във вечността, отразява се в нея, защото и двете поднасят в дар на човека самия него, без странични шумове, без разсейвания, поднасят му дара да се гледа в очите. Не е лесно да издържиш на който и да било директен поглед, а още по-трудно е да издържиш на своя собствен, без да се пречупиш. Прекият поглед на собствената ни компания ни пречупва твърде бързо.

Детето има своите трудности, но самотата не е от тях. То може да е отегчено, може да е само, но не може да е самотно в този всепоглъщащ смисъл, в който са самотни възрастните. Малкият човек умее да остава напълно, съвършено сам и точно затова не е никога самотен. Да бъдеш напълно и съвършено сам значи, съзнателно или не, да долавяш, че никога не си сам. Често детето дори желае да е само – както в Андерсеновата приказка „Цветята на малката Ида", неговият свят се разгръща напълно единствено когато е необезпокоявано. Как да съществува самота, когато му се предлага толкова много за откриване? Как да съществува самота, когато съвсем само може да изгради цяла вселена със същото усилие, с което хваща лъжицата? Светът на детето по необходимост се вмества в заобикалящия го свят, но е по-голям от него. Той не е подвластен на самота: *... и тя запълваше дните си със странните и чудни игри на самотно дете. Не усещаше самота.*[5]

[4] Карол, Л. (1871). *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*.

[5] Линдгрен, А. (1964). *Островът на чайките*. Пан.

Именно защото владее изкуството на самотността, детето може да бъде едновременно само и заедно с другите хора, да съчетае техните личности със своята собствена. То обаче, особено по-малкото дете, няма нужда от тяхното непрекъснато присъствие така, както порасналите имаме нужда от околните, жизнена нужда, за да се чувстваме пълноценни. Детето просто се радва, когато те са там, край него, когато може да споделя с тях и да ги вижда. И в тази характерна детска черта се чувства много ясно вечността като хармония между себе си и другите, вечността като абсолютна свобода от всяка зависимост.

В детството времето тече по различен начин, или по-точно – за детето времето тече по различен начин. Ако се обърнем към собственото си детство, там със сигурност проблясват периоди на безвремие или дори на вечност. Без тези периоди ние не бихме могли дори да стъпим на пътя към обръщането, нито бихме могли да търсим вечността, защото не е възможно да търсим нещо, което не познаваме. Всеки човек познава вечността, защото всеки е бил дете; и ако е имало време, когато присъствието ѝ е било ясно доловимо, то е, за да може порасналият да знае накъде да върви.

За децата улавянето на вечността е игра. Именно затова детето е поет. Без да е уловило каквото и да било, то я носи в себе си. Един ден ще я загуби – просто ще се събуди и тя вече няма да е непосредствено до него без някаква друга причина освен тази, че е дошло време да започне да я търси само, да извърви пътя си: пътя на поета. Пътят на поета е път към вечността и дупките по него са сякаш повече от здравите места, защото, погълнат от вървенето и търсенето, в очакване загубеното да се върне при него, поетът оставя вратата отворена и остава напълно открит за света и уязвим. Търсенето не е лесно, но без него той не би бил поет. Детството поставя началото на това безкрайно търсене и на безкрайното задаване на въпроси, което е тъй забавно за малкия поет и тъй мъчително за вече големия такъв поради простата причина, че докато преди той е гонил времето, вече времето гони него.

***Величието на човека на земята започва със светците, поетите и философите*: детството като поезия и поетът като дете**

Детето е поет. Звучи непоколебимо и дръзко, и точно толкова просто, колкото е и вярно – детето е поет. Децата са обречени на чудеса, защото всичко около тях е ново. Тяхната дефиниция за чудо се различава от тази на възрастните хора. За възрастния човек чудото е нещо невиждано, необяснимо, отклоняване от естеството на нещата. И тъй като е привикнал с естеството на нещата и е намерил обяснения за (почти) всичко около себе си, той рядко бива свидетел на чудеса – не понеже такива няма, а понеже вече не ги търси. За децата, от друга страна, не съществуват „естествени" неща – всичко е не-естествено, не-обичайно, ново и поради тази причина: чудно. Листата на дърветата през есента са също такова чудо, каквото би било разтварянето на морето, и надали

отварянето на очите на някой слепец би накарало детето да се зачуди повече от факта, че хората *просто* имат две очи.

Детето е поет, защото удивлението му е така присъщо, както дишането. Поетът пък е човек, запазил умението да се удивлява на света. Събитията от детството се запечатват много по-дълбоко от повечето събития през останалите периоди от живота точно защото се преживяват като чудеса. Детето връща на понятието *чудо* онова негово изначално значение – на радост от битието, от това, че нещо *е*, че съществува точно такова и не по-различно. Въпросите, безкрайните детски въпроси, са израз на това удивление пред чудесата на живота, малки и големи. Всъщност дори не можем да говорим за малки и големи чудеса – да оразмерим чудото би означавало да го сравним с нещо друго, а всяко чудо е несравнимо, както е несравним всеки човек и всеки ден.

Поетът изважда на повърхността тази неповторимост. Борхес говори за откривателство, за търсене: *големият поет е по-скоро откривател, отколкото изобретател*.[6] Поетът не измисля, той открива, той разкрива пластовете на света; поетът е откривател, както е откривател и детето. Ян Твардовски[7] пък пише за *гарвана с брада от по-дълги пера* и един свят, който *все още не е създаден сериозно* („Който"), за детските рисунки на Богородица *с несъзнателна чудесна грозота*, създавани от *ръчичка пълна с най-първото удивление* („Бягам"), за онзи *поглед в очите когато домът ухае на ябълка* („Кой е виновен") – защото поезията е връщане към удивлението пред всичко около и вътре в човека. Поетът е поет заради *вярата истинска защото просто не е за вярване* („За вярата") – и това *просто не е за вярване* е ключът към всяка написана дума, която е изровил от небитието, почистил и поставил на листа.

Има поети, понеже има чудеса.

Поетът следователно носи детската почуда и затова е поет. Поет е, защото изпитва удоволствие да търси и да открива, но и защото не може да не търси и да не открива. Той разкрива величието на човека още тук, на земята, защото вече е станал като дете, или защото никога не е преставал да бъде като дете.

И все пак, поетът не е дете – онова, което лесно се удава на малкия човек, е усилие и подвиг за големия. Да се удивляваш означава да гледаш в дълбочина, а това неминуемо носи тъга и печал, когато се съчетае с неизбежното познание на годините. Поетът е една отворена рана – съхранил детската чувствителност, той не е неподвластен на болката, на превратностите. Чувствителността прави поезията възможна, а също и обръщането – да станем като децата. Тя е обаче и онова, което дава на поета битие на скитник – той винаги остава чужд на света.

Парадоксално, детето е чуждо на света – то не принадлежи на нормите и по-

[6] Борхес, Х. Л. (1949). *Търсенията на Авероес. „Вавилонската библиотека"*, Народна култура, 1989.

[7] Твардовски, Я. *Време без сбогуване*. Либра Скорп, 2007.

рядките му, които усвоява бавно, в продължение на години, с повече или по-малко трудности и разочарования. Детето е като скитник, *Божия кукувица*[8]: светът за него е едновременно дом, пространство за опознаване и нещо не напълно свое. Памела Травърз[9] описва в един от романите си как съвсем малките деца, преди да проговорят, могат да разговарят с вятъра и птиците, а после, щом пораснат, неминуемо забравят. Поетът също е скитник в търсене на пристан и поезията е копнеж по нещо, което, изглежда, липсва тук и сега. Тук и сега винаги има липси, щастието е помрачено от неизбежния си край, любовта и приятелството – от смъртта, светът – от времето, което го върти и променя. Поетът вижда света като най-красивия дом, който е имал, и в същото време – като дом, който никога няма да му принадлежи напълно, който винаги остава повече или по-малко чужд.

Разбира се, тук не става дума за идеализиране на поета, който е човешко същество в същата степен, в която всички хора. Идеализирането на детето също няма място – и то е човек и както всеки човек, прави своите грешки и изживява своите болки. Неговият свят (нашият някогашен свят) не е отделен от света, който познаваме сега, като възрастни. Едно дете обаче е способно да побере повече радост, но и повече болка от всеки възрастен човек – освен може би от поета. Шмеман го нарича **цялостност** – *тази тайнствена способност, която позволява на децата, и само на децата, неделимо, с цялото си същество да се отдават както на радостта, така и на мъката*. Поезията е присъща на детството като период на особена чувствителност, и то чувствителност към чудото. Поетът пък е онзи човек, който запазва и чувствителността си, и умението да се удивлява – и с това стъпва на пътя към обръщането.

Да се обърнем и да станем като децата следователно се доближава по смисъл до думите на Луис, че *някой ден ще бъдеш достатъчно голяма да започнеш да четеш приказки отново.*[10] Този писател храни особено топли чувства към детството, а също и към детската литература. Срещат се размишления, според които е вредно да се дават на децата истории за вълшебства и чудеса, понеже така представата им за реалността се изкривява. Луис не се съгласява с това твърде наивно твърдение – детето няма да обърка истинската гора с омагьосана гора, понеже е чело такива приказки, нито ще я презре; но заради тези приказки всяка истинска гора от сега нататък ще бъде мъничко вълшебна, такава, каквато е.[11]

Поетът, съумял да долови вечното, *непременно ще остави / една сълза в очите или драскотина в паметта ви.*[12] Паметта е по-избирателна, отколкото си я представяме, и рано или късно отхвърля всичко онова, което е тленно и не принадлежи на вечността, защото то не оставя дори драскотини, а само докосва повърхността ѝ. Старите хора все повече се връщат към годините на своите

[8] Линдгрен, А. (1956). *Расмус и скитникът*. Пан, 2011.
[9] Травърз, П. (1934). *Мери Попинз*. Пан, 2006.
[10] Луис, К. С. (1950). *Хрониките на Нарния: Лъвът, вещицата и дрешникът*. Труд, 2005.
[11] Луис, К. С. (1952). Three ways of writing for children. *Of other worlds : Essays and stories*, 1966.
[12] Христов, Б. (1977). Самотният човек. *„Крилете на вестителя"*, Петриков, 1991.

детство и младост; казваме, че със старостта се *вдетиняват,* и може би изразът е точен, тъй като кръгът се затваря.

Ако поетът успее да запази това чувство, с което като дете е гледал гората, ако един ден успее да я погледне със същите очи, поезията на детството и тази на вечността, вече намереното и тепърва предстоящото, ще станат едно.

Детството е началото, а вечността е посоката, целта, пътят. В същото време никъде не става дума за оставане в детството и отказ от порастване – обръщането е възможно единствено в случай, че е налице излизане от този период, съзряване. Само порасналият човек е способен да види кое от детето си заслужава да остане и кое трябва да отпадне; само истинската зрелост запазва детскостта.

Вие сте странен свещеник[13]: няколко размишления за *детскостта* при възрастния човек

Като отправна точка на тази трета и последна част ще използваме образа на един свещеник: селският свещеник от романа на Жорж Бернанос. Написан под формата на дневник, той разказва за делниците на млад, още неопитен католически свещеник, изпратен да служи във френската провинция. Енорията му е съставена от най-разнообразни типажи и членове на всички социални прослойки: аристократи, буржоазни търговци, земеделци, работници и занаятчии, млади и стари, мъже, жени и деца – една повече от пъстра палитра от характери и нрави, сред която той трябва да се наложи като наставник и авторитет.

В това отношение свещеникът търпи провал – поне на пръв поглед. От една страна, той е беден: облеклото му не е представително и бляскаво, храната му е повече от оскъдна (хляб, ябълки и евтино вино), домът му е гол; всичко това съвсем не спомага за установяването му като пастир, чиято дума да бъде пазена с уважение и почит. Той е едва ли не пълна противоположност на своя събрат, почитаемия господин свещеник от Торси (*… колко бих искал да имам неговото здраве, смелост и душевно равновесие!*), както и на огромна част от събратята си от онова време, особено в големите градове. От друга страна, той е не само беден, но и болен, болнав, страда от силни стомашни болки, и това проличава и във външния му вид; измъчен и слаб, той изглежда по-близо до слабостта, отколкото до силата. Най-накрая, селският свещеник, в отношенията си със своите енориаши, е крайно причудлив – без сам да си дава сметка, той прониква много по-дълбоко в душите им, отколкото те са свикнали да допускат някого, дори и самите себе си. Без да го иска, за тях той е *скандален*, ала не усеща нито авторитета си, нито властта. Селският свещеник дори не е назован с името си.

Интересна е съпоставката между собствените му думи в дневника по отношение на личността и служението му и тези на околните, които той понякога

[13] Бернанос, Ж. (1937). *Дневникът на един селски свещеник*. София – С. А, 2009.

преразказва. Селският свещеник е безмилостен, понякога дори жесток към себе си; описва се такъв, какъвто се възприема, с известен патос, който очевидно е част от характера или характеристика на младостта му, с може би *прекалена чувствителност*, но без всякакви фалш и преструвки; и видяното го тормози не толкова заради друго (той сякаш се е примирил със слабостите си), колкото заради това, че не се вижда като пастир на своите хора.

Достатъчно е да се прочетат тези жалки страници, където малодушието, срамното ми малодушие личи във всеки ред! Та нима това са думи на един енорийски ръководител, на духовен водач, на пастир? Би трябвало да бъда глава на тази енория, а се проявявам като такъв, какъвто съм: нещастен просяк, който обикаля от врата на врата с протегната ръка, без дори да дръзне да почука.

В същото време онези, които среща по време на ежедневните си обиколки из селата, го възприемат като особен, непредсказуем, може би дори плашещ – но никой не остава безразличен към него. Може да е странен свещеник, но за всеки той е свещеник и нищо по-различно от това. В този дух са и думите на друг, по-възрастен негов събрат, на който той реагира със смущение и дори страх:

Твърде често съм се подчинявал в живота си, така че имам известна представа за действителния авторитет, където и да го срещна. Използвайте вашия съвсем предпазливо. Вероятно е голям за някои души. … Силата ви се крие тъкмо в това, че не знаете или не смеете да си дадете сметка до каква степен се различавате от останалите.

По какво именно се различава той от останалите? Един възможен отговор е – по своята *детскост*. Неспособен да се преструва, да угажда или да бъде, ако използваме този по-съвременен термин, конформист, неспособен да следва други нишки освен тези на своето свещенство, пред което и той, както Ян Твардовски, пада и коленичи, селският свещеник е съхранил една детска обърканост, детски стремеж да разбере, тиха радост и още по-тиха болка. Парадоксално, в тази детскост, в тази уязвимост е неговият авторитет.

Селският свещеник задава въпросите си като дете, без те да са детски въпроси. Дневникът му е пълен с разсъждения без отговор, с изречения като „Само Бог знае колко страдам. Ала знае ли го? (*N.B. Последната фраза, написана в полето, е била задраскана*)”. Своите страдания, причинени от болестта, не споделя с никого. Когато се усилват, той съвсем чистосърдечно и неподправено започва да се пита всъщност знае ли изобщо Бог за истинския им размер; а после също така чистосърдечно задрасква въпроса, вероятно смутен от дързостта си.

Отношението му към хората, били те енориаши или не, е същото – ако има нещо дори по-ясно изразено у него от слабостта на тялото поради болестта, то това е неизменната смутеност, тъй като застава пред всеки точно такъв, какъвто е, достъпен, съвсем не страшен, авторитетен в нищетата си. В присъствието му тези хора, дори да го срещат за първи път, разговарят и споделят неща, които никога дотогава не са споделяли с никого, и изглежда намират това за съвсем ес-

тествено. Техните слабости, тяхната омраза, съмненията им виждат бял свят не пред властен наставник, а пред един *странен свещеник*, който им предлага приятелството си. Всички изглеждат странно привлечени от детскостта му.

Детскостта на селския свещеник прави съвсем естествен и неговия поглед – поглед на поет. Той обича света – така, както се обича дом, който скоро ще бъде напуснат. Обича го, както го обичат децата, които всеки ден го откриват, които бързо забравят недостатъците му и с нетърпение очакват новото, което ще им донесе. Обича го, без да мисли за ползите и изгодите, които му носи. По думите на самия Бернанос – обича го повече, отколкото някога би посмял да му каже.

Възможно ли е? Толкова ли съм го обичал? – си казвах аз. Утрините, вечерите, пътищата. Лъкатушещите, тайнствени пътища, осеяни с човешки стъпки. Нима съм обичал толкова пътищата, нашите пътища, пътищата на света?

Тази обич към пътищата е съвсем характерна за детството и младостта. Тъй като не е дете обаче, селският свещеник обича не просто пътищата, а *нашите пътища*, *пътищата на света*, които носят отпечатъка на човешки стъпки – той обича света, населен с хора. Утрото и вечерта, които не омръзват, всички онези тайни, с които са изпъстрени съдбите, всичко това са чудеса, които той не е спирал да забелязва, макар да не си е давал сметка. Възприема себе си като потънал в сън – когато се обръща към Евангелието, той се вижда не другаде, а *в Гетсиманската градина в онзи миг – да, странно е – точно в онзи миг, когато, положил ръка на рамото на Петър, Той задава своя въпрос – всъщност безполезен, почти наивен, но така учтив и ласкав: „Спиш ли?”*. И наистина, къде другаде да види себе си, ако не в най-дълбоката нощ от историята – заспал, както само човекът може да спи.

Селският свещеник обаче не спи – очите му са широко отворени и живи, *поразително живи.*[14] Добре известно е, че децата не обичат да спят.

***

Детскостта съвсем не е очевидна, нито лесна за постигане. Тя не е детинщина, нито вдетиняване, нито наивност или безпомощност пред живота – детскостта е стъпване на пътя към дома с всички произтичащи от това радости и трудности. За възрастния човек детскостта е повече подвиг, отколкото естествено състояние. Подвиг е да държи очите си нащрек за чудесата, подвиг е да пази жив копнежа по вечността. Подвиг е, най-накрая, да не губи надеждата, защото какъв пътник е онзи, който крачи без надежда по пътя си? За детскостта сякаш няма алгоритъм, рецепта. Да станем като деца е напомняне да не се загубим в един свят, който не можем да не обичаме и едновременно с това да не усещаме чужд, покана да възприемаме нещата – и себе си, не фрагментирани, а в тяхната цялостност. Или, казано по-просто – *Алиса трябва да стане мъничка, за да бъде Алиса в Страната на чудесата*[14].

[14] Честъртън, Г. К. (1908). *Ортодоксия*. Славика, 1994.

Александър Смочевски е магистър по история на философията (2012) и по теология (2014) от Софийския университет „Св. Климент Охридски". Докторант по канонично право в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет.

Александър Смочевски

КРИТИКАТА НА ИДЕЯТА ЗА ИСТОРИЧЕСКИ ПРОГРЕС В РАННОТО ТВОРЧЕСТВО НА ПРОТ. ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ[1]

Важно място във философско- и богословско-историческите възгледи на прот. Георги Флоровски заема критиката на прогресисткото разбиране за историята. С тази тема се занимават в различна степен почти всички негови текстове от т.нар. „евразийски период"[2], както и някои по-късни съчинения. Специално трябва да отбележим обширната студия *Смисълът на историята и смисълът на живота* (София, 1921), чийто основен предмет е критиката на прогресизма и обосноваването на негова алтернатива. Други текстове, които се занимават с проблема са: *За видовете историческо тълкуване* (София, 1925), „Хитростта на разума" (в евразийския сборник *Исход к Востоку*, София, 1921), „За неисторическите народи" (в същия сборник), „За праведния и греховния патриотизъм" (във втория евразийски сборник *На путях*, Берлин, 1922), *Човешка мъдрост и Премъдрост Божия* (София, 1922), *Вечното и преходното в учението на руските славянофили* (София, 1921), *Вселенското предание и славянската идея* (София,

[1] Настоящият текст е редактиран вариант на гл. 2 от непубликувана дипломна работа на тема: „Философско-исторически възгледи на Георги Флоровски", защитена с отличие през 2011 г. във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски" под научното ръководство на проф. д.ф.н. Калин Янакиев. Авторът изказва своята сърдечна благодарност към Негово Всепреподобие йеромонах Атанасий Зографски, който преди 10 години спонтанно и непосредствено ни подари идеята за написването на този текст.
Тук е мястото също така да споменем с признателност за неуморните усилия на доц. д-р Павел Павлов, преподавател в Богословския факултет на СУ„Кл. Охридски", за превеждането, издаването, изучаването и популяризирането в България на живота и делото на о. Георги Флоровски. Срв. неговата монография: Павлов, П., *Богословието като биография. Протойерей Георги Флоровски (1893–1979) Био-библиография.* София: УИ „Св. Кл. Охридски", 2013, 314 с.
Накрая на тази бележка не можем да не отбележим факта, че името на прот. Георги Флоровски отдавна е намерило своето заслужено място сред великите богослови на Църквата, а защо не след обстойно проучване от компетентните съборни канонични органи – и място в месецослова на Православната църква.

[2] Относно евразийството в ранното творчество на Г. Флоровски вж. нашата статия: Смочевски, Александър, „От Изток на Изток до Евразийската съблазън", сп. *Понеделник*, год. XV, бр. 9-10, София, 2012, с. 101-120.

1925), *Метафизическите предпоставки на утопизма* (писана от 1923 до 1926), „Търсенията на младия Херцен" (докторска дисертация, защитена в Париж през 1929) и обобщаващата и най-прецизна в научно отношение статия „Еволюция и епигенеза" (публикувана на немски език през 1930 г.).

Към проблема за прогреса Георги Флоровски се насочва както с оглед на общите си методологически разбирания за историята, така и от един по-специален интерес. Добре известно е влиянието, което оказват върху формирането на неговите възгледи двама мислители. Единият е руският философ, инженер, енциклопедист, църковен деятел (по-късно свещеник) Павел Александрович Флоренски (1882–1937). Другият е Николай Никаноровиц Глубоковски (1863–1937) – богослов, филолог, църковен историк, екзегет, доайен на академичното богословие в България.[3] Свидетелство за духовните връзки между споменатите автори и Флоровски е продължилата около година и половина кореспонденция между тях. По това време Флоровски е завършил току-що гимназиалното си образование и му предстои да се запише за студент, а Флоренски (от 1908 г.) работи като редактор в печатния орган на Московската духовна академия *Богословский вестник*. Предмет на епистоларното наследство на Флоровски и Флоренски са най-вече личните преживявания и терзания на младия Юноша, въпросите на личния избор в живота. С Глубоковски пък го свързва уважението към един голям академичен учен, който може да бъде повече наставник, отколкото равнопоставен приятел. Както отбелязва един изследовател: „В крайна сметка тези двама учени мъже – Глубоковски и Флоренски – са били за Флоровски олицетворение на два пътя в християнското познание: научно-историческия, който се е асоциирал с Глубоковски – професор в по-„научната" и либерална Санктпетербургска академия, и богословско-метафизическия път, характерен за Московската академия, настроена по-„църковно" и мистично, олицетворение на който става Флоренски"[4].

В своето най-известно съчинение *Стълб и крепило на истината* о. Павел Флоренски обосновава своята идея за антитетичния характер на всяко догматическо положение. Давайки различни примери с догмата за Боговъплъщението, той стига до извода, че противоречивостта е постоянна спътница на нашето разумно отношение към догмата. Изобщо разумното отношение към догмата е възможно само като противоречиво. Антиномиите засягат не само света, душата и Бога (както е при Кант), но и нашето вероопределение, т.е. нашето мислене за собственото ни отношение към Бога, осмислянето в понятия на нашия религиозен опит, даден ни в Откровението.[5] Ако догматиката не би била вътрешно противоречива, то в нея нямаше защо да се вярва, щеше да бъде разумно общодостъпна.[6] Същото се отнася и за историята, която в границите на една всеобхватна теодициея, каквато ни предлага Флоренски в своята книга, е

[3] Сведения за живота и творчеството на Николай Глубоковски вж.: Димитров, Иван Ж. *Проф.* Н.Н. Глубоковски и новозаветното богословие в България. Сп. *Духовна култура*, г. LXXX, кн. 4, С., 2000, с. 3–8.

[4] Черняев, А.В. *Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли*. М., 2010, с. 18.

[5] Вж. Флоровски, Георги. *Откровение, философия и богословие*. Във: Флоровски, Георги. *Творение и Изкупление*. С., 2008, с. 28: „Догматът е свидетелство на мисълта за това, което е видяно и открито, за това, което е съзерцавано в опита на вярата – изразено в понятия и определения".

[6] Флоровски, Георги. Човешката мъдрост и Премъдростта Божия. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*. С., 2009, с. 149.

просто антиномически сбор от утвърждения и отричания с право на съществуване и една заветна цел: осъществяването на домостроителната и спасителна мисия на Църквата като общество на вярващите, което е в историята само като надисторично, което е тук само доколкото не е оттук, а отвъд.[7] Влиянието на Флоренски върху Флоровски продължава в някаква степен и след като последният напуска Русия. Например твърдението на Флоренски, че християнската философия е „философия на личността и творческия подвиг"[8], ще се превърне в основополагащ мотив за цялото творчество на Флоровски.

Влиянията върху Флоровски са многостранни. Върху неговия антипрогресизъм влияние оказва кн. Евгений Трубецкой със своята книга *Смисълът на живота* (1922)[9], в която личат неокантианските навявания от първото десетилетие на века. Особено силно (може би решаващо) е влиянието на Александър Херцен (както от неговите художествени произведения, така и от писмата и дневниковите му записки), на Фьодор Достоевски (както романите му, така и „Дневник на писателя"), Константин Леонтиев, американските прагматисти (Уилям Джеймс, Джон Дюи), на Ралф Уолдо Емерсън. Силен ефект в следвоенна Европа предизвиква издадената през 1918 г. книга на немския философ и културолог Освалд Шпенглер *Залезът на Запада*[10], която веднага е изкупена и няколкократно преиздадена на немски и на други европейски езици. Висока оценка за книгата дава Николай Бердяев. Културният апокалиптизъм на Освалд Шпенглер, резултат от неговия морфологически подход към историята, се превръща в културна мода сред редица западни интелектуалци и своего рода утешение за руските емигранти. Критичната му теза за „историческата псевдоморфоза", която извършва Петър Първи в Русия, импонира особено силно на някои от руските интелектуалци, сред които е и Флоровски. Основно обаче се оказва значението на православно-християнския мироглед на Флоровски, на филологическите му и литературни интереси към светоотеческото наследство и византинизма, които той проявява още от ранната си младост в Одеса. Не на последно място, значение има и конкретната историческа среда, в която живее и работи, революцията в Русия, крушението на различни лични и обществени идеали, разочарованието от неосъществения стремеж да стане преподавател поради настъпилата революция[11] и др.

Посочените влияния не омаловажават и не правят еклектичен възгледа на Флоровски за прогреса. В повечето случаи те присъстват в него имплицитно, антиципират го, но не непосредствено, а като синтетично усвоени аргументи в защита на една дълбоко премислена теза. „Антипрогресисткият" патос[12] на Флоровски остава актуален през целия му живот и завръщайки се към темата

[7] Срв. Флоренский, Павел. *Столп и утверждения истины*. Т. 1 (I), М., 1990, с. 48 сл.

[8] Пак там, с. 80.

[9] Трубецкой, Евгений. *Смысл жизни.* Берлин, 1922.

[10] Шпенглер, Освалд. *Залезът на Запада*. Т. I (1918), том II (1922). Бълг. изд.: С., „ЛИК", 1995.

[11] Флоровски работи твърде кратко като приват-доцент в Одеса, а една от причините, за да не остане по-дълго в България е, че не намира преподавателско място. За сравнение – негови по-възрастни сънародници като Петър Бицилли и Николай Глобуковски стават преподаватели в Софийския университет (първият по история, а вторият по богословие) много скоро след като пристигат у нас.

[12] Под „антипрогресизъм" тук разбираме не борба срещу прогреса, а отрицание на прогресивисткия модел за обяснение на историята.

(а в по-късните периоди това става все по-рядко), той винаги ще защитава своята първоначална позиция.

Ключова теза за разбирането на критиката на Флоровски към прогреса е изразена в неговата студия *Смисълът на историята и смисълът на живота*. Той посочва, че за рационалистически планомерното разбиране на историята планът *в историята* е интелектуално постижение на човека, което води до „безкраен детерминизъм", жертва на който стават свободата и творчеството, както и човешката личност.[13] Т.е. ***рационализмът, приложен към историята, ражда прогресизъм***. Прогресисткото мислене за историята (във всичките му понякога завоалирани форми) е привнасяне на рационален (целесъобразен) план в историята. „Историческият рационализъм няма емпиричен произход."[14] Той е резултат от човешка рефлексия, вторичен, добавъчен пласт към историята, антропизиране, или по-скоро, рационализиране на историческото, секуларизиране и разцърковяване на историята. В своята статия „За видовете историческо тълкуване" Флоровски определя мисленето на историята през развитие (респ. прогресистки или регресистки) като конструиране на генетична история. „Идеята за развитие е a priori и се включва в историческото тълкуване от обясняващата мисъл."[15]

Следователно, за да разберем критиката на Флоровски към прогреса, трябва да се запознаем с неговата **критика на рационализма**. Тя особено силно е застъпена в статиите му „Хитростта на разума" (София, 1921), „Метафизически предпоставки на утопизма" (1923–1926), „Към метафизика на съждението" (1925) и „Спор за немския идеализъм" (1930). Тръгвайки от кризата на европейската култура, за която говорят западните романтици, ранните славянофили и руските църковни писатели, за която започват да говорят дори самите съвременни западни мислители, Георги Флоровски се насочва към „първородния грях на Европа", към първопричината за европейската безпътица – рационализма. Критиката на рационализма не е от днес. Неговата „греховност" е предузната още от Гьоте и Карлайл, Шопенхауер и Ницше, Хартман, Ренан, Ибсен и Метерлинк. Всеки от своята позиция, всеки от своя гледна точка, но единни в общото усещане, в една еретична за европейската култура интуиция.[16] Провалът на рационализма се явява „осезаемо" в исторически план като *крах на утопията за земния рай* (Новгородцев).[17] Съвременността носи със себе си разтърсващо света бушуване, промяна, която разкрива несъстоятелността на Хегеловата теза, че се намираме в последната, най-висша степен на световноисторическото развитие. Според Флоровски преломът, който светът преживява, е резултат от рационалистическия „грях" на европейския човек, но и възможност за разкъсване на тази верига на рационалистическия детерминизъм. За него европейската култура, европейският рационализъм е осмислен и истински разбран от извъне-

[13] Флоровски, Георги. Смисълът на историята и смисълът на живота. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 230.

[14] Пак там, с. 233.

[15] Флоровски, Георги. За видовете историческо тълкуване. Във: Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 280.

[16] Флоровски, Георги. Хитростта на разума. Във: Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 44.

[17] Пак там, с. 45. Срв. също така книгата на Павел Новгородцев *Об общественном идеале* (1917).

вропейски автори и мислители. За да разбере себе си, Европа бяга вън от себе си. Долавяйки, че не може да схване сама себе си, тя се опитва да се погледне отвън, от извъневропейски ракурс.

Тук Флоровски проследява някои основни опити за самонадмогване на западната процедурна рационалност, на сухия и скован разум, за бягство от самия себе си. Той дава пример с религията – бягайки от рационалистическото западно християнство (както католицизъм, така и протестантство), западният човек се обръща към будизма, далекоизточните учения, индуизма, към неясния образ на „Природата", към някакви тайнствени безлични сили и т.н.[18] Така самонадеяността на европейския рационализъм преминава в своето друго, в една несамодостатъчност, която изтиква човешките търсения и стремежи отвъд, колкото може по-далеч от старата и дотегнала суховато-разсъдъчна и категориално-типизирана европейска култура. Този опит за трансцендиране обаче се оказва заключен в **омагьосания кръг на натурализма**.[19] От въстание срещу схоластиката към гностически учения – това е пътят на европейската мисъл. Европа се оказва неспособна сама да надмогне себе си. Привидната трансценденция се оказва едно *твърде човешко* блуждаене в същите предразсъдъци, но формулирани по по-различен начин. Но тук според Флоровски се намира и противоположността между „религиозните стихии, подхранващи „Изтока" и „Запада". Сега между тях се простира същата бездна, която в древни дни разделяше мистиката на Ерм от мистиката на Монтан, атонските исихасти от немските флагеланти, св. Симеон Нови Богослов от Тереза Испанска. Натурализмът на западната мистика е органично свързан с рационализма на западната мисъл..."[20]. Противоположността между Изтока и Запада е преминала от религията и върху другите сфери на обществения живот. Флоровски цитира Достоевски, според когото и **социализмът** „не е нищо друго освен насилствено единение на човечеството – идея, която води началото си още от стария Рим и която насетне напълно се е запазила в католицизма... Именно тази идея за *„земно царство"* е типична за Запада, за *„европейската цивилизация"*."[21] Опитът, който западният човек прави да излезе от сковаващата мрежа на рационализма в сферата на мистиката, се оказва също толкова неуспешен, колкото и пришиването на конфуциански максими към живота на западния човек. Западната мистика се оказва дълбоко прозаична и същностно немистична.

По-нататък Флоровски се насочва към друг опит на европейската мисъл да излезе вън от себе си – това са теченията на волунтаризма (универсален – Шопенхауер, и персонален – Ницше), екзистенциалисткия индивидуализъм (Киркегор), на философията на живота (Дилтай), интуитивизма (Бергсон) и феноменологията (Хусерл).

---

[18] Пак там, с. 47.

[19] Темата за натурализма във философията и богословието е особено актуална днес. Според бележития съвременен гръцки богослов о. Николай Лудовикос натурализмът представлява „отсъствие на есхатология от онтологията или по-скоро отсъствие на онтологично разбиране за есхатологията", т.е. не-есхатологична онтология. Λουδοβίκος Νικόλαος. *Ἡ κλειστὴ πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ ἑαυτοῦ. Ὁ μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου.* Ἀθήνα, 1999, σ. 205.

[20] Пак там, с. 49.

[21] Флоровски, Георги. Достоевски и Европа. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 349.

Интуитивизмът на френския философ Анри Бергсон, който в първите две десетилетия на миналия век провокира европейската мисъл, се оказва „своеобразно асимилиран от науката". Интуитивизмът е порочно свързан с идеята за научност и с френската философия, отвеждаща към Декарт и Малбранш.[22]

Лъч надежда Флоровски вижда в популярния по него време **американски прагматизъм.** Според редица текстове от евразийския период, както и в съчинения на други руски мислители от първата половина на XIX век (като ранните славянофили) и началото на XX век (като някои руски социолози), Америка е извор на нови надежди. Тя няма минало и затова има бъдеще. Европа има минало, което е нейната тегоба, предопределяща липсата на бъдеще. Затова за Флоровски американският прагматизъм е „наситен с духа на истинско религиозно творческо търсене" именно защото не е обременен с европейското минало.[23] Флоровски заявява ясно своите симпатии към Уилям Джеймс, като специално отбелязва неговата теза за търсенето и намирането на критерий за ценността на познанието в „нравствено-творческата сила". Американският прагматизъм има потенциал, защото той е порождение на една нова култура, която още не е разгърнала своите възможности, но и защото полага своите критерии върху свободата не просто като ценност, а като условие, без което вярата и творчеството са невъзможни.

По-нататък Флоровски се противопоставя и критикува както рационализма на Хусерлова феноменология, така и ирационализма. **Хусерловата феноменология** е дълбоко рационалистическа със своя идеализъм. Претенцията за съзерцаване на същности не може да замъгли истинската същност на феноменологията – картезианско-схоластическия дух на преродилия се в нова форма рационализъм. От друга страна, Флоровски не приема и ирационализма. Той вижда в него скрит рационализъм, тъй като инструментариумът, с който борави и обосновава своите тези, е *логически* инструментариум, който се основава на същото онова *ratio*, за чието надмогване претендира.[24]

Въпреки големите си симпатии към идеите на княз Евгений Трубецкой, когото цитира в своята студия *Смисълът на историята и смисълът на живота*, Флоровски критикува неокантианството, от което самият Трубецкой черпи много от своите мотиви и идеи.[25] Флоровски не може да приеме формулираната от Х. Рикерт противоположност между „науки за природата" и „науки за духа". Вместо това той се стреми да намери обща методологическа основа както за естествените, така и за хуманитарните науки. Такава основа обаче ***не е*** прогресът в знанието: „Последователно сменящите се една с друга построения не стават *„по-добри"*, не се развиват: те просто се изменят и стават

[22] Флоровски, Георги. *Хитростта на разума*, с. 50.

[23] Пак там.

[24] Пак там, с. 50 -51.

[25] По въпроса за влиянието на неокантианството върху Трубецкой вж.: Дмитриева, Н.А. Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем. Във: *Вопросы философии*, 2009, № 3.

„по-широки"[26]*.* За Флоровски такава база за единство на науките е **формалният идеал за научност**. Проблемът е в това, че и неокантианците, както Хегел, изграждат нова система на панлогизма. Това те правят и в областта на етиката – обосновават морала върху основата на правото. Самият Трубецкой се опитва да преодолее юридизма в етиката, оставайки в пределите на етиката на дълга. Същевременно, като ученик и приятел на Вл. Соловьов, той продължава традицията на всеединството, на която юношата Флоровски симпатизира, но от която по-късно се отказва. Показателно е заглавието на едно от най-важните съчинения на Трубецкой – *Метафизически предпоставки на познанието (опит за преодоляване на Кант и кантианството)* (1917). Оттласквайки се от Кант, той се опитва да удържи акцента върху практическия разум. Но за Трубецкой основният въпрос, пред който практическият разум е изправен, е питането за *смисъла на живота.* Такова е заглавието и на неговата книга *Смысл жизни* (1922). Смисълът е *общозначима мисъл*, той е логически необходимо предположение.[27] Смисълът не е психологически, а трансцендентално-обективен. Неговата общозначимост не е психологическа, тя се корени в истината. Истината според Трубецкой е „***абсолютен синтез***, т.е. такъв синтез на представи, който има свръхпсихологическо, безусловно значение. Вярата в истината, която изгражда a priori основанието на цялото наше съзнание, е вяра именно в такъв ***абсолютен синтез***, в който всички възможни и действителни представи са дадени в тяхното безусловно значение"[28].

Любопитен щрих към критиката на рационализма дава възгледът на Флоровски за ролята на юдейската култура и евреите в налагането на тази водеща за Европа мисловна и жизнена парадигма. Без да достига до антисемитски изводи, каквито могат да се търсят в някои от съчиненията на руски мислители от същия период[29], Флоровски се интересува от идейните основания на юдаизма и неговото влияние върху европейската култура. Така според него процесът на възраждане на рационализма в Европа е свързан с навлизането на големи групи евреи в редовете на европейската интелигенция. Тук той изброява имената на Коен, Хусерл, Бергсон, Г. Кантор, Минковски, Фройд, Вайнингер, Зимел, Ед. Бернщайн и др.[30] При това Флоровски поставя почти пълно равенство между юдаизъм и рационализъм, разглеждайки юдаизма като образцов рационализъм – там, където религията става правен кодекс. Същият процес на нормативно-етатистка рационализация на религията представлява и католицизмът. „Западната църква наследи месианския теократизъм на древен Израил и от съюз на вярващи се превърна в държава."[31]

Два момента от критиката на рационализма, с която Г. Флоровски се заема, трябва да бъдат специално изтъкнати. ***Първо***, многократно подчертаваната и

[26] Флоровский, Г.В. К обоснованию логическаго релятивизма. Във: *Уч. зап., основанные русской учебной колегией в Праге*. Т. 1. Вып. 1: Философские знания. Прага, 1924, с. 113.

[27] Трубецкой, Евгений. *Смысл жизни*. Берлин, 1922, с. 9.

[28] Пак там, с. 25.

[29] Вж. напр. Розанов, В.В. *Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови*. Париж, 1929.

[30] Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 54.

[31] Пак там, с. 55.

изтъквана теза, че Европа може да бъде разбрана само отвън, само чрез извъневропейски средства, в известна степен е резултат от неговото **„евразийство"**. Т.е. тази теза отразява по-скоро *етап* от неговата индивидуална интелектуална биография, а не траен възглед, който той безусловно защитава през целия си живот. За евразийците „извън Европа" означава „Евразия". Единствената адекватна критика на европейската култура може да бъде от позицията на Евразия, т.е. на Русия като Евразия. И това е така, тъй като Евразия е колкото Европа, толкова и не-Европа. ***Второ***, принципната критика и противопоставяне срещу рационализма, която провежда в своите ранни текстове, Флоровски защитава и по-късно, може да се каже – през целия си живот. Трябва да разграничаваме тези два момента, ако искаме да разберем и неговото отношение към прогресизма. Подборното отразяване на отношението му към споменатите по-горе мислители и идейни направления показва, че о. Георги Флоровски познава в детайли историята на западната философия и нейния методологически инструментариум, което го предпазва от едностранчивото възприемане на класически обяснителни схеми.

В критиката си на рационализма Флоровски изхожда от принципното **противопоставяне на разум и живот.** В една, общо взето, сциентистки, наукоцентрично ориентирана култура, каквато е европейската, противопоставянето на разум и живот изглежда „нелогично" и дори скандално-провокативно.

Прогресизмът за Флоровски е всъщност ***„логически провиденциализъм"***.[32] Скритата и невидима на пръв поглед предпоставка на прогресивистката идеология, която владее цялата западна култура, а и мнозинството от руските мислители, е, че в историята обитава разум, а разумността е нейна вътрешноприсъща характеристика. В историята има разум и той трябва да бъде открит, разбран, осмислен, схванат. Самата история е порождение на този разум, негова форма, едно от поредните му превъплъщения. Разумът е историчен и историята е разумна – завършеният вид на това положение намира завършен израз в абсолютния идеализъм на Георг Хегел. „Разумът в историята" – това е заглавие на негови лекции по философия на историята. Според Г. Флоровски един от първите мислители в Русия, а защо не и в Европа, който категорично се противопоставя на „догмата" за разумната история, на „хипертезата" за разума в историята, е руският философ, политически деец, журналист и писател Александър Херцен. Флоровски подробно обсъжда този поврат в светогледа на Херцен и му посвещава своята докторска дисертация. Няма разум в историята. Историята е живот, а животът е творчество – ще заяви Херцен още през 1848 г., година на революционни метежи в Европа. Така се стига до една радикална и непреодолима според Флоровски противоположност, на една антиномия, която винаги трябва да имаме предвид и никога да не забравяме – между **смисъла на личния живот**

[32] Вж. по-специално статията му „Метафизические предпосылки утопизма". Във: Флоровский, Георгий. *Из прошлого русской мысли.* М., 1998, с. 275 сл.: „Утопистът е принуден да мисли и тълкува историята в категориите на телеологията – като *развитие*, като разгръщане на вродените и предразположени зачатъци, като израстване и съзряване на семена, като самоосъществяване на някакъв „план" или „ентелехия"... В целесъобразната сила историята трябва да бъде *планомерна.* Идеята за целесъобразно развитие неизбежно води към своеобразен *логически провиденциализъм*".

и **смисъла на историята**. Живот срещу история.[33] *Смисълът* на личния живот той вижда в свободата, в свободното творчество – и това е теза, която ще защитава през всички периоди от своя живот. Смисълът на историята е, че няма смисъл – поне не *сама по себе си* (иманентно) и не в „моя век"[34].

Употребата на понятието „цел" спрямо историята е само обяснителен прийом, който се прилага ретроспективно.[35] „Философията на прогреса е ориентирана изцяло към миналото. *От миналото* се извлича програма за действие, въз основа на миналото се правят историческите предсказания. Самото бъдеще се проецира в миналото – или във вида на предвечния замисъл на управляващия Разум, или като съзнателен избор на воля за живот."[36] Прогресисткото мислене на историята най-често наслагва върху живата историческа тъкан една схематична типология, която служи на определена телеология. Тази йерархична субординация на типология от телеология е изяснена подробно от Флоровски в друга негова статия – „За видовете историческо тълкуване". Тук обаче акцентът е върху прилагането на ***понятието за цел*** към историята. За да бъде „схваната" целта на една последователност от исторически събития, на една каузална верига в историята, тя вече трябва да е преминала. Целесъобразността е винаги постфактична. Целесъобразността (телеологията в историята) е обяснителен модел, който се привнася вторично, към една *вече станала* история, а не към история в *процес на ставане*. Ставането на историята не е целесъобразно, то не се съ-образява с някаква историческа цел, т.е. с някаква *иманентна на историята логика*. Самата „историческа цел" е човешки конструкт за описване на процеси и събития, които вече са минало, а не ресурс за обяснение на тук-и-сега ставащи събития. Това не означава, че всеки, който е включен и участва в общата история, няма своя лична цел, че всяка историческа личност няма свои индивидуални цели; не означава, че отделни общности не могат да имат определени цели, че хората не се сдружават и обединяват в групи с определени цели; това не означава също така, че историята няма *извънисторическа* цел, нито пък че *вътре в историята* не присъства една *изначално отвъдисторическа*

---

[33] Флоровски, Георги, Смисълът на историята и смисълът на живота. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 235-236.

[34] Срв. 1 Кор. 2:6-8; 1 Ефес. 6:12.

Тук трябва да обърнем специално внимание на следното. Съществена е разликата между ***протестантското Предопределение и божествения Промисъл*** (Θεία Πρόνοια), както го разбират византийските отци на Църквата. Преп. Максим Изповедник пише, че „цел на божествения Промисъл е единяването посредством правилната вяра и духовната любов на онези, които по различни начини са разделени помежду си от злото. Освен това поради това Спасителя пострада, та да събере ведно разпръснатите Божии чеда" (*Глави за любовта*, 4, 17. PG, t. 90, 1052B). В православното богословие *божествения Промисъл* е *евхаристиен*, т.е. св. Евхаристия е неизчерпаемото откриване в историята на този Промисъл и същевременно е общение на човека с Бога като причастяване. Т.е. свободното, волево участие на човека в св. Евхаристия е участие в божествения Промисъл. Както по-късно ще добави св. Григорий Палама, *божественият Промисълът* е нетварен (*Πρὸς Ἀκίνδυνον,* 3, 6), той е „Божия енергия, божествена сила и обожествяваща Божия благодат" (*Πρὸς Ἀκίνδυνον,* 3, 4-6). Промисълът е самият процес на *обожение* на човека. Той е *Божие предзнание* (*Ὑπὲρ ἡσυχαζόντων,* 5, 4-15), но и самата *Божия творческа енергия*, която привежда от небитие в битие тварите. Вж. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. *Συγγράμματα*, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 299, 305, 307, 661. Λουδοβίκου Νικολάου. *Ἡ Εὐχαριστιακὴ Ὀντολογία. Τὰ εὐχαριστιακὰ θεμέλια τοῦ Εἶναι, ὡς ἐν κοινωνίᾳ γίγνεσθαι, στὴν Ἐσχατολογικὴ Ὀντολογία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ.* Ἀθήνα 1992, σ. 173-177.

[35] Флоровски, Георги. Смисълът на историята и смисълът на живота. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 238.

[36] Флоровски, Георги. За неисторическите народи. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 65.

енергия, която, бидейки *в* историята, никога не е *от* историята. Историята няма цел – ще рече, че историята нищо не цели, историята няма *иманентна* цел, която да ни води до рационалистична вселенска теодицея. Напротив, прогресизмът води до смесване на хетерогенни елементи, при което „се създава битуващото историческо светоразбиране, което почива върху неразличаването на фактическия и нормативния порядък: „законът" на случващото се се приема за „норма" на желателното или дължимото. И от една страна, на историята се приписва цел, а от друга страна, на „съществуващото", или „това, което трябва скоро да настъпи", се устройва апотеоз"[37]. Истинската цел на историята е извънисторична. Това според Флоровски може да бъде единствено приемливият християнски възглед по въпроса. Нещо повече. Това може да бъде единственото разбиране за философия на историята, което не накърнява, а гарантира свободата на личността, което гарантира самата личност в нейното *олицетворено*, *въипостазирано* битие.

Флоровски коментира подробно и други две критики на прогреса – на Толстой и на Достоевски. При Толстой той съзира скрит рационализъм. В наивно-религиозния реформизъм той вижда и големи опасности. Според Флоровски Толстой запазва разумното осмисляне на историята, като се опитва да съхрани автономията на личния живот. Смисълът на личния живот е изразен в съзнанието, което не се отъждествява с разум. В този опит да разграничи разума, който владее историята и съзнанието, което прониква личния живот, Толстой прилича на Кант.[38] Кант прави същото, но във философски и теоретичен план с разделението между чист спекулативен и чист практически разум.[39] *Война и мир* и *Възкресение* – нестихващото и непреодолимо напрежение между историческия разум на гигантския епос и личното съзнание на саможертвения подвиг, се оказва просто неспособност на Толстой да излезе от рационалистическата обвивка.

Флоровски обръща специално внимание на Достоевски. Още докато живее в България, той издава книга, озаглавена *Достоевски и Европа*.[40] Дълбинната критика на прогреса, която Достоевски прави, Флоровски вижда в постоянното изискване да се разграничи логиката от живота. Като тук под „логика" се разбира разумното оправдание на всичко, неистовата вяра в разума, който привижда себе си в цялата реалност, в целия свят. Разумът, който оправдава дори злото в историята. Тук старата теза на Хегел, че злото е необходим момент от историческия процес, че няма смисъл от изкупление без грехопадение, че злото съгражда и подготвя собственото си снемане, че то е отрицателната сила, самото отрицание, което трябва да бъде погледнато направо в очите, че без него самодвижението не може да бъде[41], е подложена на остра критика. „Светът и животът трябва да бъдат заобичани *преди логиката*" и оттук да се върви

[37] Флоровски, Георги. Смисълът на историята и смисълът на живота. Във: Флоровски, Георги *Мъдрост и Премъдрост*, с. 254.

[38] Пак там, с. 239.

[39] Вж. Кант, Имануел. *Критика на чистия разум*. С., 1992, с. 61.

[40] Флоровски, Георги. *Достоевски и Европа*. С., 1921.

[41] Вж. Хегел, Г.В.Фр. *Енциклопедия на философските науки*. Т. 1, ч. 1. *Науката логика*. С., 1997, с. 143-147.

към Бога" – цитира той Достоевски.[42] Да *оправдаеш* света – това не означава да го *разбереш.* „Стараейки се да намерим „смисъла" на историята, ние или ще изпаднем в апология на злото като неотразимо-необходимо, или ще стигнем до отчаяние от безсмислието на живота."[43]

Според Флоровски телеологизмът в разглеждането на историята, който е форма на прогресистка идеология, е в пълен дисонас с нравствените изисквания, с повелите на съвестта и със самия живот. Вкорененото векове наред мислене, че историята има цел, осъществяването на която е определен строй, въдворяване в живота на определена „форма на бита", едно осъществяване тук-и-сега, е основополагаща идеологема на модерното мислене и светоглед. Флоровски смята, че при такъв един методологически подход безусловно значение имат не хората, а единствено идеите.[44] Идеологията на постоянното постъпателно усъвършенстване, на планомерния, изчислим и предвидим прогресивен ход на всяка история – световна, национална и индивидуална, постулира някакво „всесъвършенство" като цел. „Всесъвършенството има своето достойнство – пише Флоровски – само поради това, че зад него стоят степени на несъвършенство."[45] Това пък имплицира от своя страна жестокия, но неверен според Флоровски извод, че доброто е невъзможно без злото. Една нова форма на съвременно манихейство, което смята, че субординира зло и добро, докато всъщност ги редополага: злото не е само недоразвито добро и не само непълно съвършенство, сянка на добро, но и *необходима* съставна част на Доброто.[46] Според него този извод става възможен само когато не разграничаваме ясно дискурсивния логос от нравствената интуиция, тоест, когато поставяме знак за равенство между нравствения смисъл на историята и нравствения смисъл на личния живот.[47] Личността трябва да остане автономна в историята. Историята не може и не бива да погълне смисъла на личния живот, който е винаги подвиг и творчество. Всички големи прогресистки парадигми са пропити от този скрит стремеж към асимилация на личността, към превръщането ѝ в елемент от някакъв пъзел, в момент от историята или в кукла на конци върху предварително подготвена сцена, с установена декорация и отвека планиран сюжет на постановката. Флоровски не отрича наличието на смисъла изобщо. По-скоро той се опитва да предпази от опитите за осмисляне на реалности, които не подлежат на осмисляне. Да дисциплинира стремежа към всеобща, тотализираща рационализация – търсене на предвидимост и обяснимост навсякъде и на всяка цена. В по-късни свои работи[48] той ще обясни тази своя теза по следния начин. Божественият промислителен план за човешката история е *божествен* и като такъв е достъпен за човека само в Откровението. Т.е. човек разбира и знае смисъла на историята, доколкото *Бог му дава* да разбере този смисъл. Така единствената

[42] Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 241.
[43] Пак там, с. 242.
[44] Пак там, с. 231.
[45] Пак там.
[46] Пак там.
[47] Пак там, 232.
[48] Флоровски, Георги. Откровение, философия и богословие. Във: Флоровски, Георги. *Творение и Изкупление*. С., 2008, с. 19 сл.

автентична история се оказва свещената история на връзката между човека и Бога. И в нея смисълът извира не от историята, нито само от човека, а от Богочовека. Бог ологосява историята, бидейки Сам Логос, Който се въплъщава в нея, ражда се в нея и така я изпълва със смисъл. Затова „късният" Флоровски открива осмислянето на историята в определенията на вярата, в догматика. На този по-късен етап (30-те години в Париж), Флоровски защитава тезата, че християнската догматика е единствената истинска философска „система".[49] Осмислянето на историята чрез полагане в нея на земни, вътрешноисторически цели, тук-и-сега цели, които „произтичат" от самия иманентен ход на историята, според Флоровски е погрешно и опасно. Смисълът на историята е вън от историята, след края на историята ще се разбере в пълнота нейният смисъл. Да постигнем тук смисъла на историята в неговата пълнота, това означава да поискаме тук на земята Царството Божие. А това е едно от най-големите изкушения, пред които човек е поставен – хилиастката съблазън. Изкушение, срещу което трябва да се борим. На това изкушение според него се е поддал римокатолицизмът: „подмяната на есхатологичния идеал за харизматично преображение на творението с историческия идеал за вселенския Civitas Dei"[50]. Истинското благовестие на свободата за Флоровски се състои в това, че „Новият Йерусалим никога не се разкроява и не се разкрива в халифат, никога не става „обществен идеал"[51].

В анализа на Флоровски се срещат, взаимопокриват, а понякога и разминават няколко ключови понятия: прогрес, историческа рационалност, логически провиденциализъм, развитие, логика *във* и *на* историята, смисъл на историята, генетична история, априорно в историята, телеология, целесъобразност, есхатология и др. Често пъти художественият и образен език на автора не прави ясно разграничение между изброените понятия, не ги терминологизира, а ги използва или взаимозаменяемо, или с леки нюанси на отлика. За целта на нашата работа трябва да поставим въпроса за координацията/субординацията и взаимоотношенията на понятията: развитие (еволюция и епигенеза), прогрес, телеология и есхатология. От разбирането на тези понятия и отношението между тях може да се изведе и разбирането на Флоровски по изследвания въпрос.

Първо ще разгледаме развитието (еволюция и епигенеза), прогреса и телеологията, а по-сетне и есхатологията. **Понятието за развитие** обикновено ни се струва с по-широк обем, отколкото е понятието за прогрес. Нали не всяко развитие е прогресивно? Има и регресивен тип развитие. Обикновената представа е, че развитието, за разлика от простото движение, има конкретна посока. Изменение, което има посока – това е развитие. Раз-витието предполага раз-виване на нещо, което е било вече веднъж навито, т.е. актуализиране на някаква потенция – нещо на-вито се раз-вива. Кръгът се разтваря и се превръща в линия. В основата на тази езикова илюстрация стои една същностна представа – за смяната на парадигмите. От една страна, е митологичното,

[49] Пак там, с. 32.

[50] Флоровски, Георги. Двата завета. Във: Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 33.

[51] Пак там, с. 34.

антично, древногръцко мислене, което изхожда от природата, от цикличната представа за време (кръгът), а от друга страна, християнството, което донася линейната представа за време, понятието за безпрецедентно начало, за начало, което начева *от нищо*. Флоровски пише така: „Категорията „бъдеще" е твърде чужда на гръцката версия на историята. Там историята се разбира като движение в кръг с неминуемо връщане към първоначалното положение, от което започва ново повторение на събитията. В противоположност на това библейският възглед се отваря към бъдещето, в което ще се разкрият и осъществят нови неща. В бъдещето се открива и крайното осъществяване на Божията цел, отвъд което не може да продължи никакво движение на времето – едно състояние на завършеност"[52]. Така възможността на развитието ни се показва едва с отварянето на кръга на цикличното време, като постоянното развъртане на едно кълбо в линейна нишка. От характера на прицеленото бъдеще, от това как мислим това бъдеще, зависи и нашата представа за развитие на историята. Развитието предполага *в себе си* идеята за цел. Проблемът идва от това, че за прогресисткия възглед (както и за неговите регресистки версии) развитието е самоцел, то е цел сама по себе си, цел, обърната към себе си. За християнски разбраното развитие според Флоровски развитието има цел, но тя надмогва самото развитие, тя надмогва историята, която се развива. Тази цел цели не себе си, не своето самонапредване или самоосъществяване, а един извънисторичен хоризонт. От друга страна, извънисторическата есхатологична реалност *вече* присъства енергийно като Църквата-в-историята.

На въпросите на философията на историята е изцяло посветена статията на Флоровски „Еволюция и епигенеза. Към проблематиката на историята".[53] В нея авторът обръща внимание на тенденцията във философията на историята да проникват биологически асоциации, да бъдат екстраполирани „законите на природата" върху сферата на историята. „Идеята за развитие винаги предполага определен тип вътрешна структура, предназначена за саморазвиващия се субект. И развитието се свежда преди всичко до реално действие и осъществяване на тази потенциална органична структура... За развитието, както още Аристотел доказва, е характерен антагонизъм и напрежение между „възможното" и „действителното". А „възможността" е преди всичко форма, все още не достигнала проявление. В същото време формата – това е динамичен фактор, форма-сила и сила на единството. В това се заключава и двойният смисъл на понятието „динамис". Иманентната структура на субекта определя формата на процеса... Целта или определеното „крайно състояние" е основопо-

[52] Флоровски, Георги. За последните неща и последните събития. Във: Флоровски, Георги. *Творение и Изкупление*, с. 299.

[53] Florovsky G., *Evolution und Epigenesis: Zur Problematik der Geschichte*, Der Russische Gedanke 1/3 (1930), 240-252. Тук заслужава да се отбележи, че подобно разграничение в подхода към историята, но в случая между *прогрес* и *преображение*, намираме у руския богослов новозаветник св. свщмчк Иларион Троицки, архиеп. Верейски: „**Идеалът на православието не е прогресът, а е преображението**. За преображение на човешкото естество говори Новият завет. За ново раждане е говорил Христос на Никодим. По думите на апостол Павел *който е в Христа, той е нова твар* (2 Кор. 5:17)... Новият завет не познава прогреса в европейския смисъл на тази дума, в смисъла на движение напред в една и съща плоскост. Новият завет говори за преображение на естеството и вследствие на това за движение не напред, а нагоре, към Небето, към Бога. В резюме Новият завет гласи: *Бъдете съвършени, както е съвършен и Небесният ваш Отец* (Мат. 5:48)". Свящмучк Иларион (Троицкий). *Твоерния в трех томах.* Том 3. Москва, 2004, с. 324.

лагащ момент в идеята за развитие." Развитието – „това е предсъществуване, което осъществява себе си; скритост, която се открива"[54]. И още: „Развитие и организъм са съотносителни понятия". Идеята за еволюционното развитие Флоровски разглежда като биологическо понятие, което се отнася към процеса на ставане на природните организми. Принципната разлика между природния и историческия тип развитие се определя от това, че при първия действат органически процеси, а при втория – човешки личности. За разлика от организма, изцяло обусловен от вродени форми, личността притежава свобода и се определя като „субект на самоопределение, творчески център на сили"[55]. Човекът има така също и органична ипостас, но не се изчерпва с нея, той излиза от нейните рамки и притежава способност да осъществява не само природни заложби, но и духовни идеали. „Именно затова ставането на личността – пише Флоровски – не е развитие. Би било по-добре и по-точно да определим ставането на личността като ***епи-генеза***, защото в нея се осъществява истинско ново образуване, възникване на нещо съществено ново, при-раст на битие."[56] Фундаментална характеристика на личността е творчеството, което Флоровски разглежда в най-широк смисъл като всяка проява на свобода.

За владеещата столетия наред представа развитието е самоцел, която може да бъде възходяща и тогава то е прогресивно. Низходящото развитие е регресивно. Но както регресът, така и прогресът са вариации на една и съща идея. Те само привидно и външно си противоречат. Твърде важно е да отбележим, че за Флоровски прогресисткото и регресисткото мислене сами по себе си не са пагубни. Мисленето през развитие (както и двете му форми – прогрес и регрес) като принцип не бива да се отрича. По-скоро неговият патос е в това, че развитието е *човешка* категория, то е нещо a priori[57], което ние привнасяме. Флоровски протестира срещу всеобщата приложимост на понятието за развитие. Да се мисли всичко прогресистки, означава да се очаква от всичко усъвършенстване, възходящо напредване, респ. противоположното – „обез-съвършенстване", отпадане, низходящ вървеж надолу или назад. Развитието е категория с ограничено приложение и валидност. Да мислим, че историята се развива, е възможно, но същевременно не бива да забравяме, че това си остава *наше* привнасяне, наше определение, а не определение на *самата* история. Развитието не може да бъде историческо, защото това е насилие над историята. Тогава изглежда, че да се развива може човекът като отделна и уникална личност, но и това вече не е развитие, а творчество. Творчеството е епигенеза[58], а не развитие. Когато развитието бъде поставено в планомерната рационална схема на не-обходимостта, тогава това е теоретично, а често пъти и практическо насилие над живота и човека.

В ранните етапи на своето творчество Флоровски предпочита, когато говори

[54] Цит. по: Тюменцев, Ю.А. *Образ христианскаго историзма в раннем творчестве Г.В. Флоровского*, с. 85 – In: http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/289/image/289_73-92.pdf

[55] Цит. по: Черняев, А.В. Цит. съч., с. 77-78.

[56] Пак там.

[57] Флоровски, Георги. За видовете историческо тълкуване. Във: Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 280.

[58] В биологията с термина „епигенеза" (от гр. ἐπιγένεσις) се означава процесът на ембрионално развитие като последователна поява на нови образувания в противовес на учението за преформацията – предсъществуване в зародиш на изначално многообразие.

за историята, да описва процесите чрез биологичния термин **„еволюция"**, като алтернатива на компрометирания прогрес. Еволюцията той определя като „теоретичен конструкт, свободен от оценъчност"[59]. Той няколкократно подчертава, че еволюцията не е факт, а конструкт, но е за предпочитане пред прогресисткото мислене, тъй като не привнася оценъчност. Биологичната еволюция например представлява генетична *класификация* на явленията и телата от живата природа в някакъв ред. Но тази класификация е просто подредба. Тук няма извеждане едно *от* друго, а подредба едно *до* друго, която обаче е положена във времето (т.е. хронологически). Въпреки това „основното, което трябва да се взема под внимание, е това, че „еволюцията" не е факт, а конструкция, че не е нещо „дадено", а „привносимо" от познаващия разум. „Опитът" ни дава само огромна съвкупност от факти, чието многообразие се стараем да преодолеем, като – хипотетично – измисляме различни схеми – по какъв план е могла да бъде построена природата, така че фактите да са такива? – и проверяваме тези схеми с помощта на нашия опитен материал... „Истинността" на еволюционната теория означава не че еволюционният процес действително съществува, а само това, че тя представлява такава схема, която по прост начин позволява да приведем в единство факти, които видимо нямат нищо общо помежду си, и факти не само вече натрупани, но и такива, които се откриват в процеса на продължаващите изследвания."[60]

За разлика от ранните се работи в по-късни свои текстове (например студията *Затрудненията на християнина историк* от 1959 г.) Флоровски се отказва от еволюцията като модел за обяснение на историята. Вместо нея той разширява значението на понятието „епигенеза", пренасяйки го от личностното „развитие" (творчество) до цялата история. „*Историята не е еволюция* и ходът на събитията не следва еволюционни схеми и образци. Историческите събития са повече от случки: те са действия или цели серии от действия. Историята е поле на действието и зад всяко събитие стоят действащи лица – дори тогава, когато те са загубили свободата си и се подчиняват на някакви образци и шаблони или са обхванати от страсти. Човекът остава свободен дори и във вериги. Ако употребим още един термин от биологията, ще можем да опишем историята по-скоро като *епигенеза*, отколкото като „еволюция", защото понятието еволюция винаги предполага определен вид „предсъществуване" и „развитието" не е нищо друго освен разкриване на „структурата"."[61] Когато пренесем този еволюционизъм към конкретни исторически периоди, се стига до съмнителни обобщения. „Така ние си позволяваме да описваме еволюцията на „феодализма" или на „капиталистическото общество", като забравяме, че тези термини само сумират разнообразни явления, които „за яснота" се описват като цяло. „Обществата", „категориите" и „типовете" не са *организми*, способни само да „еволюират" и да се „развиват", а представляват *множество* свързани помежду

[59] Флоровски, Георги. Смисълът на историята и смисълът на живота. Във: Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 254.

[60] Флоровски, Георги. Пак там, с. 252.

[61] Флоровски, Георги. Затрудненията на християнина историк. Във: Флоровски, Георги. *Християнство и култура*, С., 2006, с. 58-59.

си *индивидууми*, връзката между които винаги е динамична и неустойчива."[62]

Проблемът на прогреса е, че предполага скрита цел – била тя несъзнателна, подсъзнателна или напълно осъзната. Така стигаме до другото основно понятие – **телеологията**. Навсякъде, където *критикува* прогреса, Флоровски го критикува за неговия скрит телеологизъм, т.е. за привнасянето на разумни цели в непознатия и непознаваем исторически космос, за външните телеологични обяснения на историята, които могат винаги и всичко да оправдаят. За Флоровски развитието не е иманентна характеристика на действителността, пък била тя и историческа. Развиват се понятията, а не действителността. Развитието за Флоровски е привнасяне, което познаващият субект прави по отношение на историята, инкорпориране в историческата тъкан на чужд за нея елемент – рационално конструирания план на развитието. Така според Флоровски трябва да бъдем особено внимателни в идеята за развитие, която може да бъде удобно улеснение за уплътняване на исторически хетерогенни „пространства" и за конструиране на потребни за познанието единства, но в същото време води до отнемане на автономността, на автократичната и независима емпирична и духовна „фактуалност" и реалност на личността в историята. Прогресизмът се оказва перфидна форма на насилие над личността и над самата история. Вярата в развитието може да бъде опасна. Не бива да се отдаваме нито на „... формалната вяра в *осъществяването* (курс. на Флоровски) на земния град, в емпиричната достижимост на „съвършенство" в социалното строителство, т.е. на такова състояние, което изключва не само необходимостта, но и самата възможност за подобрение. Тази вяра включва допускането, че във времето е възможно пълното изчезване на противоположността между „дължимото" и „действителното" и преодоляването и отстраняването на категорията *проблем.* С други думи, това е утвърждаване на възможността „идеалът" да бъде част от емпиричната действителност, като обективно-дадена среда, като състояние и явление на естествения, исторически свят"[63]. Това води до приравняване на ценността с факта, до нещо, което Флоровски нарича „етически натурализъм". Именно тук според него е най-гибелното следствие от утопизма, който има в основата си прогресистки корен. „Обществеността утопизъм е израз на вярата в *завършеност, в край на прогреса.*" Флоровски подчертава, че при „прогресистите" става дума за „край именно на *прогреса*, а не на историческия *процес* изобщо... „Историята" не свършва, завършва само прогресът – тоест нарастващото обогатяване, подобряване и усъвършенстване на живота и бита"[64].

Прогресивистки мисленото развитие е дълбоко свързано с новоевропейската култура. Усъвършенстването е насочено към съ-вършенство, към за-вършване, т.е. към някаква крайна цел. Но целият процес по постигане на крайната цел се съдържа в нея, както гласи известната теза на Хегел: целта съдържа себе си и пътя на своето ставане. Така целта според него не е вече крайна цел, а осъществена цел, вътрешна целесъобразност. В крайната цел единственото,

[62] Пак там, с. 59.

[63] Флоровский, Георгий. *Метафизические предпосылки утопизма.* Във: Флоровский, Георгий. *Из прошлого русской мысли*. М., 1998, с. 271.

[64] Флоровский, Георгий. *Метафизические предпосылки утопизма*, с. 274.

което се запазва след осъществяването ѝ, е средството за нейното постигане. „Дотолкова *средството* е нещо *по-висше*, отколкото *крайните* цели на *външната* целесъобразност – *плугът* е по-достоен за почит, отколкото са непосредствено достойни наслади*те*, които се подготвят от него и които представляват цели."[65] Осъществената цел – това е истинската цел. За истинската вътрешна целесъобразност според Хегел началото е краят, следствието е основание, действието е причина и т.н. Ретроспективно гледана, целта е „ставане на станалото".[66] Това означава, че в историята не може да се очаква нищо радикално ново, че самата история в определен смисъл вече е завършена. Т.е. съвършенството, крайният пункт на целия процес, неговата summa summarum, е част от този процес. Или по-скоро процесът е част от неговата цел, той целият води към целта. Пътят към целта служи за оправдаване на целта. А да кажем това за човешката история, означава да определим края на историята като наличен (бил той актуално наличен, както е при Хегел, или наличен в земното бъдеще, както е в социалистическите или епистемологични/технократични утопии), но наличен *вътре в* самата история. Краят на историята ще бъде *в* историята. Историята завършва, постига своята цел, но това изпълване на историята е в нея самата, тук и сега. Именно с това иманентно разбиране за целите на историята, с това твърде „тукашно" разбиране, Флоровски се бори самоотвержено. Защото „тукашното", иманентното, поглъща „отвъдното", трансцендентното. Настоящето и миналото пленяват бъдното, онова, което е извън всяка история – историята пленява Есхатона. Но нашата надежда е другаде. „Нашето упование ни извежда извън пределите на историята като мъчителна смяна на раждането и умирането: „защото тук нямаме постоянен град, но бъдещия търсим" (Евр. 13:14) – Града Господен, чийто художник и строител е Бог (Евр. 11: 10), нова земя и ново небе, горния Йерусалим (Гал. 4:26)"[67].

Това поставя на дневен ред понятието **есхатология**.[68] На проблемите на есхатологията о. Георги Флоровски посвещава няколко текста. Преди всичко това е неговият късен текст „За последните неща и последните събития" (публикуван през 1962 г. в Ню Йорк).[69] В него Флоровски обобщава прекрасно своя християнския възглед за развитието, историята и времето. Възглед, който е опит за радикална алтернатива на посочените по-горе критично разгледани от него автори и идеи. Заради обобщаващия характер на този пасаж ще си позволим един по-обширен цитат:

„Бог е вечен. Това е отрицателно определение. То означава само, че понятието за време не е приложимо за Неговото битие. И действително, времето

[65] Хегел, Г.В.Фр. *Науката логика. Втора част. Субективната логика или Учението за понятието*. С., 2001, с. 211 – 212.

[66] Пак там, с. 213.

[67] Флоровски, Георги. Двата Завета. Във: Флоровски, Георги. *Мъдрост и Премъдрост*, с. 13-14.

[68] Според гръцкия богослов Сава Агуридис прогресизмът е антиесхатологична идеология. Отказът от определянето и приемането на един конкретен край (предел) на човешката история ни води до **ерес** и обезсмисля самата история. Защото „историята има смисъл само когато води до определен и постижим край". В този смисъл Агуридис определя идеята за постоянния прогрес в историята като **еретическа идея** и предлага различни аргументи за нейното оборване. Ἀγουρίδου Σάββα. *Θεώρησις τῆς ἀνθρωπίνης προόδου ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας*. «Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς», Α.Π.Θ., τ. 19, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 101.

[69] Бълг. превод вж. Във: Флоровски, Георги. За последните неща и последните събития. Във: Флоровски, Георги. *Творение и Изкупление*, с. 297-320.

е просто формата на тварното съществуване. Времето е дадено от Бога. Съществуването във времето не е несъвършено и недостатъчно. Времето не е илюзорно. Временността е реална. Времето наистина се движи необратимо напред. Но то не е просто поток, както не е и кръговрат. Не е и поредица от безразлични „времеви атоми", които могат да се схванат или определят като безпределни, без никакъв край или граница. По-скоро то е телеологически процес, устремен вътрешно към крайната цел. Краят (τέλος) е заложен в самия замисъл на Творението. Ето защо това, което става във времето, има значение – то е значимо и реално дори за Самия Бог. Историята не е сянка. В основата си тя има „метаисторична цел"... Безкрайната история, търкаляща се напред без предназначение и край, би била празна и безсмислена история. Разказът трябва да има край, заключение, κάθαρσις, развръзка. Сюжетът трябва да се разгърне. Историята трябва да има край, в който самата тя да се „изпълни" и „завърши". От самото начало тя е замислена да се „изпълни". Накрая никога повече няма да има история."[70]

Понятието за *„крайна цел",* за *последно*-то (*τὸ ἔσχατον*) е крайъгълен камък при разбирането на защитаваната от Флоровски критика на традиционния прогресизъм и идеята за развитие. Флоровски не отрича телеологията. Той не отрича и телеологичния характер на критикуваните концепции. Руският богослов се противопоставя срещу *съдържанието* на целите, които различните учения вменяват на историята. Той не може да се съгласи с тези цели, които традиционните просвещенски и следпросвещенски форми на философски историзъм задават като цели на историята. Били те „еволюционният материализъм, позитивистичната социология, философията на живота"[71] или социалистическите (респ. либерални) учения. Автентичната християнска позиция за него гласи: целта на историята е извън историята. Но понятието за край на историята е противоречиво. Флоровски не се бои да изтъкне тази противоречивост. „Понятието за „край" – за пълния край – е парадоксално. „Краят" принадлежи на веригата или поредицата от събития, но едновременно с това разкъсва тази верига. Той е едновременно „събитие" и „край на всички събития". „Краят" принадлежи към измерението на историята и същевременно премахва цялото това измерение. Понятието за „началото", за първото и пълно начало, е също така парадоксално. Както пише св. Василий Велики, „началото на времето не е още време, а именно негово начало". То е „миг", но и повече от миг"[72]. Същото се отнася и за края на историята. Краят на историята се предпоставя и подготвя от цялата история. Той е граница, предел, но предел, отвъд който няма да има завръщане в началната, изходна точка на творението, а ще бъде ново раждане (*παλιγγενεσία*, *пакибитие*) – осъществяването на Царството Божие в пълнота.[73]

[70] Пак там, с. 301.

[71] Флоровски, Георги. Смисълът на историята и смисълът на живота. Във: Флоровски, Георги. Мъдрост и Премъдрост, с. 233.

[72] Флоровски, Георги. *За* последните неща и последните събития. Във: Флоровски, Георги. *Творение и Изкупление*, с. 309.

[73] „Пасивно" това осъществяване стои на хоризонта на Края, но „активно" то се проявява като свободно личностно творчество-синергия, като участие на тварния човек в нетварните божествени енергии във възможната за човека мяра.

В заключение на своите размишления Флоровски отбелязва: „Есхатологията е царство на антиномиите. Тези антиномии са вкоренени и основани в самата тайна на Творението”[74]. Тук той като че се завръща към една идея на своя вдъхновител и епистоларен приятел от младежките години о. Павел Флоренски за антиномичния характер на религиозния опит и догматика. Човек не бива да се страхува от тези противоречия, но не бива и да забравя, че те са наши, човешки противоречия, а не принадлежат на Бога в Неговата неведома същност. Краят е неизбежен, но ние нямаме право в отчаяната си самонадеяност да изпадаме в лъжлив социален утопизъм, в успокояващ съвестта етически натурализъм, нито пък в пасивен, съзерцателно-очакващ апокалиптизъм. Защото за нас Краят е все още *очакван*, но и вече *настъпил*.

[74] Пак там, с. 319.

Митрополит Йоан (Зизиулас) е роден през 1931 г. в гр. Кожани, Гърция. Следва богословие в Атина и Солун. Учи в Икуменическия институт в Босе, Швейцария, и в Харвардския университет, САЩ. През 1965 г. защитава докторат в Атинския университет с дисертация на тема „Единството на Църквата в евхаристията и в епископството през първите три века на християнството". Преподавал е догматическо богословие в университетите в Единбург (1970–1973 г.), Глазгоу (1973–1987 г.), в Богословския факултет на Солунския университет (от 1984 г.) и в Кралския колеж в Лондон (от 1989 г.). През 1986 г. Константинополската патриаршия за една седмица издига богослова мирянин Йоан Зизиулас в архиерей с титула Пергамски митрополит, като му поверява ръководството на междуконфесионалните диалози на Патриаршията, както и връзките между Православните църкви. Митрополит Йоан е председател на Международната комисия по православно-католически диалог, президент на Международния комитет за опазване на околната среда, член на Международната академия на религиозните науки в Брюксел, почетен доктор на Парижкия католически институт и на Богословския факултет в Белград. Автор е на многочислени работи за евхаристийното богословие на Църквата – *Църковното битие* (Женева, 1981 г.), *Битието като общение* (1984, бълг. превод „Комунитас", 2014), *Единството на Църквата в евхаристията и в епископството* (Атина, 1990 г.), *Курс по еклесиология* (Атина, 1991 г.), *Творението като евхаристия. Богословски подход към проблемите на екологията* (Атина, 1992 г.), *Св. Силуан – Вселенският* (Атина, 2000 г.), *Общение и другост* (Лондон, 2006 г.) и др. Настоящият текст е публикуван за първи път в сп. *Σύναξη*, бр. 64/1997 г., с. 13-26.

Пергамски митрополит Йоан Зизиулас

ОТЕЦ ГЕОРГИ ФЛОРОВСКИ – ВСЕЛЕНСКИЯТ УЧИТЕЛ

Тази статия представлява „изплащане" на малка част от дълга, който чувствам пред приснопаметния мой учител, дълбоко повилиял на богословското ми мислене и който, за съжаление, не е много познат в Гърция, защото не са преведени и не са четени неговите трудове. Списание „Синакси" действително служи на православното богословие в нашата страна с това, че ни дава възможност да почетем и тук делото на о. Флоровски. Може би това ще се превърне в начало на едно по-сериозно и задълбочено изучаване на делото на този велик православен богослов на нашето време. Защото е наистина печално да гледа човек как други руски богослови от нашия век са повлияли по-дълбоко на нашите съвременници гърци и оставят своята следа върху съвременната православна мисъл, докато приносът на Флоровски остава почти непознат.

Цел на тази статия е да се покаже в кои пунктове влиянието на Флоровски би трябвало да бъде най-голямо и би трябвало да замени влиянието, което упражняваха другите руски богослови. Това не означава подценяване на приноса на другите, а показва нещо особено важно, особено за нас, гърците. Отец Флоровски разбра гръцките отци като гърци в по-голяма степен, отколкото ги възприемаха по този начин останалите руски богослови. В тази констатация не се крие някаква тенденция на шовинизъм. Не става дума за въпрос на национална значимост, а за една житейска позиция, която особено приляга на гърците и която превръща православието в плът от плътта ни. Изучавайки гръцките отци по един начин, който отсъства у останалите руски богослови, отец Флоровски беше схванал този нам присъщ начин на преживяване на православието.

Но значимостта на приноса на о. Флоровски не се ограничава с нас, гърците. Той е най-вселенският учител, който православното богословие роди през нашия век. Две са главните причини за това. Първата е чисто външна. Така се случи – ако това наистина е проста случайност, а не част от един план на Божия промисъл – той да живее и да учи на Запад и да бъде един от пионерите на икуменическото движение.[1] Познаваше отлично европейските езици и западната философия и никога не пишеше, без преди това да вземе предвид значението, което биха имали думите му за западния човек. Беше дълбоко православен, но винаги се обръщаше с разбиране, а не с проповедническо полемично противопоставяне към хората на Запад. Това външно обстоятелство, което възникнало главно поради отказа на съвременните нему гръцки богослови да го направят част от гръцкото академично семейство (тогавашните преподаватели в Богословския факултет на Атинския университет отхвърлили предложението на Аливизатос и на Конидарис да го поканят за преподавател в техния факултет), принудило Флоровски да остане завинаги на Запад. Така до края той остана „вселенски" в основанията на своята богословска мисловност.

Но вселенскостта на богословието на Флоровски не беше само конюнктурна и външна. Корените ѝ бяха толкова дълбоки, че се отъждествяваха със самото му богословие. Своята вселенскост Флоровски черпеше от убеждението си, че гръцките Отци на Църквата са били винаги актуални и са неразделна част от онова, което наричаме „християнство" както в източната му, така и в западната му форма. Както позицията, така и съдържанието на мисленето на гръцките отци са били за о. Флоровски с толкова голяма широта, та да не бъдат чужди на търсенията на западните човеци. Както ще видим по-подробно нататък, о. Флоровски не споделяше затвърдилото се от епохата на неговите съотечественици славянофилите остро противопоставяне между източно и западно християнство, а винаги защитаваше, че нито Западът може да живее без Изтока, нито пък Изтокът може да бъде наистина католичен без Запада –

[1] Той беше един от основоположниците на Световния съвет на църквите (Амстердам, 1949) и сред най-значимите фактори в отдела „Вяра и ред" на същия съвет. Бореше се, винаги *отвътре*, за влияние на православното богословие върху икуменическото движение, настоявайки главно на това, което наричаше „икуменизъм във времето", в противовес на „икуменизма в пространството", който прокарваха протестантите.

нещо, което толкова лесно се забравя днес. Тази своя позиция приснопаметният изтъкнат богослов черпеше от гръцките Отци на Църквата, които никога не копираше буквално, а се опитваше винаги да схване техния пулс и тяхното послание. Затова и главната цел на богословието според него беше „неопатристичният синтез", който означава, както ще видим, едно най-дълбоко търсене на екзистенциалния смисъл на светоотеческото богословие и негов синтез, който изисква извънредни творчески способности и синтетично дарование. В тази вселенска и неопатристична мисия на православното богословие о. Флоровски постави само първите начала и основите. Не я е развил самият той, защото животът на един-единствен човек не е достатъчен никога за една такава задача. Но той постави правилно и ясно основите. Ние, по-младите от него, трябва да строим върху тях, след като първо опознаем добре и оценим това завещание – нещо, което не е лесно в съвременното богословско смешение, което царува в нашата страна, където сериозната богословска мисъл клони да бъде заменена от богословски лозунги и благочестиво празнословие. Така бихме могли да градим върху тези основи със сериозен и творчески труд, а не подражателски и копирайки, като направим няколко крачки напред спрямо онова, което успя да изрече приснопаметният учител – с внимание и с увереността, че основните начала, които той постави, остават винаги валидни и почитани.

Но кои са основните начала, които положи мисленето на о. Флоровски и какво е тяхното значение? Онова, което следва в настоящото изложение, е един опит да се изложат резюмирано основополагащите начала, които изграждат особения, отличаващ го от съвременниците му принос на о. Флоровски в богословието. Това излагане на позициите на Флоровски трябва да бъде съпроводено с обсъждане на тяхното значение, защото само така може да се осъществи един действително неопатристичен (каквото беше желанието на Флоровски), а не просто патристичен синтез. Т.е. нещо много по-дълбоко и творческо от едно просто копиране на Отците.

Началата, поставени от о. Флоровски, тук ще подредим по определени общи теми. Една голяма тема, която съставлява особен принос на о. Флоровски, е това, което бихме нарекли „християнизиран елинизъм" и което съдържа основно проблема за *свободата.* Отец Флоровски започна и формира изначално цялото си мислене в една битка с проблемите, поставени от западната философия от епохата на Кант и главно на Хегел. Битка със западния рационализъм, който водеше било до някакъв мистицизъм, привеждащ човека и света в позитивна връзка с Бога въз основа на дадени закони като вечния дух или религиозността на човешката природа, било до разглеждането на историята като движение отвътре навън към добър край по модела на природната еволюция (утопия или хилиазъм). В опита си да формулира първата си философска позиция спрямо тази философия Флоровски бил подпомогнат от тезите, които по онова време защи-

тавал Шарл Ренувие[2] (починал през 1903) чрез списанието *La Critique.* Защитаваните от Ренувие позиции в това списание повлияли или по-скоро съвпаднали с това, което търсел о. Флоровски, защото в тях била разгръщана свободата във всяка област на съществуването, противодействайки мощно на латентното влияние в западната философия на Августиновата и Калвинова вяра в божествената благодат, която безпрепятствено и без участието на човешката свобода направлява историята. Това философско начало у Флоровски – а трябва да отбележим, че той е започнал като философ и след това се е запознал с Отците и с историята – това философско начало и тази първа негова позиция са оставили своя отпечатък окончателно върху целия му път като изследовател на патристичната мисъл. Започвайки като философ, Флоровски открил у гръцките Отци пълно потвърждение на принципа, че свободата е ключът не само към историята, но и към онтологията. Т.е. тя е ключ към всеки опит за тълкуване и разбиране на действителността и на истината. В най-общи черти това се е случило по следния начин.

Изучавайки древногръцката философия, Флоровски забелязвал, че въпреки разнообразието на мисловните школи древният елин е разглеждал света винаги вечно и не е търсел едно коренно начало.[3] Това означавало, че светът носи в своята природа вечните закони, които запазват и стабилизират движението, което е движение на порядъка, а следователно на хармонията и на красивото, тоест „космос" – в древното значение на думата. В резултат от тази вечност на света древният елин е гледал на историята като на повторение на едни и същи събития, а не като нещо ново и непредвидимо. С други думи, космологията и историята на древните елини имала в себе си същия детерминизъм[4], който служи за определение на европейския рационализъм и който довел до различни хилиазми, които притеснявали Ренувие и Флоровски, който правел първите си стъпки.

В противовес на древния елинизъм, библейската позиция – а заедно с нея и тази на гръцките Отци – водела о. Флоровски до утвърждаване на свободата като ключ за философията. Тълкувайки отеческата мисъл въз основа на идеята за творение от нищо, Флоровски достигнал дотам да изтъква „съвпадението", случайното (contingency[5], което не можем да преведем лесно на гръцки) на съ-

---

[2] Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.* Paris 1885–86. Ренувие поставял постоянно под съмнение немския идеализъм, както и всякакъв детерминизъм (природен или исторически) и отстоявал значението на *свободата* и на *лицето* в историята. Флоровски адаптирал тези две фундаментални категории в едно христоцентрично тълкуване на историята, което отсъствало у Ренувие. Вж. най-вече съчинението му: „The Predicament of the Christian Historian", в: *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. By W. Leibrech, New York 1959.

[3] Вж. главно неговата студия „Eschatology in the Patristic Age. An Introduction", Studia Patristica, II/2 Berlin 1956, с. 235-250.

[4] Флоровски особено подчертава логическата зависимост между вечност и необходимост в древногръцкото мислене. Ако има някакво „достатъчно основание", за да съществува нещо („необходмиост"), това основание трябва да бъде „вечно", тоест не може да съществува абсолютно никакво основание за несъществуването на това нещо вечно, тъй като в противен случай основанието за съществуването му не би могло да бъде „достатъчно" или „необходимо". Следователно, пише той, битието е „необходимо" за древния елин. Нищо наистина действително не може да бъде „ново". Най-висшият символ на действителността, на истината на нещата, в този случай е затвореният кръг. (Вж. студията в предходната бележка под линия. *Collected Works*, vol. IV, Belmont, Mass., 1987, p. 69.).

[5] Вж. особено неговата студия „St. Athanasius' Concept of Creation", *Collected Work*, IV, pp. 39-62.

ществуващия свят, и да го освободи така не само от вечността му – това е било само външен проблем – а и от необходимостта, която съществува в един свят, който се движи отвътре навън по закони, които сами себе си потвърждават неизменно и вечно.

Така за Флоровски творението, светът не можел да бъде мислен от гръцките Отци по същия начин, както го мислели древногръцките философи. Елинизмът трябвало да бъде християнизиран точно в това място. Отец Флоровски вижда това християнизиране на елинизма в завършен вид при свети Атанасий Александрийски. Посвещавайки едно ключово свое изследване за догмата на сътворението според свети Атанасий Александрийски, Флоровски завършва своя първи основен принцип на своето богословие. Едно е да съществува нещо от волята, а друго – от същността. Когато съществува от волята, тогава то, първо, е продукт на свободата, а не на необходимостта, и второ, винаги се подчинява на възможността за коренна промяна, на непредвидимото и на новото, тоест на свободата. Тази космологична констатация Флоровски развива като диалектика „тварно – нетварно" по един най-дълбок, но непълен начин. В изследването му за тварното и нетварното, както и в други негови съчинения (главно в онези, които са свързани с антропологията и есхатологията, с Възкресението и пр.), о. Флоровски пренася цялата си позиция за свободата върху екзистенциалното поле. По-конкретно, ясно изразени тези на Флоровски представляват следните моменти, на които той настоява:

1) Човешкото тяло представлява по определение съставен елемент на човешкото същество. Човекът не е нито труп, нито призрак. Без душата той е труп, а без тялото той е призрак и следователно е несъвършен, ако не настъпи възкресението на телата.[6] Показателно е и трябва да се подчертае, че за Флоровски физическото безсмъртие на душата е много по-опасна ерес от вярата в смъртността на душата.[7] Той, разбира се, вярва, че смъртта не разрушава окончателно човешката идентичност, но това се дължи на две неща, които нямат никаква връзка с природата на човека: на Възкресението Христово и на общението на Църквата, т.е. на Евхаристията, от която Флоровски черпи цялото си вдъхновение, а бих казал, и цялото си богословие. Тези две неща ни дават увереност, че ще настъпи възкресение на телата и следователно, че човешката идентичност не се разрушава със смъртта.

2) Човешката свобода е свързана с лицето в противовес на природата. В този пункт две неща представляват ясни позиции на Флоровски. Първото е, че понятието за лице не само присъства в отеческата мисъл, но и представлява най-значимото ѝ постижение. Този момент се явява като контрапункт на гледището на онези, които твърдят, че понятието за лице отсъства почти от патристичното богословие. Изследвайки изчерпателно Отците и достигайки до подлагания под съмнение Григорий Нисийски, Флоровски заключава, че и за него

[6] Вж. студията „The Resurrection of Life" (*Collected Work*, vol. III, 1976, pp. 213-240).

[7] Вж. студията му „The Last Things and the Last Events", 1962 (*Collected Works*, vol. III, 1976, pp. 243-265): ереста на едно физическо безсмъртие без Бога е по-сериозна от онази на едновременното умиране на душата и тялото до възкресението.

дори понятието за лице е основно, и завършва със следните думи: „Сама по себе си идеята за лицето е може би най-великият принос на християнството към философията”[8].

Но не само това настояване на Флоровски за централното място, което заема лицето в патристичната мисъл, трябва да се подчертае. Главното, което трябва да се подчертае, е, че за великия православен богослов най-значимото потвърждение на свободата на лицето е във възможността, която то има да се противопостави на природата. Този факт Флоровски го нарича с един израз, който самият той пръв въвежда: „подвижническо достояние или постижение”[9] (руската дума „подвиг” също е трудна за превод – много често има значението на победа, значението на творческа победа). Смисълът на израза е, че чрез лицето се извършва една победа на природата: това е „подвижническото достояние”, както го нарича той. За Флоровски най-главните типове светии, типове „обожени” човеци, са онези, които по един или друг начин свободно надмогват природата, законите ѝ и нейната необходимост. Той ги назовава конкретно: пророка, девственика, мъченика и аскета подвижник. Няма нито един светец, който да не е доказал по някакъв начин, че лицето преодолява природата и е свободно от законите ѝ.

Втората голяма област, в която приносът на Флоровски също го откроява сред другите руски богослови, е *централното място на христологията.* Отец Флоровски не се е занимавал специално с триадологично богословие. Освен ситуативните наблюдения, които прави върху догмата за Бога, когато говори за Арий, за Първия вселенски събор, за Атанасий и пр., споменаването на догмата за Светата Троица е просто по съвпадение. Голяма част от своите изследвания той посвети на Отците след Халкидонския събор, и особено на свети Максим. Но за това има и по-дълбоки причини, които бихме могли да наречем богословски причини. Спомням си, че в лекциите и в упражненията си той винаги подчертаваше, че дори и на Първия вселенски събор, който обикновено се смята отговорен за първата формулировка на догмата за Светата Троица, темата е била в основата си христологична. Ставало е дума за отношението на Христос към божествения Отец. Църквата никога не догматизира, без да спомене за Лицето на Христос. И това е така, защото догматиката винаги е свързана със спасението. В областта на христологията о. Флоровски е допринесъл по най-различни начини, главно що се отнася до отношението между двете природи на Христос. Пръв е въвел термина „асиметрична христология”[10], който цели да покаже, че с

[8] Вж. „Eschatology...”, *Collected Works*, IV, p. 77.

[9] Тази идея е разпръсната из съчиненията на Флоровски. Не се отнася само до аскетите подвижници, но и до начина на живот и житейската позиция на всеки християнин. Вече с Кръщението, Миропомазването и с участието в Евхаристията започва осъществяването на „подвижническото достояние”, но „човешката воля се изцерява само с подвиг и свобода” в цялото протежение на живота. Интерес също така представлява по тази тема предговорът, който написа към книгата на приснопаметния старец Софроний за свети Силуан Атонски, с когото Флоровски лично се беше запознал на Света гора и чиято снимка винаги държеше на бюрото си. Вж. архим. Софроний, *The Undistorted Image: Starets Silouan* 1866-1938, 1958, pp. 5-6.

[10] Още през 1933 г. в своя труд „Византийските Отци от 5. до 8. век”. По-пълно издание под редакцията на автора в: *Collected Work*, vol. VIII и IX.

Въплъщението на Словото не е възникнало едно ново лице[11], защото единството на природите е „по ипостас", а ипостаста е божественото Слово. Става дума за една стъпка по-напред от формулировката на Халкидон[12], която би могла да бъде приета като „симетрична" христология, ако бъде схваната въз основа на томоса на Лъв. Флоровски не се колебае да въведе нова терминология, която не се среща при Отците, стига само да гарантира запазването на вярата на Отците от погрешни тълкувания. Но отвъд съдържанието на христологията, онова, което има ключово значение, е настояването на Флоровски за Лицето на Христос като ключ за богословието – нещо аналогично на настояването му на свободата като ключ за философията.

Повод за тази „натрапчива" идея на Флоровски трябва да е дало първоначално неговото противопоставяне на софиологията на Флоренски и Булгаков. Тя го е принудила да изучи специално иконографията, която той винаги смяташе за еднозначна на догматиката, и да формулира, че „Софѝя" (Премъдростта) е тъждествена със Словото Божие, с Христос, а не с някаква четвърта ипостас от женски род, с някакво духоявление или Мариоявление, както си представяли софиолози като Булгаков.[13] Но Флоровски отиде по-далеч от това историческо противопоставяне на Булгаков и Флоренски, за да констатира – по повод на това свое противопоставяне – един основен принцип: тези богослови, конкретно тези двамата (въпреки че по-скоро имал предвид Флоренски), се намират на прага на рая, защото са се отрекли от единствената порта, която е Христос. Следователно всичко преминава през Лицето на Христос – нещо, което изглежда просто и общоприемливо. Много пъти обаче имах възможността да установя – както и от една статия, която написах преди много години в „Синакси"[14] и от дискусията, която тя провокира – че твърде често сме склонни да го забравяме, предлагайки решения на екзистенциалните ни проблеми, които не преминават по необходимост през Лицето на Христос, а Го пренебрегват.

Биха могли да бъдат дадени много примери от богословието на Флоровски, но се задоволявам с това да спомена нещо, което смятам за особено актуално в днешните богословски дискусии. Става дума за позицията му по въпроса за отношенията между христология-пневматология и еклисиология. Тази тема

[11] Оттук и значението и необходимостта на термина „Богородица".

[12] Това е твърде поучително за всички, които днес твърдят, че трябва просто да повтаряме словата на Отците, без да ги тълкуваме на нашия съвременен език. Отец Флоровски въвежда понятието „асиметричност" или „асиметрична" христология, което е заемка от математиката, защото вярваше, че по този начин изразява духа и идеите на Отците. Това понятие представлява един пример за „неопатристичен синтез" (νέος, „нов" – що се отнася до образите и терминологията, и „патристичен" – що се отнася до духа и идеите на Отците). За това, разбира се, са нужни способности, които обикновено не притежават онези, които твърдят, че трябва да повтаряме просто словата на Отците.

[13] Булгаков гледаше на Премъдростта („Софѝя") в Притчите като олицетворение на съвършеното творение, като един вид предвечен образ на Пресвета Богородица. Своето твърдение той обосноваваше с изследването си на иконата на света Софѝя Новгородска. Флоровски показа, че тази икона, както и храмовете и терминологията, която се отнася до Софѝя във Византия, имат за своя тема Христос, а не Пресвета Богородица. Вж. „The Hagia Sophia Churches", *Collected Works*, vol. IV, pp. 131-135.

[14] «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη», *Σύναξη*, бр. 2, пролет 1982. Дискусията с Филип Шерард (бр. 5 и 6, зима и пролет 1983) беше показателна за това колко лесно може Христос да бъде отстранен при решаването на екзистенциални проблеми, като смъртната заплаха, посредством идеята за физическо безсмъртие и пр.

вече е била поставена от Хомяков и беше преразгледана от Лоски. В един напрегнат антизападен тон и двамата богослови подчертавали особена роля на пневматологията в еклисиологията, а Флоровски предпочиташе да подчертава, че еклисиологията е „глава от христологията", а не от пневматологията.[15] Тази теза може да бъде оценена като едностранчива и преувеличена и доказва, че е нужно още много изучаване, за да достигне православното богословие до верния синтез на христология-пневматология и еклисиология. При това обаче тя свидетелства, че и в тази област тезите на Лоски, които влияят на мнозина, и главно теорията му за двете „домостроителства" – домостроителство на Сина и домостроителство на Духа, са опасни тези. Според мнението на Флоровски не може да става дума за „домостроителство на Светия Дух", защото цялото въплътено домостроителство се възглавява от Христос. Духът в домостроителството съсредоточава делото Си в Лицето на Христос. Така не може да става дума за енергиите на Светия Дух извън събитието Христос. Последствията от тези позиции имат значение за почти всички горещи богословски теми днес, като отношението на Църквата към християнските религии и диалога Изток – Запад.

Накрая, друг един момент от това, което самият о. Флоровски нарече „неопатристичен синтез", е възраждането на понятието и опита на съборността на Църквата, която съществувала до Схизмата. Тези две неща са взаимозависими. Неопатристичното богословие и преоткриването на съборността не могат да вървят поотделно, както ще видим от наблюденията, които следват.

Флоровски е богослов на съборността на Църквата. За някого, който няма мощното съзнание за история и уважение към преданието, каквото имаше Флоровски, това означава взаимозависимост на Източната и Западната църкви, каквато съществувала преди Схизмата. Западната култура е непонятна без православието. Той анализира тази тема в един много хубав текст, който някога трябваше да бъде преведен и на гръцки (това е беседата му при откриването на Семинарията „Св. Владимир" в Ню Йорк, която той основа, преди да си тръгне оттам) и който беше публикуван в едно американско списание[16] под заглавие: „Наследството и дългът на православното богословие". В него твърди, че трябва да бъде отхвърлено от нас гледището на Тойнби, който в тълкуването си на историята смята, че Изтокът е чужд елемент, който просто е бил прибавен към западното мислене, за да се обогати то, а не е съставен елемент на западната култура. За да преодолее тази гледна точка, Флоровски настоява, че Изтокът и Западът са, както ги нарича там, двама „сиамски близнаци". Не е възможно хирургът да постигне тяхното разделяне по никакъв начин, без да унищожи както единия, така и другия. И точно там анализира защо Изтокът и Западът са започнали заедно, как са се родили и как единият без другия не може да постигне съборността на Църквата. Това има актуално значение,

[15] Вж. студията му „Le corps du Christ vivant", *La Sainte Eglise universelle,* 1948, p. 12. Вж. важното изследване на Й. Романидис, „Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov", *The Greek Orthodox Theological Review*, 2 (1956), p. 57-73.

[16] „The Legacy and the Task of Orthodox Theology", *Anglican Theological Review*, vol. 31, No 2, p. 65-71.

защото едва след Схизмата и дори не след нея, а главно след кръстоносните походи, след враждебната атмосфера, която възникнала между православни и римокатолици поради поведението на Запада, „сиамските близнаци" – Изтокът и Западът, тръгнали по самостоятелни пътища и развили едно съзнание за самодостатъчност.[17]

Отец Флоровски подчертава, че противоположността между Рим и Константинопол е била един „антагонизъм" *между двама епископи в една и съща Църква* – и думата „съща" е подчертана от самия него. Затова казва, че както Западът, така и Изтокът не са „мислими сами по себе си".[18] За о. Флоровски неопатристичният синтез е служение, което може да даде добри плодове само при условие, че тази самодостатъчност на Изтока и Запада бъде преодоляна и отново заработи критерият на древната съборност на Църквата.

„Неопатристичният синтез" има, разбира се, и богословски елементи, за чийто анализ мястото тук не е достатъчно. За Флоровски богословието е една съвършена по думите му „философия на живота". Следователно не е възможно да прави човек „неопатристичен синтез", без да подири екзистенциалните проблеми, които стоят като основа в патристичното богословие. За да стане, значи, действителност неопатристичният синтез, трябва да разчупим черупката на светоотческите цитати, да отидем отвъд тази сбирка от цитати, която вече ни е поробила, и да видим какво в последна сметка се крие като проблеми зад тези цитати. Затова няма да правим патристично богословие в смисъла на

[17] Тази самодостатъчност навлезе и в областта на каноничното право и довела римокатолиците дотам да произвеждат епископи с титли на градове, в които имало православни епископи (напр. Йерусалим и др.). Напротив, православните избягваха да наричат своя епископ „Римски епископ" и когато през 1922 г. Вселенският патриарх назначил пастиреначалник за православните в Европа, той му дал титла на епископия в Мала Азия (Тиатирски). Същото стори и когато по времето на патриарх Атинагор даде местни титли на архиереите в Европа, избягвайки целенасочено да им дава титли на градове, в които има западни епископи. Православната църква показа уважение на каноническо равнище в по-голяма степен от Ватикана към принципа на Флоровски за „сиамските близнаци".
На богословско равнище славофилската схема „Изток – Запад" изглежда, че се беше затвърдила сред мнозина от гръцките богослови, някои от които я бяха разгърнали до степен на непримирими културни, ако не и племенни противоречия. Сигурно е, че това противоречи пряко на духа на богословието на Флоровски. Тезата, която защитава настоятелно и многократно, е, че „Изток и Запад не са независими части и следователно не са „мислими като такива". Представляват *фрагменти* (курсивът е негов) на един свят... който в Божия план не трябваше да се разцепи..." Вж. „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church", *Collected Work,* IV, p. 29. Заслужава да се отбележат също така позициите на Флоровски относно границите на Църквата, съгласно които харизматичният живот на Църквата не се ограничава до каноничните ѝ граници (както смятал свети Киприян), а се простира и отвъд тях (мнението на Августин). Вж. „The Boundaries of the Church", *Collected Work,* XIII, p. 37-45.

[18] Флоровски мощно се противопоставя на идеята, че западното християнство и православието представляват автономни и самодостатъчни исторически реалности. Тази идея той нарича „исторически мит, един греховен и опасен мит". „Християнството, пише той, е действително разделено. При това, разделените части винаги принадлежат на общото, защото са просто „части" и „дялове". Вследствие на това те стават понятни само взети като цяло, в рамките и на фона на древното християнско единство, което се е разпаднало... Господстващата илюзия за самодостатъчност трябва да бъде премахната." „Some Contributors to 20th century Ecumenical Thought", *Collected Works,* vol. XIV, p. 210. С това свое мнение Флоровски няма предвид, че Православната църква не е Una Sancta. Той отхвърля категорично „теорията на клоните" и всяка подобна идея, която би превърнала Православната църква в една „църква" сред многото. Православната църква е вярно продължение на Едната, Съборна Църква, но това не означава, че може да бъде мислена и да съществува, без да преживява „трагедията на схизмата", както я нарича той, т.е. без да чувства постоянно потребността и липсата на ония, с които някога е изграждала едно „цяло". Това означава настоятелното отхвърляне от Флоровски на всяко понятие за самодостатъчност както на Запад, така и на Изток.

преписване[19], а богословие, което да бъде „синтез", нещо, което означава, че ще трябва да бъдат творчески синтезирани в едно цяло позициите, които ще вземем, тезите, които ще развием по отношение на тези проблеми.[20]

Като резултат човек се пита: какво би могъл да предложи Флоровски днес? Въз основа на наблюденията, които направихме дотук, отбелязваме накратко следното.

Първо, в православното пространство, и особено в гръцкото, съществува едно богословско обърквване и едно мощно влияние на Лоски, Евдокимов и др., докато Флоровски, както вече писахме, е почти непознат. Следователно за много неща Флоровски представлява онзи необходим елемент, който ще коригира влиянието на другите руски богослови. Това влияние на руските богослови въведе в гръцкото православие определени мнения, които едно възможно влияние на Флоровски би облаготворило и коригирало съществено. Влиянието на тези руски богослови въведе занимаването с едно триадологично богословие без христологични основания.

Друг един момент е обърквването, което цари, що се отнася до апофатизма, едно обърквване, което пренебрегва два централни елемента в мисловността на Флоровски: историята и лицето. Бихме могли също така да прибавим повърхностност и естетически подход към иконографията, резултат главно на влиянието на Евдокимов (символика на цветовете и пр.). После, нещо, което е много важно, е тенденцията на затвърждаване в православното богословие на едно подценяване на трагичното и на антиномиите на историята, както ги нарича самият Флоровски[21], съчетано с духовност от платонистки тип, от която отсъства свободата на лицето и това, което Флоровски нарича „подвижническо достояние", т.е. победата над природата. Тези исторически антиномии, тази трагичност, отсъстват от православното богословие днес, а тенденцията е духовността да се превръща в едно твърде податливо и лесно нещо, а всъщност става дума за „достояние", за битка за свободата.

Друга една тема е търсенето на гръцката идентичност и това е основен

[19] „Завръщане към Отците означава да вървим напред, а не да вървим назад. Това, което ни е нужно, е да бъде верни на духа, а не на буквата на Отците, да оставим себе си да бъдем запалени от пламъка на горещото им вдъхновение, а не да събираме екземпляри за ботаническа сбирка." „The Ways of Russian Theology", *Collected Works*, vol. IV, p. 191. „Завръщането към Отците трябва да бъде „*творческо завръщане*" (курсивът е на Флоровски). В него трябва да се съдържа елемент на самокритика. Това ни води до понятието за *неопатристичен синтез* като дълг и цел на православното богословие днес." Вж. „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church", *Collected Works,* IV, p. 22.

[20] „Новият патристичен синтез", който предлага Флоровски, е всъщност едно ресинтезиране на светоотеческата представа за света с изходна точка и епицентър Лицето на Христос, с оглед на предизвикателствата, с които се сблъсква богословието в конкретната епоха. Така Флоровски противодействаше с творческо богословско слово първоначално срещу философските утопически идеи в своята страна, срещу немския и руския идеализъм, срещу историческите абсолютизации на папизма и марксизма, но и на протестантското „социално благовестие" и т.н., предлагайки и развивайки есхатологията и централното място на лицето в патристичното богословие, но и на човешката свобода като пионер на „подвижническото достояние" винаги вътре в Църквата, в която – според Флоровски – се срещат всички аспекти и съдържанието на православния „неопатристичен синтез": „само Църквата има възможността и силата за истински, католичен синтез" („The Ways of Russian Theology", *Collected Works,* vol. IV, p. 193).

[21] Вж. „Antinomies of History: Empire and Desert", *Christianity and Culture* (*Collected Works,* vol. II, 1974, pp. 67-100).

момент, в който Флоровски може да помогне. Днес търсенето на гръцката идентичност за нас, гърците, не ни носи яснота за това кои са онези моменти от древния елинизъм, които имат нужда да бъдат покръстени в християнската мисловност до степента на пълно преобръщане, на пълна промяна на начина на мислене. Всички онези съвременни дискусии относно гръцката идентичност не ни дават яснота в каква степен ние сме продължение на древните елини, в каква степен чрез Отците древният елинизъм е претърпял промяна. И никой, смятам, не може да ни помогне повече по този въпрос от Флоровски.

Накрая, съществува едно „конфесионално" гледище за православието, едно ялово антизападничество, което забравя, че за девет века Изтокът и Западът бяха една Църква и че днес трябва пак да станат една. Излизането на православието от самодостатъчността му, която се е развила след Схизмата, е важно послание на Флоровски. Съборността на Църквата е немислима, когато се отнася само до Изтока.

Смятам, че в по-широкото пространство на богословието делото на Флоровски се нуждае от много още работа, тъй като о. Флоровски не ни остави след себе си една богословска система, а само изследвания на конкретни проблеми на историята, специално на патристичния период. Следователно, за да бъде полезно за нас днес онова, което ни завеща о. Флоровски в един „неопатристичен синтез", е необходимо да изолираме екзистенциалните елементи, които Флоровски набеляза, като темата за свободата, за историята, за есхатологията и пр., и въз основа на тях да пристъпим към един опит за „неопатристичен синтез", както си го представяше и както го излагаше великият приснопаметен учител.

В заключение на тази статия нека да чуем от самия него словата на великия богослов, както те са изразени в епилога на забележителния му труд *Пътища на руското богословие*:

„Своята независимост от западните влияния православното богословие може да възстанови само чрез духовно завръщане към отеческите извори и основания. Но да се върне към Отците, това не означава да излезе вън от съвремието, да излезе от историята, да отстъпи от полето на сражението. Отеческият опит трябва не само да бъде пазен, но и разкрит – от този опит извира живот. И независимостта от инославния Запад не бива да се изражда в отчуждение от него. Точно разривът със Запада няма да даде действително освобождение. Православната мисъл трябва да почувства и да изстрада западните трудности и съблазни, тя не смее да ги заобиколи или да остане мълчаливо пред тях... Единствено това състрадаващо съпреживяване е надеждният път към възсъединението на разпаднатия християнски свят, към придобиването и завръщането на напусналите братя. И е необходимо не само да се опровергават или отхвърлят западните решения и грешки, а е необходимо те да бъдат преодолени и превърнати в ново творческо действие. Това ще бъде и за самата православна мисъл най-добрата противоотрова срещу тайните и неразпознаваеми отрови. Православното богословие е призвано да отговаря на инославните питания от дълбините на своя католичен и непрекъснат опит. И да противопостави на за-

падното инославие не толкова разобличение, колкото свидетелство – истината на православието...

Православието е призвано да даде свидетелство... Днес, повече от всякога, християнският Запад стои пред раздвоена перспектива като едно живо питане, обърнато към православния свят. В това е целият смисъл на т.нар. „икуменичско движение". И православното богословие е призвано да покаже, че да се реши този „икуменически въпрос" може само в пълнотата на Църквата, в пълнотата на католичното предание, на непокътнатото и неприкосновено, но обновяващо се и винаги растящо предание... Старото „обличително богословие" отдавна е загубило вътрешната си връзка с всяка действителност... И в новия, в търсения православен синтез трябва да бъде отчетен и осмислен с много по-голямо внимание и съпричастност вековният опит на католическия Запад, отколкото това е било правено в нашето богословие досега.

[…] Бъдещето ни се открива по-правилно и по-дълбоко, когато го разглеждаме под знака на дълга, отколкото под знака на очакването или предчувствието...

Бъдещето е не само нещо насилено и очаквано, а нещо творимо... Призванието ни вдъхновява именно с отговорността на дълга... Православието не е само предание, но и задача... Истинският исторически синтез се състои не толкова в тълкуване на миналото, колкото в творческо изпълване на бъдещето."[22]

Превод от гръцки: Александър Смочевски

[22] *Ways of Russian Theology,* II, (*Collected Works,* vol. VI, pp. 301-308).

Кристиан Станков е докторант към катедра „История на философията" в Софийския университет „Св. Климент Охридски". Научните му интереси са в сферата на съвременната аналитична метафизика и философия на съзнанието.

Кристиан Станков

БОГ И ЗАКОНИТЕ НА ПРИРОДАТА

Малцина са тези, които в днешната епоха на забележителни научни постижения се съмняват в така наречените „закони на природата". Ще побързам да заявя, че и в настоящия текст няма да се усъмним в тяхното съществуване, доколкото и ежедневният опит, и сложните експерименти в научните лаборатории потвърждават недвусмислено, че поне в неживата природа няма място за ексцентрични, спонтанни незаконосъобразни събития. Водата например винаги завира, когато бъде нагрята до 100 градуса. Ако забележим известно отклонение от правилото, то това се дължи на някои примеси или на колебанията в атмосферното налягане. Още по-категорично законите на природата заявяват своето присъствие в лабораторни условия, където всички фактори на околната среда, които биха могли да смутят закономерното стечение на обстоятелствата, биват отстранени. В тези условия природата „демонстрира", че поведението ѝ може да бъде предвидено със зашеметяваща математическа точност. Става ясно, че в селенията на материята всичко следва своя неизменен ход, който може да бъде нарушен единствено чрез чудодейна намеса от трансцендентен произход. Но чудото затова е чудо, защото то е едно извънредно събитие, неочаквано, непонятно, неуловимо от науката. Всичко, което съществува по „извънреден" начин, се откроява на фона на един ред, и именно този ред получава своето описание в естествените науки под формата на закони на природата.

Математически формулируемите природни закономерности днес се приемат за реални от огромното мнозинство от учените и философите независимо от техните светогледни ориентации. И материалистите, и спиритуалистите, и философите с ясно изразена религиозна принадлежност намират място за законите на природата в своите метафизически системи. Но философската общност е далеч от постигането на някакво единодушие относно онтологическия статус на законите на природата. Какво собствено представляват законите на природата? Какъв е техният произход? Съществуват ли изобщо? И ако съ-

ществуват, то вечно ли съществуват? Изумително е, че огромната част от съвременните философи, особено тези, които изповядват доктрината на натурализма и атеизма, не забелязват колко мистериозен е всъщност фактът, че изобщо съществуват закони на природата. Философските главоблъсканици, произтичащи от опитите за метафизически анализ на законите на природата, дори напълно отсъстват от дневния ред на съвременната континентална традиция, която е доминираща сред философските академични среди в страните от континентална Европа. Това е разбираемо, доколкото въпросната традиция насочва философските изследвания предимно към социалнополитически, етически и естетически теми и ги разглежда предимно през призмата на постмодернизма, неомарксизма или феноменологията. А тези три подхода се гордеят със своята „антиметафизическа" насоченост. Това означава, че се отхвърля всяко философско изследване, което цели да установи каква е структурата на действителността сама по себе си и независимо от чисто човешките средства за осмисляне на тази действителност.

Ето защо вниманието ни ще се насочи към дискусията относно същността на законите на природата в англоезичната аналитична философия. Ще достигнем до интуицията, че повечето позиции, които се предлагат в рамките на тази дискусия, са незадоволителни. В кулминацията на изложението ще разгледаме теорията на британския философ Джон Фостър, който настоява, че законите на природата са възможни само ако са сътворени от Бог, и решително ще подкрепим тази теза.

Възможно е уважаемият читател да се обърка от изобилието на техническа философска терминология в следващите две части от текста, където разглеждаме позициите на натурализма и антиреализма относно природните закони. Ако това се случи, то той съвсем спокойно може да премине направо към третата част и заключението, в които ще открие централното послание на настоящото изложение.

Законите на природата във философията на натурализма

Сега предстои да разгледаме някои основни позиции относно същността на законите на природата, които са популярни сред съвременните философи с натуралистически склонности. Нека припомним, че характерно за философския натурализъм е убеждението, че за да получим истинна картина на фундаменталната структура на действителността, трябва да разчитаме единствено на опитните науки за природата и да не допускаме в своите теории обекти, които не могат да бъдат наблюдавани или не са необходими за обяснението на експерименталните резултати и за възможността на науката изобщо. Съвременните философи натуралисти поради споменатото свое убеждение ограничават философското изследване на фундаменталните категории на действителността до някаква своеобразна интерпретация на научните резултати, при което внимание се обръща само на тези абстрактни категории, които са от полза за природните науки. Така например в природните науки се утвърждават определени закони на природата. Много добре, работата на учените е да

формулират тези закони, да проверяват валидността им, да се опитват да ги обясняват, свеждайки ги до други, по-фундаментални закони и т.н. Но нима учените някога ще съумеят да наблюдават самия закон на природата, а не просто някое негово проявление? Ако се въоръжим с термометър, всеки ден бихме могли да се уверяваме, че водата, която ни е необходима за приготвянето на чай, завира, щом достигне 100 градуса. Но това, което всеки път ще виждаме, е едно определено количество вода, която променя своето състояние успоредно с промяната на показателите на термометъра. Едно е сигурно: никога няма да видим закона „Водата кипи при температура 100 градуса" така, както всеки път виждаме самата вода. С този пример установяваме, че законите на природата всъщност са ненаблюдаеми абстрактни обекти, които обаче представляват условие за възможността на науките. И тук философът натуралист смята, че е в своята стихия. Той се заема с изследването на същността на тези абстрактни обекти, които представляват опората на всяка възможна наука, но които са, парадоксално наистина, ненаблюдаеми. Но в своя метафизически анализ философът натуралист внимава да не се уповава на някакъв трансцендентен, отвъдприроден, „ненаучен" принцип. За него съществува единствено природата, изследваната от физиката и химията действителност. Но тази физическа и химическа действителност е царство на конкретното, на положеното във времето и пространството, на това, което встъпва в реални причинно-следствени отношения със заобикалящите го обекти. Ако философът натуралист приема, че всичко, което съществува, представлява някаква ограничена във времето и пространството част от физическата действителност, то тогава как ще съумее той да обясни същността на тези абстрактни принципи, които някак ръководят поведението на тази физическа действителност? Натуралистите, когато са последователни, се ръководят от онтологическия принцип на древните стоици – съществува само това, което може да участва в конкретни причинно-следствени взаимодействия. Всичко останало е концептуална конструкция. Ако отново разгледаме примера с кипящата вода, ще установим, че всеки път кипенето на водата се причинява от нагревателния уред, промяната в показанията на термометъра се причинява непосредствено от водата и т.н. Никога не можем да наблюдаваме как някакъв абстрактен принцип, какъвто е законът на природата, се намесва в порядъка на материалните събития, за да осъществи своята законодателна функция. Как тогава действат законите на природата в материалистическия свят? Някой би могъл да се опита да предотврати надвисналата теоретическа катастрофа, като настоява, че законът за кипенето на водата не е фундаментален, не е основен физически закон и че неговите предполагаеми проявления всъщност са проявления на физически закони, които управляват материята на молекулно, атомно и субатомно ниво. Или, казано с други думи, тук на вниманието ни се представя една безспорна истина – сред законите на природата има йерархия, някои са фундаментални и не са следствия от никакви други закони, а други – например законите относно кипенето на различните химически елементи – са производни от законите, които управляват съставните елементи на даденото вещество. Така се оказва, че производните закони не съществуват в истинския смисъл на думата, те са наши конструкции, чрез които обозначаваме определени случаи на съвместно проявление на истинските, фундаменталните природни

закони. Производните закони са някаква илюзия, каквато илюзия е например купчинката от песъчинки, защото тя не съществува сама по себе си, а само по силата на съществуването на отделните песъчинки. С това размишление сме склонни да се съгласим. Ако сега се върнем към примера с водата, защитникът на натурализма ще настоява, че никога не можем да наблюдаваме закона за кипенето на водата, защото той е само производен закон, той е следствие от други по-фундаментални закони, той, така да се каже, не съществува. Това предложение обаче в никакъв случай не решава проблема. Ние се съгласяваме, че цялото здание на природата е устроено съгласно няколко, малко на брой, фундаментални принципа. Ние с лека ръка ще се съгласим и с предположението, че тези фундаментални закони все още не са установени от човека, тъй като, най-вероятно, настоящата научна картина на света е незавършена, вероятно най-малките, простите, неразложимите съставни елементи на материята все още не са открити и ревниво пазят в себе си тайната на фундаменталните закони. Но това не означава, че все пак фундаментални природни закони не съществуват, с което са съгласни и философите натуралисти. Проблемът, както вече споменахме, се крие в това, че те не са способни да дадат задоволителен отговор на въпроса какво точно представляват тези закони. За да се убедим в това, нека разгледаме предложението на австралийския философ Дейвид Армстронг, който е сред най-влиятелните съвременни застъпници на тезата, че единствено физическата действителност съществува, без да се нуждае от някакви свръхприродни инстанции.[1] Армстронг има положително отношение към естествените науки и приема, че фундаменталните закони на природата със сигурност съществуват, доколкото в природата забелязваме внушителен ред и еднообразие. Ето защо Армстронг следва да представи някаква метафизическа дефиниция на категорията *закон на природата.* И той предприема тази стъпка. Според него законът на природата е някакво отношение между две свойства, по силата на което тези свойства по необходимост се проявяват съвместно. Да приемем, че съществуват универсалните свойства „е вода" и „притежава способността да кипи при достигане на температура от 100 градуса". Съгласно определението на Армстронг, същността на закона за кипенето на водата се обяснява изцяло с твърдението, че свойствата „е вода" и „притежава способността да кипи при 100 градуса" по необходимост се проявяват съвместно. Усещаме, че подобно изясняване същността на природните закони не се отличава с особена метафизическа дълбочина. Първо, постулират се някакви абстрактни свойства, които подлежат на множествено проявяване, досущ като идеите на Платон. Постулира се някаква тайнствена необходимост, обвързваща две свойства, отново по примера на платонизма. Но Армстронг е натуралист и за него е затворена вратата към платонизма. Отхвърляйки съществуването на свръхприродна реалност, Армстронг отхвърля и възможността да съществува Платоновото царство на идеите. А това означава и метафизическо отхвърляне на абстрактните обекти изобщо. Което означава, че Армстронг не може да продължи да бъде последователен натуралист, ако приеме абстрактни закони и свойства в своята метафизическа система.

[1] Armstrong, D. M. *A World of States of Affairs.* Cambridge University Press, 1997.

По-честно подхожда Тим Маудлин, който представя задълбочен анализ на всички натуралистически опити да се разкрие същността на природните закони.[2] Маудлин на свой ред изповядва също натуралистически възгледи за света, но стига до заключението, че всички теоретически опити за анализ на законите на природата като онтологическа категория са безполезни. Затова споменатият автор приема, че съществуването на законите на природата в един чисто физически свят трябва просто да се приеме като фундаментален факт, за който няма други, по-фундаментални основания. Законите на природата някак са универсални, някак са и необходими (не в логически смисъл), някак се различават и от конкретните физически обекти. Но какво се крие зад тези „някак," е безплодно да се пита.

Установихме, че от гледната точка на натурализма е невъзможно да се постигне удовлетворително обяснение на същността на природните закони. Затова предстои накратко да представим и друга, не особено убедителна позиция в аналитичната философия, съгласно която законите на природата не съществуват.

Природа без закони

В своя *Трактат за човешката природа*[3] Дейвид Хюм, бележит представител на британския емпиризъм на Новото време, настоява, че можем да бъдем сигурни единствено в съществуването на това, което непосредствено се представя на нашето съзнание – усещанията и идеите, разгледани като образи на предполагаеми обекти. Всичко останало е просто познавателна конструкция, чрез която човекът съумява да въдвори някакъв ред в стихията на непосредствено даденото. По този начин Хюм отрича и реалността на природните закони, доколкото те, както вече установихме, никога не се представят сами по себе си на съзнанието, което е характерно за всички абстрактни обекти. Ето защо Хюм разглежда всички закони – както на логиката, така и на природата и на метафизиката – като полезни средства, чрез които просто констатираме някакви чисти закономерности, за които никой и нищо не може да ни гарантира, че притежават вечна и универсална валидност. Последователи на Хюм се срещат и сред съвременните философи, независимо дали експлицитно го признават, или не. Такъв е Бас ван Фраасен, който в *Закони и симетрия*[4] отрича реалността на природните закони и ги разглежда като наши фикции, инструменти, чрез които да предвиждаме какво би могло да се случи при наличието на определени предварително дадени условия. Ван Фраасен обръща внимание и на следното. Както измервателните уреди биха могли да използват съвсем различни числа, скали и дължини за измерването и сравняването на физическите обекти, така хората биха могли да формулират съвсем различни закони на природата, които биха имали същата емпирична валидност и биха помагали за предвиждането на събития в материалния свят със същата ефективност. Но ако действителността би

[2] Maudlin, Tim. *The Metaphysics within Physics.* Oxford University Press, 2007.

[3] Хюм, Дейвид. *Трактат за човешката природа.* София: Наука и изкуство, 1986.

[4] Van Fraasen, Bas C. *Laws and Symmetry.* Oxford: Clarendon Press, 1989.

могла да бъде еднакво добре описана от две несъвместими помежду си системи от закони, тогава как бихме могли да преценим коя от двете системи представя истината за света? Никак. Ако сме стигнали до това размишление, съгласно Фраасен, би трябвало да се откажем от вярата си в законите на природата. Аргументацията на Фраасен може и да звучи убедително, но всъщност ни запраща в задънената улица на добре известния стар релативизъм, съгласно който всичко е „относително" и няма някаква истина за нещата сами по себе си, която да е независима от различните гледни точки на различните наблюдатели и теоретици. Но истинският проблем за теорията на Хюм – Фраасен представлява милиони пъти потвърдената наша интуиция, че светът, който обитаваме, все пак е подреден, закономерен, изглежда подчинен на някакви общовалидни принципи, които не търпят почти никакви изключения. Как бихме обосновали тази интуиция, ако с лека ръка отхвърлим реалността на природните закони изобщо? Опасявам се, че не бихме могли.

Законите на природата като чудо

Всеки, който не е чужд на възвишеното опиянение от истински философското разглеждане на света, знае, че в светлината на непреходната *любов към мъдростта* това, което е най-близко, най-познато, най-незабележимо поради постоянното си присъствие, е всъщност най-загадъчно и предизвикателно за човешкия ум. В списъка на най-големите мистерии, на които се натъква философията, трябва да включим и законите на природата, въпреки че тази метафизическа категория е получила незаслужено малко внимание. На какво се дължи философската значимост на тази на пръв поглед безинтересна тема? Ето на какво: ако наистина съществуват универсални закони на природата, това означава, че най-фундаменталните съставни частици на природата, въпреки че са неизброимо много, са по забележителен начин еднообразни. А това е същинско чудо, което не може да получи своето осмисляне в природните науки или във философските системи на натурализма. Ако делимите на съставни части обекти имат еднообразно, предсказуемо, законосъобразно поведение, то това означава, че и най-простите елементи на физическия свят, от които е съставено всичко материално, също имат еднообразно, предсказуемо и законосъобразно поведение. Да си представим, че науката установява с категоричност, че електроните са прости, неразложими на съставни елементи частици. Как е възможно тогава всички те да са напълно еднакви, да имат едни и същи свойства, независимо дали се намират в дълбините на Тихия океан, или в най-отдалечената галактика? Как е възможно всички те да следват желязната необходимост на своята „електронна" природа? Философията на натурализма обявява структурата на битието за чиста случайност, в природата привижда само вечно безсмисленото движение на лишеното от цел и същност. Ето защо Джон Фостър в своя наистина оригинален труд *Божественият законодател*[5] убедително аргументира тезата, че еднообразието сред безкрайната множественост на най-малките градивни елементи на Вселената може да бъде дело само и единствено на Бог.

[5] Foster, John. *The Divine Lawmaker-Lectures on Induction, Laws of Nature and The Existence of God.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Ако се отхвърли съществуването на Интелигентния Творец, ще бъде напълно непонятно защо безкрайното количество най-прости елементи на природата са еднакви до степен на неразличимост. Ако цялото мироздание е само продукт на случайността, то всяка елементарна частица, забелязва Фостър, би следвало да притежава някакви свои, напълно случайни свойства. От своя страна тези свойства в един свят без умисъл би следвало да са напълно независими едно от друго, всяко да може да се проявява без необходимото присъствие на което и да е друго свойство. Но този хаос на свойствата очевидно не е налице, защото, ако елементарните градивни частици на Вселената бяха пронизани от подобно безредие, то и съставените от тях сложни обекти също щяха да имат хаотично поведение. Доколкото си представихме, че електроните със сигурност са прости и неделими, това би означавало, че всеки електрон щеше да притежава някаква случайна съвкупност от безкрайното множество на всички възможни свойства. Нямаше да бъде възможно формулирането на каквито и да е закони на природата. Но тази мрачна картина, както знаем, не отговаря на действителността. Следователно Бог съществува. Следователно законите на природата могат да бъдат разбрани само като своеобразни правила, чрез които Бог установява поведението на градивните елементи на природното битие.

Това е, накратко, сърцевината на представената от Джон Фостър метафизическа позиция относно същността на законите на природата. Тук е важно да отбележим и следното. Размишленията на Фостър могат да се разглеждат и като оригинален аргумент в полза на съществуването на Бог, различен от аргумента, позоваващ се на реда в света. Защото Бог би могъл да сътвори един подреден и хармоничен свят, полагайки в неговата материална основа най-различни градивни частици, между които няма нищо общо. Въпреки че природните науки в този свят не биха имали такъв успех, какъвто имат в нашия, той все така би бил изпълнен със смисъл. Което означава, че законите на природата – идентичността на многото и мистериозната необходимост, с която две свойства се явяват винаги заедно – е тема, различна по своя обхват от темата за реда в света, въпреки че двете са и тясно свързани, в което имахме възможността да се уверим.

Заключение

В настоящия текст със сигурност не сме постигнали и не сме си поставили за задача да постигнем някакво изчерпателно и детайлно разглеждане на натуралистическите възгледи за законите на природата. Възможно е някой забележителен мислител да съумее някак да обясни метафизическата същност на природните закони, без да прибягва до помощта на едно свръхприродно битие, каквото е Бог. Това, което е сигурно, е, че едно подобно обяснение никога няма да бъде решително доказателство против теорията на Фостър и следователно против съществуването на Бог. Сигурно е още и това, че законите на природата представляват своеобразна мистерия и едно чисто описателно отношение към тях, каквото видяхме у Армстронг, никога няма да бъде достатъчно. Защото истински философското изследване по въпроса е само това, което пита за произхода и за основанието на природните закони.

Повече от половин век в аналитичната традиция преобладаваше чисто описателният подход към тайните на битието. Извършваше се просто една инвентаризация на съществуващото, и то в условията на панически страх от „ненаучните" попълзновения на „метафизическите спекулации". Но през последните няколко десетилетия мислители като Джон Фостър доказаха, че инвентаризаторите в аналитичната философия твърде рано и необмислено бяха обявили своята победа!

Петрос Панайотопулос е преподавател в школата по богословие на Аристотеловия университет в Солун (AUTH), физик.

Петрос Панайотопулос

ЦЪРКВА И НАУКА

Разговор с Никос Койос, преподавател в Университетската църковна академия в Солун (UEATH), главен редактор на уебпортала за култура, наука и религия „Пемптусия"

Никос Койос: Как виждате отношенията между науката и богословието днес?

Петрос Панайотопулос: Тези отношения зависят до голяма степен от своя контекст, т.е. от даденото време, когато се разгръщат, и от мястото, където се развиват. В Далечния изток например те не са имали мащаба и значимостта, които имат на Запад. Но дори на Запад това е диалог, който, изглежда, вече е достигнал своя предел. Важно е обаче да се каже, че напоследък интересът към мненията на православното християнство по тези въпроси бележи ръст. Появиха се проекти, които изследват специфичните отношения между православната християнска мисъл и науката, а също така неотдавна се проведоха множество конференции и семинари по този въпрос. Най-любопитното по отношение на този интерес е фактът, че една като цяло консервативна Църква, с много малки изключения, не посреща научните виждания със „свещена инквизиция" или други някакви устрашаващи методи.

Всеизвестно е, че православните отдават голямо значение на преданието си. А в това предание всъщност виждаме, че науката е била дълбоко вкоренена в образованието на повечето свети Отци. И наистина, дори и да не са изучавали богословие (понеже богословието е било по-скоро опит, а не наука), те са били научно образовани, понеже всички византийски учени всъщност са учели квадривиума (аритметика, геометрия, музика и астрономия), следвайки античната гръцка образователна система. Например можем да видим как Василий Велики (както и неговият брат Григорий Нисийски) обяснява сътворението от Книга Битие от гледна точка на съвременната му наука, като дори използва еволюционни понятия. Максим Изповедник също заявява, че съществуват два

тотално равнопоставени помежду си подхода към Божественото – чрез Св. писание и чрез Неговите творения. И накрая: виждаме как един голям християнски догматолог, какъвто е Иоан Дамаскин – разгръща в няколко глави съвременните му космология и физика, като въведение към изложението на християнското учение.

Православната църква има известни задръжки относно новите идеи, внесени от Западна Европа около края на XVIII в. и началото на XIX в. Това всъщност е време на доминация на Просвещението и понякога на неговия антиклерикален дух. Не трябва също да забравяме епохалното турско завладяване и факта, че цялата тази линия на проповядване е призовавала за всеобща свобода от всяко потисничество (духовно, политическо и т.н.). По тази причина турците са изисквали от църковното предстоятелство, сиреч от Вселенския патриарх в Константинопол, да заклейми всички тези книги, които поощряват „подривни идеи". Независимо от тази принуда виждаме колко много християнски учени се въодушевяват от новите течения, идващи от Европа. Архиепископ Евгений Вулгарис (1716–1806) например е широко известен като човека, установил т.нар. „Модерно гръцко Просвещение" и въвел философското и научно познание в християнския православен Изток. Св. Никодим (1749–1806, известен като Светогорец), също учен монах от Атон, в знаменития си труд *Наръчник за духовен съвет* (1782) във връзка с работата на сърцето включва елементи от съвременната медицина и също изказва възхищението си от възможностите на един нов инструмент, наречен микроскоп.

Днес цялата тази информация може да изглежда второстепенна. Тя обаче ясно показва каква висока оценка съществува в християнската православна традиция към знанието като цяло и към науката в частност.

НК: Виждате ли някакво развитие в тези отношения и особено в настоящото време на пандемия?

ПП: Вярно е, че при последния локдаун станахме свидетели на интензивна дискусия по въпросите за отношението между научните открития и църковната позиция за отваряне на църквите и участие в светата Евхаристия и за начина на причастяване. Изглежда обсъждането беше тласнато към границите на властта на научния разум или – респективно – степента на приемане в обществото на светите Тайнства на Църквата. Живеем в общество, в което при взимане на решения думата има научният разум, особено когато става въпрос за съдбовни и належащи въпроси. Трябва да имаме предвид, че дори онези, които смятаха например, че КОВИД-19 вирусът не се предава чрез светото Причастие, основаваха своите доводи – освен друго – на липсата на научни изследвания, които да доказват обратното. Дори обаче, когато в определени моменти необходимостта от превенции срещу предаването на вируса, изглежда, засяга чувствителната тема за светите Тайни, това не означава, че тя е мотивирана от някаква антицърковна враждебност или че има воля да се посегне на църковната институция и религиозното чувство на верните.

По-точно казано, мисля, че сега ние преживяваме друг епизод на диалога между православието и модерността (този път по един по-драматичен начин поради пандемичните условия). В нашия случай става въпрос за нуждата от очертаване на приоритетите във връзка с решенията, които трябва да вземем като общество по основни въпроси като общественото здраве. А именно: задължено ли е обществото като цяло да приема схващанията на една негова част, които се основават на фактори от миналото? Дали приемането им означава, че равенството с останалите социални групи, които се ръководят от друг начин на мислене, е било нарушено? От друга страна, ако държавата не ги приема, означава ли това, че тя ощетява и подкопава религиозното чувство на една голяма група граждани? А ако дискусията не се основава върху сигурни научни данни, доколкото експертите понякога си противоречат? От друга страна, можем ли да си позволим лукса да отлагаме дебата за някакво несигурно бъдеще, когато имаме тук и сега милиони жертви на тази смъртоносна болест?

Прогресът вследствие от ваксинирането, разбира се, отложи за известно време тази спешност. Сигурно е обаче, че ще има друг случай, при който този въпрос ще се завърне скоро. Дошло е време Църквата и обществото да покажат необходимата зрялост, за да може този диалог да бъде от взаимна полза. Също както при всеки друг въпрос от широк обществен интерес, остротата и крайностите не са в състояние да изградят взаимното доверие, необходимо, за да се посрещнат по най-добрия възможен начин предизвикателствата, с които се сблъскваме.

НК: Кои тенденции смятате, че получават развитие в сегашния диалог между вярата и науката, особено като се вземат предвид възникващите въпроси, свързани с пандемията?

ПП: Първо можем да споменем онези вярващи, които, изглежда, се съгласяват с научните предписания и приемат техните заключения. Това са хората, които в бъдеще ще сътрудничат в диалога между двете области. Те са предимно добре образовани личности или най-малкото добронамерени мъже и жени. Като цяло те осъзнават по-дълбинното богатство на християнската традиция и това, че благоразумно употребено, то може да даде актуални отговори на съвременните предизвикателства. Те не гледат на православната духовност като на вкаменелост или музеен експонат от миналото. Напротив, тези хора предполагат, че истините, които се съдържат в Писанието и в св. Предание, като цяло имат непреходна ценност и че с едно подходящо приспособяване, те могат да „утолят" съвременния човек в „пустошта", през която днес той често бива призоваван да премине.

Има обаче и една част от църковните, която прави забележимо присъствието си най-вече чрез шума, който вдига, която се противопоставя на научния подход, следвайки една по-обща антинаучна тенденция на обществото понастоящем. Религиозната вяра на тази група се изразява най-вече чрез суеверие и фанатизъм, доколкото се придържа към конспиративните теории, които витаят

наоколо. Преди година същите тези люде подлагаха на съмнение съществуването на вируса, след това сметнаха мерките за ограничаване на разпространението като замисъл, насочен срещу православието или отечеството, а след това разпалиха война срещу употребата на медицински маски (особено вътре в храмовете – тази война продължава и сега). Последното действие от този „театър на абсурда" засяга отричането на ваксинациите и мобилизира всеки неистов аргумент, който витае наоколо, като го подсилва с някакви уж „пророчества" или есхатологични последствия. Мисля обаче, че най-неприятният аспект на подобно поведение не е принципното отхвърляне на съвременното общество, на науката, познанието или каквото и да било, което принадлежи на настоящето. Най-неприятният аспект на това поведение се състои в пълната интровертност, култивирана в тези групи, отрицанието на връзката с другия и общуването, безразличието към страдащия и неговата/нейната тревога. От значение е само запазването на традицията и спазването на законите (свещените). Накратко казано (и вероятно противно на Христовото учение), съботата трябва да е над човека, а не обратното. В заключение: тази част остава безразлична по отношение на диалога, доколкото тя смята, че науката е подчинена на различни интереси.

Тази тенденция подклажда негативизма у хора, които не са свързани с Църквата и имат съпротива към нея, засилвайки техните стереотипи и предразсъдъци. А също така у тях ще се затвърди липсата на интерес и нежеланието да общуват с църковните в полето на диалога между наука и вяра. Става дума за хора, които отричат a priori всичко църковно. За тях няма значение какво казва вярващият или богословът: колкото и да е правилно и „прогресивно" – то бива отхвърлено. Може би това е също толкова метафизическо отричане, което има своите собствени предразсъдъци.

И накрая, има и такива, които също като горните нямат нищо общо с Църквата, но се интересуват от задръжките на вярващите по въпроси, които засягат традицията им, и биха искали да участват в дискусия за начина, по който развитието на научното знание би могло да засегне богопочитанието. Макар тази последна група да изглежда малобройна, повечето от участниците в нея са екзистенциално чувствителни хора, които са склонни към диалог и разширяване на когнитивните хоризонти. Те уважават научните основания, доверяват се на изследователските открития, но като правило знаят, че нашият живот не може да бъде ограничен в техните рамки. Как например би могъл научният език или разум да предаде чувството, което създава една поема, красивият пейзаж или пък чувството, породено от близостта и братството с другия? Тук трябва да си припомним големия немски просветител Имануел Кант, който казва: „Две неща изпълват духа със … страхопочитание …: звездното небе над мен и моралният закон в мен". Тези хора разбират следователно, че църковният опит може да даде един по-дълбок и по-цялостен смисъл на човешкото съществуване. Тъй че независимо от смущението им от проявата на някои негативни църковни практики интересът им към скритите надълбоко истини не намалява.

НК: Какво е като цяло отношението на учените към религията?

ПП: Вярно е, че от няколко десетилетия насам повечето учени заявяват своя атеизъм, агностицизъм или нерелигиозност. В много случаи обаче може да се забележи автентичен интерес към търсене на по-обширен смисъл в техните изследвания и в нашия свят. Това довежда някои от тях дори до стремеж към диалог с християнското богословие и духовност и до това да се вслушват в мнението на богословите и клира относно начина на възприемане на природната действителност. Ясно става, че от там насетне именно от благоразумието на църковните зависи дали ще бъдат уважени техните мнения и доброжелателност.

Друг важен момент е също така фактът, че повечето изследователи съзнават, че природата крие множество тайни и непонятности и следователно идеята, че научното познание неминуемо ще доведе до отрицание на вярата, следва да е, ако не друго – индикация за незрялост. Освен това вече е факт, че свръхекспертността, която до този момент е породила и поражда множество достижения, както на теория, така и в областта на приложенията, достига своите граници. Много въпроси се нуждаят от по-широк поглед и изискват съдействието на повече експерти. Интердисциплинарността се е превърнала в преимущество на изследователския подход. В този дух много изследователи стават по-възприемчиви за идеите на свои колеги, които не идват от тъй наречената „строга наука".

Във всеки случай, освен изброеното има и един важен въпрос за онези, които се занимават особено с научните и технологичните приложения в ежедневието, който касае капацитета на съвременното човечество да се справи с всяко достижение по адекватен начин – т.е. от гледна точка на етиката. И още по-точно, става дума най-вече за биоетичната тематика, с която вие, д-р Койос, сте добре запознат. Може също така да се каже, най-вече за специалистите от различните метафизически, духовни и философски направления, че думата на Църквата има значителна тежест и значение и следователно може да бъде незаменима в съвременния диалог по биоетичните и екологичните въпроси.

В частност: изглежда, че продуктите на съвременната технология, както и задоволяването на човешките потребности култивират един центриран в индивида дух, който не се интересува както от жизнените нужди на големи групи от населението, така и от препитанието на бъдещите поколения. Егоизмът, в добавка, пречи на усилията да разберем света около нас да достигнат до едни по-мащабни отговори. Когато човек навсякъде вижда единствено себе си и изключително своите нужди, той съгражда илюзии. Но когато разшири екзистенциалната си чувствителност и добие съчувствие, когато, така да се каже, навлезе в нуждите на своя ближен, за него става възможно разбирането на повече неща. В един по-късен етап, когато погледът му започне да трансцендира, когато стане метанаучен – цялостното значение добива една специфична форма, която вярата нарича любов и надежда.

НК: Смятате ли, че Православната църква е способна да откликне на въпросите и тревогите на човечеството относно постиженията на науката и технологията днес?

ПП: Истината е, че структурата и традицията на Православната църква я предпазва от прибързани отговори по всеки възникнал проблем и мъдро изисква мнението ѝ да бъде давано след дълбоко и зряло премисляне. Въпреки това промените в днешния свят често са така радикални, че изискват по-бързи отговори. Има обаче случаи на Църкви с комисии, които притежават бързи рефлекси и адекватно отговарят на належащите въпроси на своето паство. Друг, навярно по-сериозен въпрос представлява разнообразието от мнения и особено възникващите проблеми на комуникацията на възгледи между поместните църкви. Известно ни е, че в съвременния християнски православен свят от решаващо значение е проблемът с т.нар. „етнофилетизъм", сиреч, църковния национализъм. Това прави почти невъзможно даването и предлагането на една единна позиция, която би вдъхновила хората.

Още повече че естествено всяка поместна църква е изправена пред различна действителност в собствения си специфичен контекст и затова пастирските ѝ нужди изискват различни приоритети. Аз например наистина се надявам, че развоят на събитията ще накара цялото православие да търси начини да превъзмогне отклоненията и да добие, ако е възможно, едно единно убедително слово в днешния свят. Във всеки случай аз също така смятам, че важните моменти от решенията на Светия и Велик събор на Православната църква в Крит през 2016 г. са чудесна основа за диалог с настоящите научни реалности.

Връщам се обратно към въпроса ви. Ако църковната институция от своя страна предпочита да играе ролята на охранител на неразбираеми форми, то тогава тя може да разчита единствено на държавната протекция, за да оцелее – разбира се, тя ще трябва да плати това с подчиняването си на съответните политически аспирации. Но ако иска да бъде отворена към обществото, да му „говори", да се вслушва в нуждите му, тогава ще трябва наистина да му служи и да благославя със своето слово и присъствие всички усилия, които утвърждават важността на човешката личност.

НК: И последният ни въпрос. Преди около година и половина вие публикувахте книга, която е специфично фокусирана върху срещата между християнското богословие и научната мисъл. Как беше посрещната тя от читателите?

ПП: Книгата носи заглавието *Части и несъответствия. Естествените науки и богословието*. Макар тя да е ориентирана към една по-специфична читателска публика, аз се радвам, че тя привлече интереса и на други читатели и разбира се, на всички онези, които се интересуват от тези специфични въпроси и имат тясна връзка с богословието. Представянията на книгата, които бяха реализирани на живо или в интернет, показаха, че независимо от съгласията или

несъгласията с изложените в тази книга възгледи, налице беше едно предразположение към диалог – диалог, който тук не е така добре развит, както на Запад, и по тази причина той включва много неща, които има тепърва да бъдат обсъждани и разкривани. Радвам се също така, че богословите, които преподават в средните училища, най-сетне са открили в нея източник за този диалог между вяра и наука, който да премине отвъд обичайната апологетика или споделяното високомерие.

НК: Много ви благодаря за този разговор!

ПП: Благодаря ви за оказаната чест и времето, което отделихте!

Превод от английски: Слава Янакиева

Валентин Калинов е завършил психология и философия в СУ „Св. Климент Охридски", доктор по философия (2019) с дисертация върху местата на истината в полето на психоанализата. Интересите му са в областта на теория на субективацията, психоанализата и психопатологията. Сътрудник на ИК-КХ „Критика и Хуманизъм", превежда от италиански език (Дж. Агамбен, К. Гинзбург).

Валентин Калинов

ЗА РАДИКАЛНОТО ЗЛО. ПСИХОАНАЛИЗА И ТЕОЛОГИЯ ПО ЛИНИИТЕ НА ЕДИН ФИЛМ

На Калин Янакиев
и Стилиян Йотов.

Колцина от нас могат да си спомнят
за откровеното Зло, което прекосява прага и казва:
„Здрасти, аз съм Злото. Как си?"
Й. Бродски

Става дума за филм, който е относително известен, може да бъде наречен също така и „емблематичен" в един точно определен смисъл, за който ще стане дума по-долу, а наскоро беше преведена и едноименната книга, по която този филм е заснет, заглавието му е „Трябва да поговорим за Кевин"[1], ето че сега се предоставя възможност да говорим за този филм от позициите на психоанализата, да кажем нещо за него, защо не и – на пръв поглед – да се опитаме да го „разгледаме психоаналитично", макар и по своеобразен начин, за да достигнем накрая, каквато прочее е целта на всяка добра интерпретация, до нещо ново, не толкова до нещо, което не сме знаели в началото, но по-скоро до нещо, което не е било преживяно, т.е. до откриването на една нова истина, която в началото все още не е присъствала открито нито в мисленето, нито в преживяването, но ето че сега може да се надяваме в някакъв момент тя да се появи за нас. В

[1] „Трябва да поговорим за Кевин" (*We Need to Talk about Kevin*), 2011, реж. Л. Рамзи, сценарий Л. Рамзи, Р. Ст. Кинеър, в гл. роли: Тилда Суинтън (Ева, майката на Кевин), Дж. Рейли (Франклин, бащата на Кевин), Е. Милър (Кевин). По едноименния роман на Л. Шривър (2003): Шривър, Л., *Трябва да поговорим за Кевин*, С., My book, 2019, прев. Н. Розова; предложената интерпретация се съсредоточава единствено върху филма.

този смисъл не е ли целта на всяка интерпретация – на символ, образ, езиков артефакт или текст – именно това в нейния край да се отвори възможност за пробив в полето на мисленето на нещо „трансцендентно", на нещо съвършено „друго" спрямо предшестващия го порядък, а защо не и на „радикално Другото", на der Ganz Andere, и то наистина да може – според очертаващата го възможност – да се появи не само в мисленето ни, т.е. не да бъде узнато или научено като някакъв нов чисто познавателен елемент, а да бъде подето и вградено – някак травматично, трескаво – в преживяването ни, преминавайки от полето на знанието в това на истината, превръщайки се в някакъв опит – в опит за истината? Нека се опитаме да направим нещо такова и тук с филма, с който сме се заели.

Струва ми се, че проблемът, пред който се изправя зрителят на този филм, е от особен характер, че тук има заложена – разбира се, от режисьорката и сценариста, дали е съзнателно обаче, това не бих могъл да кажа, но смятам, че има заложена някаква тънка уловка. Според мен, нека го кажа още сега, зрителят на този филм трябва да бъде хванат в много хитро скроен, впрочем напълно интелектуален, капан, независимо от това каква е волята му и какви са разбиранията му за живота, той трябва да попадне в него, а в крайна сметка, за добре образования зрител може би не е чак толкова неприятно да попадне в този капан.

Там е работата обаче, че този иначе добре образован зрител трябва не толкова да интерпретира с помощта на дадени херменевтични филтри (на своята „култура", „традиция", „възпитание" или на „предразсъдъците си" по смисъла на Гадамер) – и разбира се, не само да интерпретира, т.е. да разбира, но и да преживява емоционално в контекста, създаден от неговите интерпретации – онова, което простичко можем да наречем „смислово съдържание" или „послание", или някаква „водеща идея", или някаква съвкупност от теми, проблеми и отношения, които филмът репрезентира, колкото най-напред да се абстрахира от цяла поредица от решения, idées reçues, „готови истини", повече или по-малко експлицитни подсказки, саморазкрития, повече преки или повече косвени декларации, алюзии и – казано откровено – една цяла система от клишета[2], с които филмовият наратив изобилства и които той щедро предлага като ключ за разкриване на собствения си „смисъл". Нека тогава стане ясно и това още: този филм, който разглеждаме, тук от край до край е изтъкан от клишета, това може да се каже веднага, но невинаги е възможно да се види

[2] Разбира се, в употребата на понятието „клише" в този контекст не следва да се търси никакъв оценъчен смисъл, става въпрос единствено за повече или по-малко познати и добре известни „фигури" и концепти от областта на психологическото и психоаналитично знание, които имат общата характеристика веднага да могат да бъдат разпознати и интерпретирани дори и от хора с базисни познания в тези области: напр. цитираната по-долу едипова илюстрация или идентификацията на Кевин с героя Робин Худ. Говоренето за „популярна" психология или психоанализа в този контекст в никакъв случай не означава, че предложените идеи са неверни, изкривени или заблуждаващи (напротив – филмът се отличава с широка и солидна перспектива при представянето на проблематиката), а визира просто, че все пак имаме работа не с научен трактат, а с художествен филм, продукт на популярната култура, подчиняващ се на определени правила, иманентни на социалното и културно поле, и имащ своя определен, съответен на това поле съдържателен обхват. . Съзнавам, че свободното редополагане (до степен на взаимозаменяемост) на термините "психоанализа" и "психология" може да предизвика съпротиви. Тук обаче то е допуснато само с оглед да акцентира върху възможно най-общата съотнесеност на двете дисциплини. Психоанализата обаче остава винаги водещата.

веднага, цялата негова „концепция", такава, каквато тя се улавя в „непосредственото" разбиране, така както тя се самозаявява за естествената нагласа на зрителя, предадена със средствата на киноизкуството, е съставена от известен брой клишета или „типични мисловни фигури", общо разпространени шаблони, функциониращи на различно ниво не само в пределите на високата теория, но най-вече на равнището на овсекидневената познавателна практика на субектите. Иначе казано: „Трябва да говорим за Кевин" е при всички случаи странен филм, затова впрочем си струва да се говори за него, но далеч не толкова по отношение на онова, което той ни показва и/или разказва, т.е. спрямо пресъздадените събития, нишката на фабулата и сюжета, действията и отношенията на героите, техните мотиви, развитие на образите и т.н., колкото с натрапливата тенденция сам да обяснява себе си, прибягвайки до разнообразен репертоар от техники. Защото онова, което все пак се вижда най-напред, е, че това е един филм, да, един странен филм, който с пълни шепи не престава да сипе собствената си интерпретация в главите на своите зрители, а това е нещо не чак толкова обичайно може би. Знаем, че има филми, които мълчат до последно: в тях е много трудно да влезеш, да разбереш какво иска „да (ти) каже" режисьорът, изискват се определени усилия (нерядко и четене на книги, философия и т.н., макар че невинаги това помага), от които понякога може и да те заболи глава. За такива филми винаги се изисква „да знаеш", да бъдеш подготвен или да се подготвиш, иначе никога няма да ги разбереш (в крайна сметка, това е основната идея на иконологичния подход на Панофски и Варбург: ако не познаваме и не четем скритите някъде там в нишите на културата текстове, които имплицитно определят образите на дадена епоха, никога няма да схванем същинския смисъл на тяхната символика и да разберем какво всъщност „искат да ни [по]кажат" тези образи.). Има и други филми обаче, обикновено те биват класирани по-долу от първата категория, които сякаш ти казват всичко накуп и не изискват нищо от теб, освен може би – по силата на онази норма, постулирана още от Аристотел – да „съпреживяваш" онова, което ти показват. Нека казаното обаче не се тълкува непременно негативно: по-важно е, че това могат да бъдат и „сериозни" филми, които сякаш съвсем съзнателно изискват от зрителите *да не знаят* някакви неща, искат от тях да практикуват не знание, а незнание, искат те да поставят в скоби (по аналогия с феноменологическото епохе) всички предварително известни им – и неминуемо накланящи разбирането в една или друга посока – предразсъдъци, дефиниции, „имплицитни теории", концептуални стереотипи и привични разбирания, за да може пред погледа им тогава – в „живия контакт" с филма, в неговото схващане-преживяване – да може да се разкрие наистина нещо друго, да се покаже някакъв „чист феномен" на значение. Филмът, за който говорим, е точно от тази втора група, до степен такава, че – въпреки че това е един много драматичен филм, разказващ за ужасни неща и задаващ някакви фундаментални въпроси за човешката природа – накрая ние спокойно можем и да останем с впечатлението, че всъщност в този филм „всичко е ясно", и да излезем от киносалона, разтоварили се чрез изпитването на „страх и състрадание" от вътрешния си ужас, както впрочем – според класическата норма – трябва и да се случи. Ще сгрешим, разбира се, ако постъпим така, несъзнателно озовали се – или оставени да бъдат хванати – в капана, за който

споменах. Следователно тук е възможна и друга нагласа: зрителят да не се втурва с глава в отворилия се рязко пред ума му трезор на смисъла, а за миг да отстъпи крачка назад пред серията от готови истини, които му се поднасят с щедра ръка от режисьорката, и да не им се доверява напълно. В крайна сметка, нали една от „илюзиите" на изкуството, дори централната илюзия според Гомбрих, се състои в това картината да излъже зрителя, че всъщност не е картина, че изобразеното е „наистина такова", че виждаме онова, което виждаме, така както то наистина е; същото може да се каже и тук: ето една поредица от обяснения, ето че се вижда – един „образован човек" непременно ще може да види – как стоят нещата, да схване какви са причините (и „да си вземе поука"), няма какво да се мисли всъщност, показано е и е обяснено, само човек трябва да е достатъчно интелигентен и веднага ще свърже две и две, ще разбере всичко каквото трябва да разбере, и значи „загадката не съществува", както би казал Витгенщайн. И да, аз смятам, че тук наистина е налице подобна имплицитна смислозадаваща операция, която филмът извършва чрез т.нар. „готови истини", от които се състои. Какви са обаче тези „истини"?

Първо, формално погледнато, те са най-разнородни, някои от които много виртуозно предадени – било като сценарийни декларации, било в актьорската игра, било в монтажа или в музиката. Второ, вече съдържателно, всички те принадлежат на сферата на онова, което ще нарека тук „популярна" психоанализа и „популярна" психология, това е може би най-важното всъщност – техният произход; това са концепции, скрити или явни препратки, алюзии, схеми и „теоретични стереотипи", които по различен начин засягат психологическото познание за човека и човешкото развитие и поведение и които – по-важно – се намират в постоянно обращение в популярната култура (освен че се намират и по страниците на всеки въвеждащ учебник по психология или психоанализа). Не ще и дума, психологията днес (а и психоанализата – още от вчера) е навсякъде: надали има сфера от съществуването на съвременния човек, до която тя да не се е докоснала, най-вече в една своя полулегална, тривиализирана, да не кажем профанизирана или вулгаризирана форма. Нещо като чума, можем да кажем, която поразява, без да подбира (икономика, лайфстайл, човешки ресурси, маркетинг и търговия, wellness, хранене и т.н.), а това сравнение, естествено, не е случайно избрано. Същото впрочем важи и за психоанализата, проникнала дълбоко в културата на миналия век, постепенно превърната (именно доколкото е надхвърлила стените на аналитичния кабинет и е била подета – за техни цели – от философи, социолози, литератори и изкуствоведи) в лъжица за всяка уста и хапче за всяка болка, способствайки за произвеждането на не един и два мита относно човешките отношения, богато отразени в сферата на публицистиката, хумора и забавата (филмите на Уди Алън са тук само един от безброй много примери). Когато при посещението си в Америка през 1909 г. на борда на презокеанския лайнер „Джордж Вашингтон", готвещ се да акостира на брега, Фройд произнесъл – обръщайки се към Юнг – фразата „Те не знаят, че ние им носим чумата", надали си е представял, че ще дойде време, в което психоанализата ще плъзне до такава степен в „общественото съзнание", а самият той – свикнал да бъде одумван, охулван и отричан – съвсем скоро ще се превърне в икона на културата (в т.ч. и на популярната) на XX век. Прочее

самата тази „културна фраза" за чумата, която се цитира непрекъснато, е живо доказателство за митотворческите способности на „популярната психоанализа", доколкото по всяка вероятност тя никога не е била наистина произнесена, макар и това с нищо да не накърнява статута ѝ на „легендарна"[3]: днес тя може да се прочете навсякъде.

Следователно аз бих се опитал да предложа интерпретация, която – щом тя си поставя за цел да проникне в смисловата сърцевина на филма, опитвайки се да достигне до нещо ново, значи – до нещо друго – не би могла да приеме друга форма освен формата на една критическа деструкция. Преди позитивното установяване на ансамбъла, в който да се разгърнат последователно някакви тематични линии, асоциативни връзки и съотнасяния, дешифровка на символи и т.н., трябва да се осъществи методично едно субверсиране или разглобяване на същата онази предзададена интерпретативна рамка, която филмът си самоприписва натрапливо и която той предлага на зрителя като царски път към своето смислово ядро. Да не забравяме впрочем, че именно психоанализата е тази, която ни казва, че царските пътища към смисъла никога не са там, където човек е склонен или е свикнал да ги търси.

В такъв случай, на едно най-първично равнище, може непресторено да се попита: как този филм „иска" от зрителя да го интерпретира, какви самообяснителни послания или „внушения" той отправя към този зрител, така че зрителят да може – хлъзвайки се за миг като на бананова кора – да влезе в предложената му интерпретативна игра и да заеме полагаемото му се място на играч в нея, като на свой ред започне да възпроизвежда и препредава посланията ѝ. Можем и да отговорим, отново със същата непрестореност: ето че пред нас е един „психологически" филм, но не просто в слабия смисъл на това, че той разказва или показва нещо за психологията на героите (това все пак може да бъде вменено на всеки филм, независимо дали с право или не), за техните чувства, характери и мотиви, а в смисъла на това, че е филм, който ни показва – по определен начин – неща, които имат отношение към науката психология и към дисциплината психоанализа като глобални матрици за обяснение на човешкото поведение, че това, което се показва от екрана, са „психологически неща", че са някакви дълбоки прозрения за човешката психика, които принадлежат и са достояние именно на тези две дисциплини (и затова надали е изненада, че филмът може успешно да се използва за дидактични цели в университетското поле). А какво по-точно ни показва той? Показва ни: историята на едно отхвърлено дете, неговото тежко и трудно детство, изпълнено с травми и фрустрации, дълбоко запечатали се в психиката му, които в даден момент го превръщат в „чудовище"[4], тласкайки го към

[3] Срв. Falzeder, E., „A Fat Wad of Dirty Pieces of Paper: Freud on America, Freud in America, Freud and America", в: J. Burnham (съст.), *After Freud Left. A Century of Psychoanalysis in America*, Chicago, Chicago University Press, 2012, 99. Както изглежда, първоизточник на фразата е Лакан, който се позовава на нея в един известен свой доклад във Виена през 1955 г. с уточнението, че я знае от самия Юнг – факт, който обаче не намира никакво друго документално потвърждение. През 1968 г. Октав Манони отново я цитира, без коментар и препратка (дори и към Лакан), в книгата си върху Фройд и от тогава до сега тя си остава едно от най-известните „крилати" Фройдови изречения.

[4] Без никакво съмнение точно така ще го оцени естествената нагласа на зрителя, но ние все пак няма да бързаме да се лишим от кавичките.

хладнокръвното извършване на поразително по своята жестокост деяние: стрелба в училище – един „класически" за американската действителност трагичен сюжет. Но по същество тук виждаме ситуация от типа „ето какво ще стане, ако..." и в този смисъл филмът може да се оприличи на брошура по (популярна) психопатология. Чрез натрупването на клишета и общи топоси зрителят постоянно се чувства „призован" (или по-точно: той бива ситуиран) от самия филм да влезе в ролята на психоаналитик, на терапевт, на семеен консултант, това е мястото, в което самият филм – на въображаемото ниво на своята рецепция, в отношението си към „идеалния зрител" – го поставя, доколкото с всяка своя стъпка изисква от зрителя (и заедно с това натрапва на зрителя) собствената си психоанализа. Логично е тогава, че представената във филма проблемна ситуация всъщност прилича на винетка, взета от учебник. Какво ще види зрителят? Без съмнение зрителят, особено образованият такъв (и разбира се, заедно с него и всеки професионален психолог и психоаналитик), ще види дълбок провал на грижещата функция от страна на майчината фигура[5], свързана с нейната ясно изразена следродилна депресия (неоткликваща майчина фигура, „майка-хладилник" – по Бруно Бетелхайм, „мъртва майка" – по Андре Грин), и системната депривация на детето Кевин от подкрепа, любов, разбиране и внимание от страна на семейството. Ние никога няма да разберем точните причини за това отчуждение, но повече от ясно е, че то е изначално и че дори предшества появата на детето – очевидно кореспондира на определена несъзнавана фантазия у Ева, причината за която може да се корени в нейното собствено детство и т.н. От своя страна тази системна депривация води до изграждане на патологични вътрешни работни модели у Кевин, казано в термините на Джон Боулби, до отчуждаване и афективно отдалечаване, които постепенно, но неотклонно водят до формиране на дълбоко стаена агресия, емоционален блокаж, противопоставяне и дълбоко разстройване на отношенията на привързаност между родители (майка) и дете, ред провалени идентификации, поредица от руптури в едиповата триангулация, свързани с невъзможност за установяване на граници, присвояване на бащиния авторитет и бащината власт да наказва от страна на детето, само̀ да установява закона на реалността и т.н. В последна сметка всичко това – като по ефекта на доминото – препраща към фиксирането на изразена психопатна организация на характера и личностовата структура у Кевин, а оттук пътят към извършване на масовото убийство е вече открит и е само въпрос на кинематографично време. Затова впрочем и филмът – още от заглавието си – ни приканва „да поговорим" за Кевин, т.е. – на метаравнището на рецепцията – да съобразим и ние, в качеството си зрители на този филм, но и като актуални или потенциални родители, всички тези неща, които са ни показани, за да видим докъде може да се стигне, когато една майка системно неглижира детето си и бидейки изпълнена с враждебност, му отказва необходимите любов и грижа. Докъде наистина? Ами дотам, че в един момент детето (вече тийнейджър) ще заключи съучениците и учителите си във физкултурния салон на училището си и ще ги отстреля един по

[5] На задната корица на българското издание на книгата стои следният надпис: „Завладяващ международен бестселър за провала на майчината обич". Всеки, който е запознат с психоанализата и по-специално – с влиятелната днес школа на обектните отношения (всъщност доминираща психоаналитичното поле), знае, че специфичният термин „провал" и изрази като „провал на родителската функция" и подобни препращат директно към учението на Мелани Клайн и нейните последователи.

един с лък. От гледна точка на логиката на филма това е едно напълно „резонно" деяние, което, макар и „чудовищно", все пак като че ли може да бъде обяснено – и филмът ни дава достатъчно аргументи в тази посока, а сякаш дори да бъде и оправдано, с позоваване на преживените травми и колизии в детството на Кевин, които са довели до необратимото „повреждане" на неговата личност и са го превърнали в „чудовище", способно на „нечовешки" неща.

За да не изглежда всичко това прекалено абстрактно, нека изброим само някои от тези основни топоси, схеми, шаблони или клишета, от които – наистина с вещина – е изградена смисловата тъкан на филма и които, както казахме, предпоставят, подсказват, внушават или пък директно налагат на зрителя психоаналитичната интерпретация на онова, което той вижда.

В този смисъл показателно е още самото заглавие, за което вече казахме нещо (интерпретирайки го на рецептивно равнище), доколкото то по недвусмислен – и ироничен – начин маркира основата липса, около която е изграден разказът за събитията в това семейство: ето че, без да бъде питан, още преди да е започнал, още преди да има филм, филмът вече сам е назовал основния пропуск на Ева и Франклин като родители на Кевин. „Трябва да поговорим за Кевин" е репликата, която – каквото и да се случва на екрана, през каквито и трудности и кризи да преминава това семейство – в крайна сметка така и никога не бива произнесена и това е симптоматично. Парадоксално – същата реплика стои като заглавие на филма и по този начин вече задава и най-базисната рамка, в която той ще ситуира значенията си. Ето по какъв начин зрителят е интерпелиран към едно просто (но вярно! – ще ни кажат психологията и психоанализата) заключение: ако тази реплика беше произнесена по-рано от някого от двамата родители, ако Ева си беше дала наистина сметка за поведението на своето дете и за това, че с него или вътре в него се случва нещо, и беше казала на съпруга си Франклин „Трябва да поговорим за Кевин" и ако това говорене за Кевин наистина се беше случило, то най-вероятно нямаше да се стигне до ужасяващите последствия. Това обаче не се е случило, никой не е говорил за Кевин (също така и никой не е говорил и не говори с Кевин) и ето че трагичните последствия са налице.

На следващо място, филмът изобилства с визуализации на отчуждението между майка и син, започнало още преди раждането на детето и отразено в репликата на акушерката към Ева по време на раждането: „Не се съпротивлявай", което очевидно също трябва да съобщи на зрителя без увъртане, без намеци и сложна символика, че майката (по някаква причина) не иска това дете, че тя се чувства объркана и резервирана спрямо детето си още преди неговата поява. Същото се потвърждава и малко по-рано от сцената, в която бременната Ева оглежда в огледалото наедрялия си корем с неразбираем поглед, и от друга подобна сцена, в която тя още в началото напуска ядосана обучителния курс за родилки: във всички тези сцени няма нищо скрито, никаква тайна и макар и мотивите на героинята да не стават напълно ясни, действията и поведението ѝ са консистентни с оглед на онова, което ще се случи впоследствие – а то е по-важното. За всеки изкушен от психоанализата, нека още веднъж го кажем, тези сцени говорят недвусмислено и тяхното послание трудно може да бъде поставено под съмнение.

Освен тях обаче има и други сцени, също така тривиални и струващи си да се споменат. Например странната сцена, в която Ева чете на малкия Кевин историята на Робин Худ, когато на вратата се появява Франклин, което предизвиква острата негативна реакция на Кевин, желанието му да отпъди бащата и да остане сам с майката в това състояние на чувствена заедност – една сцена не просто от типично едипово естество, но до такава степен еднозначна, че чак се превръща в илюстрация. В същия смисъл са изградени и първите сцени, изобразяващи отношението на Кевин към неговата по-малка сестра, в които се чете добре познатата за психологията сиблингова завист и агресия към по-малкото братче или сестриче, което с раждането си е узурпирало мястото на по-голямото и е присвоило цялото внимание и любов на родителите. Не по-малко клиширана е – нека малко попрескочим – и онази сцена, вече към края на филма, изобразяваща финалния „театрален" поклон от страна на Кевин след извършването на убийствата, който поклон едно към едно ни показва – онагледява – значението на две важни за разбирането на юношеската психология и в частност – на юношеския нарцисизъм, понятия, въведени от американския психолог Дейвид Елкинд, също можещи да се намерят във всеки учебник – това е понятието „въображаема аудитория" (юношата си представя как всичко, което прави, е изнесено „пред публика", която неизменно трябва да му ръкопляска и да му се възхищава на възможностите и талантите) и понятието „лична басня" (юношата си се представя като герой на своя собствена, имагинерна история-мит, като надарен с определени висши качества, като бунтар срещу авторитети и т.н.).

Няма смисъл подробно да изброяваме всички тези лесно разпознаваеми репрезентации и „готови истини", както ги нарекохме, защото те се появяват в почти всяка сцена между Ева и Франклин и техните деца. Струва си обаче да споменем изрично за тяхното финално „обобщение", което е наистина забележително по своята плакатност. В една от последните сцени на филма, вече след трагичните събития, зазвучава песен, чийто текст директно идентифицира причината за всичко случило се, като по този начин разкрива на зрителя смисъла на филма без остатък, чисто и просто назовава пряко, така да се каже, от упор, около какво точно се върти въпросът на този филм, каква е неговата същност, значи, каква е идеята, какво е искал да каже авторът, всичко това тук се назовава директно. В песента се пее за момченце, което стои самичко и плаче, а на въпроса защо плаче то отговаря, че плаче, защото е „ничие дете", затова „расте диво", расте „без майчина милувка, без бащина усмивка", защото е дете, което никой не иска, оставено само на себе си и поради тази причина – заради факта, че никой не го иска и никой няма нужда от него – това малко дете подивява и от дете постепенно се превръща в зверче, само такъв може да бъде изводът. Ето тогава смисъла, ето го самия Кевин: расте лишен от топлота и милувка, с майка, която е несигурна в собствените си възможности на майка, в задълбочаваща се депресия, с пронизващо чувство на вина и същевременно агресия към детето – към този натрапник в нейния свят, който първоначално неистово пищи, а след това гробовно замлъква, който е тук само за да я измъчва, за да я тероризира – ето го най-сетне и този майчин терор, който и детето сякаш интериоризира вътре в себе си, то е оставено на произвола на своя разтормозен вътрешен свят, където е обект на преследване от фантастични и безмилостни

обекти, лишено от „сигурната база" на майчината грижа. Какво, в крайна сметка, може да стане от този Кевин, ако не точно това, което става? Изглежда, че след това признание вече няма какво повече да се каже – причината за кървавата драма е пряко идентифизирана, така че у зрителя да не остане каквото и да било колебание относно интерпретацията. Филмът свършва, всичко е ясно.

Ако не сме съгласни с подобни тривиализиращи интерпретации (макар и те, нека го кажем още веднъж, да са принципно валидни), то по какъв друг начин и в какъв друг регистър можем да тълкуваме онова, което филмът показва? Аз смятам, че въпреки привидните усилия на филма да ни наведе точно в тази посока, показаното не се отнася до някаква психология на убийството и значи, до отговор на въпроса „как се става масов убиец?", а до нещо доста по-различно – до една своеобразна форма на теология. Става дума, смятам аз, освен за психология, също така и за теология на убийството, става дума за злото и за природата на злото, т.е. тук се налага някакво мисловно усилие откъм хоризонта на онова, което след Кант е прието да се нарича „радикално зло". В оставащата част ще се опитам да покажа защо смятам така.

Въпреки всички индикации и интерпелации към зрителя какво значи онова, което му се показва на екрана, филмът продължава да създава проблеми за разбирането. Иначе казано, колкото повече учебникарски илюстрации се натрупват, които по един или друг начин осветляват поведението на героите и го правят (психологически) „разбираемо", толкова повече човек всъщност може да изпита недоволство и – също така – сякаш да загуби ориентация относно онова, което му се представя. От една страна, са налице силни, уж еднозначни послания, от друга страна обаче, очевидно има някакъв проблем с тези послания, може би тогава те не са чак толкова еднозначни, бихме си казали, защото от самото си начало филмът представлява сложна смислова амалгама, в която се преплитат два самостоятелни, макар и тясно свързани помежду си, пласта от значения, само един от които обаче се отнася до психологията. Вече се налага да признаем: в анализа на филма дотук ние целенасочено се съсредоточихме само върху един от тези пластове (или една сюжетна линия), напълно игнорирайки другия, така все едно той не съществува изобщо, макар че по същество той присъства буквално още от първия кадър и че представлява не нещо друго, а „носещата конструкция" на този филм (неговото начало и неговия край); именно този втори смислов пласт[6] според мен е по-важният от двата, по-интересният, по-неочакваният. Той е този, който прави филма един, в крайна сметка, добър филм. Решението да пропуснем тази смислова линия със сигурност може да бъде критикувано, но то беше наложително от методологична гледна точка, за да може преди това да се набележат някакви първоначални координати на анализа. Сега, когато това вече е направено, можем да се върнем към него.

Изглежда би могло да се предположи и да се очаква, че в центъра на кинематографичния разказ на филм, който е наречен „Трябва да поговорим за Кевин", ще стои именно личната история на този Кевин, хронологията на порастването на Кевин

[6] **От гледна точка на чисто времевото разгръщане той е първи – именно през него зрителят бива въведен в историята.**

и на живота му в семейство от богатата американска средна класа, живеещо в просторен и красив дом, с родители с престижни професии, в атмосфера на привидна задоволеност на всички нужди. А всъщност това е живот, белязан от сложни и болезнени взаимоотношения, от травматичност, неприемане, почти повсеместен провал на комуникацията между всички членове на семейството, липса на отдаденост и грижа, един живот, преминал в много самота и отчуждение, който постепенно се развива до точката на нещо немислимо: ето такъв е животът на героя от заглавието Кевин, който се превръща в масов убиец и извършва „чудовищно" престъпление. Филмът ни показва всичко това и това е едната линия на смисъла, бихме я нарекли чисто „психологическата" линия, линията на един преобърнат, страховит Bildungsroman, в който героят се придвижва от люлката до точката на ставането си „чудовище" – линия, която е обрасла смислово с всички вече посочени клишета, но която именно поради това носи своето обяснение вътре в самата себе си, тя се характеризира с последователност и относително времево единство, наситена със светли, „дневни" цветове, това в крайна сметка е историята на едно обикновено американско семейство и на нещата, които му се случват ежедневно, някакви банални неща, как растат децата, как родителите се отнасят към тях, всички тези наглед дребни проблеми, които те срещат в общуването си с тези деца и т.н. Впрочем в тази линия на филма не присъства никой друг, всичко става в нуклеарното семейство и остава затворено вътре в неговата мембрана до момента на настъпване на трагедията, а после чисто и просто приключва, защото тогава семейство вече не съществува: единствено Ева оцелява.

За сметка на това втората линия е сякаш периферна и в първия момент дори може да се помисли, че тя има функцията просто на композиционен пълнеж, че присъства, за да се предаде дълбочина и най-вече завършеност на наратива, и макар и да е вярно, че филмът започва с нея много преди да се появи персонажът на Кевин, то все пак тя далеч не е толкова експлицитна в посланията си, както историята на Кевин и на нещата, които той ще извърши. Тази втора линия, която може да се нарече и „теологическа", макар това да е доста условно, веднага прави впечатление, всъщност именно тя е тази, която може да объркa зрителя, в противовес на първата, която му обяснява, доколкото е много по-символистична, бихме казали даже, че тя е библейски-иносказателна, сякаш онова, което е показано тук никога не е онова, което човек си мисли, монтирана е с рязка и много изразителна, дори агресивна смяна на кадрите, което създава напрежение, а цветово е решена винаги в някакви неистови цветове, т.е. в цветовете на съновидението, на кошмара и разбира се, също и на инфантилния страх от тъмното, на това, че от тъмното все пак може да се появи всичко, а може и нищо да не се появи; в тази атмосфера на съспенс сякаш се усеща някаква катастрофа, която апокалиптично е надвиснала или вече се е случила (дълго време това не става ясно), т.е. на нещо невъобразимо, на безобектен ужас, който тежко се носи във въздуха и травматизира сетивата и съзнанието. За разлика от първата, тази линия е фрагментарна, невъзможно е да бъде подредена в кохерентен разказ, наситена е с бълнувания и кошмари, разкъсана и – поради монтажната динамика – постоянно разкъсваща се, това е сякаш една конвулсия, неподатлива и целенасочено дисхронологизирана, за която може да се каже, че е дефинирана от известни черти на клиничната картина на посттравматичното стресово

разстройство като дереализация и деперсонализация. Тази втора линия не се отнася до Кевин преди трагедията, а до живота на Ева след нея – живота след пълното разпадане на това семейство (оттук и чисто формалните белези на кинематографичната постановка), тя показва отчаяните опити на Ева да изгради съществуването си наново в светлината на преживяното и учебникарски казано, показва нейната невъзможност да преработи белязалата я травма, която – по логиката на Лакановото Реално – не престава да се повтаря и завръща в най-ужасяващи и непоносими образи. Това са двете линии на смисъла на този филм, ние ги диференцирахме и показахме как те се развиват и какво е значението им, не значи ли това, че ако в проведения от нас анализ все пак има някаква истина, то тогава най-важното за филма вече е казано? Може би да, а може би не. Струва ми се, че въпреки доброто желание на автора на филма да ни (по) каже какво се случва в това семейство и още повече – защо се случва това, което се случва, служейки си с инструментите на популярната психология и психоанализа като онагледителен материал, всъщност за непредубеденото (в т.ч. и психоаналитично) око въпросите във филма продължават да бъдат повече от отговорите. Това значи, че отново се връщаме към изходния проблем на методологията: окото трябва да остане непредубедено, нужно е да бъде направена една крачка встрани, да бъде деконструирано или да се постави в скоби онова, което от екрана се представя за чиста монета – само така имаме истински шанс да стигнем до нещо по-същностно и по-решаващо в този филм. Иначе той не е филм, а плакат. Ето защо тогава прави впечатление и още една стратегия на филма, отнасяща се до диалектиката на онова, което се знае, и онова, което не се знае за героите и техните мотиви и поведение: колкото повече „отговори" ни дава филмът, прибягвайки до едно или друго обяснително клише, толкова повече зрителят (стига, естествено, той да положи усилието да остане непредубеден, т.е. да внимава да не бъде уловен в подготвения му капан) не може да си обясни случващото се и причините то да се случва. Нещо в поведението на героите, макар и то да е на пръв поглед относително ясно и разбираемо, му убягва и това, което му убягва – очевидно то е толкова сериозно – все пак се оказва непреодолима преграда пред схващането на „основната идея". Тъкмо в тази точка на затруднение се забелязва едно фундаментално разминаване, можем да го наречем дори „двойно дъно", около което се изгражда значението на филма, и аз си мисля, че това е и същинската му стратегия, която, не ще и дума, е повече от оригинална: ето че колкото повече отговори и решения филмът сам предоставя на зрителя, толкова повече въпросът, около който тези отговори и решения гравитират и на който те се опитват да отговорят, запазва и дори усилва своята неразрешимост. Колкото повече усилия полагаш, за да отговориш на някакъв сложен въпрос, толкова повече смисълът на този въпрос – и неговото решение – ти убягват. Генерално това би могло да означава, както предполагам, че отговорите и решенията, които филмът излага, т.е. цялата тази съвкупност от психологически индикации, всъщност може би изобщо не целят да разрешат въпроса, а точно обратното – те служат, за да очертаят неговата фундаментална неразрешимост. Тогава тези отговори са фиктивни, те не са нищо повече от прах в очите и нямат реална стойност по отношение на централния проблем. Какъв е този проблем? Може би беше по-правилно да започнем директно от него, но едва сега успяхме да уговорим адекватните за поставянето му

условия. Проблемът всъщност е доста по-различен от онова, което може да се помисли на пръв поглед, когато се следва – и изследва – първият, повърхностен смислов пласт (пласта на клишето), представящ историята на Кевин: тук видяхме един задълбочаващ се психологичен, комуникационен или отношенчески проблем в едно средно американско семейство от високата класа, който необходимо довежда до срив, катастрофа и масова смърт. Или, по друг начин казано, тази линия е само рамката, очертаваща проблемното пространство, но без да докосва самия проблем. Какъв е самият проблем? Според мен той само периферно се докосва до провала на майчината функция и хаотизирането на обектните отношения, пропадналите едипови идентификации, фрустрацията и срива в привързаността. Дума да няма, всичко това е така, не може да бъде отречено, че това са наистина елегантни украшения, те са поднесени с вещина и наистина сякаш правят филма „разбираем" (и спомагат за поуката: „ето какво ще стане, ако...), по тях студенти даже могат и да се учат на някакви неща, но всъщност те по-скоро могат да заблудят и ако им се отдаде прекалено голямо значение, да отклонят вниманието от същински важното. Нека ясно го кажа още веднъж: не че тези постановки не са верни, те просто не са достатъчни. Отвъд всички семейни травматизми, е налице един теологико-философски проблем: защо съществува, как се познава, каква е природата на онова, което се нарича зло. Защо то се ражда, как то се ражда и какво е мястото му в света на хората: това е въпросът. Като влизат в сложни отношения и постоянно се преплитат, двете линии на смисъла във филма – историята на Кевин и историята на Ева – според мен искат да поставят и да отговорят, доколкото могат – ако изобщо могат – именно на този въпрос. Затова и филмът не е филм просто за психологията на убиеца Кевин или за ставането на убиеца Кевин – ако и това да има своето много важно значение, а е филм, който пита защо съществува (в ключа на теодицеята: защо е допуснато) онова, което по никакъв начин и при никакви условия не трябва и не може да се допусне да съществува: злото.

Да се говори за злото обаче е трудна работа, особено ако човек не знае откъде да тръгне. Затова във всички случаи е необходимо някакво начало, поне една отправна точка, можем ли да се надяваме, че ще намерим такава? В крайна сметка защо не, след като поне едно нещо вече беше посочено: злото е онова, което въобще не трябва да бъде. Тогава ето една първа, съвсем предварителна дефиниция: зло е онова деяние, извършено от човешки субект, което в никакъв възможен нормативен порядък, установен в дадено демократично общество, не може да бъде оправдано като такова. И дори нещо повече: ако съществува такъв хипотетичен нормативен порядък, в който едно зло деяние може да бъде морално оправдано, то не е зло[7].

[7] Това, разбира се, означава, че за нас съществуват такива ценности в човешкия свят, които макар и в известна степен да подлежат на уговаряне (на критическо осмисляне), не подлежат на премахване, без с това да се промени нещо същностно в дефиницията на този свят. Без да се задълбочаваме, ще посочим нещо очевидно: такава ценност е човешкият живот, родеността на човека (по Х. Аренд) като член на общността на свободни хора, който в това си качество е носител на неотчуждимо достойнство, на своеобразен „статус" на човек. Координатите на приведеното от нас предварително определение са исторически ясно фиксирани и не следва да се крият: то е следствие от развитието на една колкото нееднозначна, толкова и последователна философия на субекта от Просвещението до наши дни, в която този субект се дефинира „практически" чрез (1) възможността си за интерпретация и самоинтерпретация, (2) свободното си политическо действие и (3) комуникативния потенциал за съвместяване на предишните две.

Когато обаче се говори за злото, често се споменава като негова иманентна характеристика и това, че за него „няма обяснение", че злото „не подлежи на разбиране", че липсва „обосноваване" на онова, което е зло, и – оттук – че злото, пределното зло (Холокостът, проявите на изключителна жестокост), по никакъв начин не се поддава на „очовечаване" и затова именно то е „зло", т.е. нещо „чудовищно", нещо прекрачващо отвъд човешката форма и нещо отвъд способността за въображение: никой не може да си представи себе си като извършител на пределното зло. Типичен пример в това отношение, към който и ние тепърва ще се връщаме, е примерът на Холокоста. Следва обаче да се направят няколко уговорки около казаното току-що: първо, когато се казва, че злото е „отвъд разбирането", това не значи по необходимост, че на злото следва да се придава някакъв тайнствен или „трансценденден" ореол. В злото, твърдя аз, няма нищо *същностно* мистериозно: феноменологически то може и да се представя – и преживява – като мистерия (и даването да бъде доловена на тази мистерия е сред ненакърнимите достойнства на голямото изкуство, посветено на темата за злото: на *Хладнокръвно* например или на романите на Ели Визел), и това дори може да бъде видяно като една от устойчивите му характеристики за възприятието, но по същността си злото – твърдя аз – е празно откъм смисъл, то се характеризира с някаква основополагаща го липса, с вакуум или с пустота; за злото, в един дълбок смисъл на думата, чисто и просто няма какво да се каже; то е – ако си припомним всеизвестното определение на Хана Аренд – от край до край банално, ограничено, мало-умно – в него, в неговата вътрешност или пък зад него няма нищо което да се скрие, няма призрак в машината. Злото е цялото прозрачно, но в него нищо не се вижда: няма какво да се види. Това е важно, защото – както Адам Мортън отбелязва[8] – ако злото е оставено да бъде „свръхестествено" или „мистериозно", или, както често се мисли, „демонично" и ако онези, които го вършат, не са обикновени хора „като нас", снабдени с разбираеми „човешки" мотиви, а са някакви „чудовища", водени от „неестествена" или „свръхестествена" мотивация – сега впрочем може да стане ясно защо държим тези определения да бъдат винаги поставени в кавички – то тогава едно такова схващане лесно може да ни доведе до друго зло. Наистина съвсем тънка е моралната граница, която трябва да ни попречи да третираме онези, които са извършители на злото и които не са „като нас", а са „чудовища", по начин, който смятаме за единствено съответен за тях – т.е. по чудовищен начин. В крайна сметка, ако някой е абсолютно „неразбираем" и е извършил деяние, което е „невъобразимо", то какво отношение – на съд, наказание или прошка – може да се завърже с този субект? Той е вече изваден от всякакъв символичен обмен, по същия начин, както злото прави именно това: обявява хора, неща и ценности за „негодни" и за „ненужни"; както Мортън посочва: никой все пак не прави бизнес с човек, който за него е пълна мистерия. Затова едно такова „невнимателно" мислене за злото всъщност може би не е предпазено от риска да направи човека зъл, от едно зло, с което го среща, да го потопи в някакво друго зло – да го тласне към извършване на още зли деяния. В този смисъл злото притежава едно много особено качество: то се самоосъществява, продължава да възпроизвежда във времето своя деструктивен ефект, да присъединява към себе си и онова,

[8] Тук и по-надолу: Morton, A., *On Evil,* London, Routledge, 30 sq.

което все още не се е случило. Злото вика зло: веднъж случило се, то – ако не му се противодейства по адекватен начин – остава да живее, вкоренено в жертви и палачи, подобно на ракова метастаза, и да оказва своето злотворно влияние. Това все пак обаче съвсем не значи, че в злото „всичко е ясно", а – напротив – в него именно яснота много често няма. Не си ли противоречим? Казахме веднъж, че злото е прозрачно, т.е. че в него нищо не се крие, а освен това злото се характеризира и с това, че веднага може да бъде разпознато именно като зло и като никакво друго.[9] Защо тогава при него липсва яснота? В своя анализ Мортън извежда на преден план три характерни черти на злото, които описват също така и деянието на Кевин, и затова можем да си позволим да ги цитираме тук, като съществено обогатим смисъла им:

Първо – злото е способно да предизвика непосредствено физиологично отвращение. Когато човек влезе в досег с него, вътрешностите му се обръщат, естествено му иде да се изповръща и да се строполи в несвяст, такъв е отговорът на тялото, а той е красноречив: злото е все пак отблъскващо, противно и не-трябващо-да-съществува. Достатъчно е да си спомним описанията на горящите като адски кладі в продължение на дни и нощи купища човешки тела в нацистките концлагери, от които се носи смрад на километри, за да стане съвсем ясно какво имаме предвид.

Второ – злото винаги се фокусира около някаква форма на жестокост (вербална или невербална), то е свързано със смъртта, с болката или с унижението. Тази жестокост обаче при всички случаи е особена: надали нейното присъствие, да кажем, по време на война, в условията на ожесточена битка ще бъде преценено именно като зло. Става дума по-скоро за целенасочена и още по-важно, за самоцелна жестокост, която се ражда, разгръща и остава да осцилира в самата себе си, „всмуквайки" или „смилайки" заобикалящата я реалност, без самата тя нито за миг да се сепва. Става дума, в крайна сметка, за механична, а защо не и естетизирана жестокост – жестокост заради самата жестокост. Тя обаче винаги е насочена към един конкретен обект, става дума за обект-специфична жестокост, която има нужда – за да се подхранва – от нещо точно и определено: злите деяния, за разлика от онези, които се преценяват „просто" като „лоши" или „неправилни", се целят винаги и преди всичко директно в „сърцевината" на човешката форма – в статуса на човека като човек (момент, акцентиран и от Аренд) или в „метафизическото" достойнство на личността, а не просто в някаква нейна контингентна обективация. Нещо повече: те правят това обаче, без да има особена, „същностна" нужда, и в този смисъл злото – за разлика от „лошото" или „неправилното" деяние – е сякаш винаги форма на свръхстарателност, на педантизъм и на някакъв ексцесивен излишък (ето го желанието на Айхман да бъде винаги достоен за похвала в работата си и да

[9] А не просто като нещо морално/легално „неправилно" или някаква (ситуативна) „злина", „грешка", или дори „ужасяващо сериозно провинение" (все покриващи различни нюанси на термина wrong): Мортън посвещава на дистинкцията между wrong и evil анализ, който си струва да се проследи и който – (доста) провокативно може да бъде онагледен с разликата между (ужасяващо погрешното) решение на президента Труман за атомните бомбардировки над Хирошима и Нагасаки и (злото) решение на Милошевич за етническото прочистване по време на войната в Босна. Примерът се осветлява в приведения по-горе анализ на водещите черти на злото.

организира депортациите по възможно най-професионален начин). Много често злото се разкрива просто като добавка, от която, да го кажем още веднъж, няма нужда: ето, човек е гладен, но без пари, решава да задигне чантата на минаваща в парка жена, уж за да реши своя проблем, не щеш ли обаче, нещо в сметките му се обърква, след което той я изнасилва, после обезобразява тялото ѝ, скрива го в храстите старателно, после отива до вкъщи най-съобразително, за да вземе трион, връща се, разрязва тялото на парчета, част от тях разпръсва, други прибира със себе си и поставя в кухненския си шкаф, а в цялата тази суетня съвсем забравя за глада си и за това да пребърка чантата ѝ: тук вече има друга работа да се свърши. Подобна картина ще срещнем и при семейното убийство, документирано от Капоти в *Хладнокръвно*.

Трето – гледната точка на жертвите (преки и косвени) на злото обикновено е на абсолютно неразбиране: как е възможно някой да (ми) причини това? Как е възможно да се стигне дотук и да бъдат преминати онези граници, които никой никога не трябва и да преминава? Във вопъла на жертвите злото всеки път ни среща с един чист ужас, който е наистина сякаш невместим в ума и несъвместим с ума, или поне със „здравия ум" или с „човешкия" ум, и който сякаш може да се дефинира единствено с думата „абсурд" и с това че – като феноменологическа експликация на този абсурд – изглежда „всичко е позволено". Да, злото всеки път не престава да казва именно това: всичко е позволено, а това за човека – изправен пред трагедията на Холокоста например – е непоносимо. Когато говорим за „абсурд", говорим за такова радикално противоречие в системата от установени и възприети значения на субекта, поддържащи неговата самоинтерпретация, че то води до пълен колапс на тази система, както това се вижда от примерите на Хана Аренд и Примо Леви за поведението на онези лагерници, които в условията на лагерната действителност малко по малко загубват всякаква морална ориентация и – пред лицето на абсурда – стават способни на какви ли не подлости и отвратителни неща, така все едно са се убедили веднъж завинаги, че наистина – щом Аушвиц е позволен – то тогава всичко е позволено.

И все пак: ако и всичко това да е така, както казваме, то не е всичко, което може да се каже за злото. Възможно е да постигнем съгласие относно определени негови качества (това, че то се цели в достойнството, че е свързано със самоцелна жестокост и т.н), но все пак това още не означава – още повече в светлината на събитията във филма, който се обсъжда – че злото е изчерпано, че то е докрай разкрито от характеристиките, които сме откроили. И това е всъщност нещо много важно: то говори за наличието на един по същество епистемологичен проблем. Защото, макар и да твърдим, че злото не е мистерия, макар и то да не е обградено от никакъв демоничен ореол (какъвто непосредственото преживяване е склонно да му приписва и какъвто ни се поднася в изкуството), то все пак остава белязано от известна непроницаемост, която – в точния смисъл (етимологически) на прочутото Кантово понятие – може да се определи като „радикална", т.е. като дълбоко вкоренена и пуснала корени в (представата за) него. Става дума за една радикална неразбираемост на злото, чието съдържание обаче точно може да посочи: в злото, така, както то се дава на ума, рано или късно прави впечатление наличието на някаква недоста-

тъчност или на пропуск в породилите го каузални вериги, като че ли наличие на някакво „липсващо звено", което именно създава усещането у потърпевшите на злото за това, че те са изправени пред своего рода мистерия. Можем да разберем без особено затруднение защо Хари Труман решава да прибегне до употребата на атомно оръжие, костваща живота на милиони невинни, или защо Бърни Мадоф се впуска във финансови машинации, които ощетяват десетки хиляди, но същото надали важи за жестокостта на деяния като извършените от нацистите в Белорусия, в Треблинка или в Аушвиц. Най-поразителното за нея, отново казано, е фактът, че тя е неразбираема, т.е. фундаментално ненеобходима и нерационална, а също така и – като следствие – чисто и просто логистично и икономически обременителна, но ето че въпреки това, въпреки че коства икономически и административен ресурс, тази жестокост все пак е – при това тя е не във формата на някаква ерупция на натрупан гняв (по подобие на гнева, който е свързан с плячкосването на завоювана страна или превзета крепост), а бидейки напълно овсекидневена и поверена на безшумната, часовникова прецизност на една огромна бюрократична машина. Колкото и тогава човек да се опитва да проумее злото и да го вмести в ума си, все нещо от него му убягва, все нещо му изглежда „абсурдно" или не му достига, т.е. нещо не пасва в уравнението, което той се мъчи да състави, опитвайки се да си обясни случилото се. Точно такъв е случаят с Кевин: ето ви цялата история на неговото ужасно детство, казва ни филмът, ето всички моменти на отчуждение, на страдание и на психическа болка, които Кевин е трябвало да изтърпи още като малко дете, ето ги, те са тук, пред очите ви – в тях е решението и никъде другаде. Разбира се, решението е в тях: то все пак е в човешката форма, иманентно, а не трансцендентно на нея – и именно за това няма мистерия, но все пак: това чисто и просто не е достатъчно да бъде обяснено естеството на извършеното от него. Защо се стига до убийството? Заради отношенията между Кевин и Ева? Заради пасивността на бащата Франклин? Заради липсата на приятели и на социализация? Да, безспорно, заради всичко това и още много други неща: и тъкмо в това „още" всеки път обаче нещо ще се изгубва. Тук е острото противоречие между двете линии на артикулация на смисъла: въпреки всички опити да се даде изчерпателно обяснение на причините за това какво е довело до трагедията, такава причина все не се намира: макар и да стои на сантиметър от решението, зрителят (стига той да остане непредубеден) така и не може да пристъпи към него, все нещо не му достига в тази картина, липсва му някакъв съществен детайл или – по-точно – липсва му ключ за разгадаване на онова, което наподобява ребус. Затова в този случай адекватният на анализа ни въпрос не е: „Какво е довело до всички тези ужасни събития?" (този въпрос остава на нивото на филтъра от клишета), а друг въпрос – „Може ли катастрофата във филма да се обясни адекватно, т.е. цялостно и непротиворечиво, с това, че някой е имал лошо детство?" (това е ядреното ниво на смисъла). Подобни въпроси, както е известно, често се появяват и при обсъждането на Холокоста. И това, което е общо, е, че във всеки един случай е трудно е да си представим, че сме способни с лека ръка да дадем положителен отговор на тях: да го направим, ни се струва – макар и вероятно да не можем да се аргументираме защо смятаме така – някак непочтително, някак неморално или накърняващо достойнството на жертвите. Този факт не е без значение: нали именно ако нещо бъде обяснено,

т.е. бъдат ясно посочени каузалните вериги, които са довели до неговото случване, то нима тогава същото това нещо, колкото и ужасно и зло да ни изглежда то, вече не се е изплъзнало малко по малко от полето на вината, вменяемостта и наказанието? Нима ако злото бъде дефинитивно изчерпано, то с това вече не сме изминали половината път към неговото оправдание? Защото – ето един постулат на съвременния физикализъм и на опиращите се на него философски течения, поставящи под въпрос свободата на волята – нали ако нещо е каузално обусловено от точен брой предхождащи го условия, които биха могли да бъдат наречени негови причини, и те – в своята съвкупност – са довели именно до случването на това нещо в дадена точка от пространство-времето, не следва ли тогава, че в някакъв смисъл то – доколкото може да бъде „разбрано" от гледна точка на породилите го причини, може също така да бъде и оправдано? Ето тогава – да обясним злото, не значи ли това – вече някак да оправдаем злото?

„В цялата ни философска традиция – пише Аренд – е заложена неспособността да осмислим 'радикалното зло'... за да вникнем в същността на това явление, на практика няма на какво да се опрем и въпреки че сме изправени пред съкрушителната реалност на неговото съществуване, то обърква всички известни ни критерии"[10]. Да прочетем казаното от Аренд внимателно и да го разширим: злото, казва се, преди всичко обърква, то е епистемологичен проблем, проблем на разбирането, на пръв поглед – досущ както при етиката на Сократ – злото причинява освен позивите за повръщане и нещо като световъртеж; то, сега можем да завършим метафората, е такъв вид уравнение, което може да бъде решено само с цената на ума, на онзи, който го решава. В историята на математиката има някои подобни примери, да кажем случаят на Георг Кантор, който, занимавайки се до изтощение се с проблемите на безкрайността и трансфинитните числа, претърпял поредица от нервни сривове, които увредили непоправимо здравето му и в крайна сметка завършил дните си в санаториум за душевно болни. Ето че тогава злото може да се оприличи на такова уравнение – един вид Риманова хипотеза на абсурда, която – ако бъде наистина решена – то вече по някакъв начин злото е било прието, било е въведено в систематиката на ума, света и езика, а значи и че то вече е донякъде оправдано, и следователно – че вече не е съвсем „зло", доколкото – за да бъде именно зло, а не просто някаква „лошота", „грешка" или „провинение" – то трябва да си остане неоправдаемо, „отвъд всяко разбиране". Сякаш ако е обратното, то ще ни съблазни, ще ни излъже и ние ще го оправдаем, а ако го оправдаем веднъж – кое гарантира, че няма да го оправдаем и втори път, пак по същите причини, и – в предел – че всъщност сами няма да решим в даден момент да го повторим? Оттук избликва този мистичен характер, който приписваме на злото: не от самото зло (защото в него няма нищо, или поне никога „нищо в повече", а винаги само „нещо по-малко"), а от нас, които сме „стъписани" от съкрушителната реалност на неговото присъствие.

Интерпретацията ни обаче не може да остане само на нивото на спекулацията, защото – и тук се откроява важната, медииращa значенията цел на филтъра от

[10] Аренд, Х. *Тоталитаризмът*, С., Панорама, 1993, 211. Аренд заимства от Кант термина „радикално зло", но му придава съвършено различен смисъл.

психологични клишета – радикалното зло, за което говорим и което изглежда да е белязано от някакъв пропуск, във филма има все пак свое собствено място: то е съвсем конкретно ситуирано и принадлежи не толкова на човешката природа per se като някакво абстрактно влечение, както може да се мисли, следвайки Кант, колкото на пространството, което свързва човешките същества; злото, иначе казано, се намира не „в" човека, а е онова, което е „между" човека и другия човек, сякаш не толкова вътре в Кевин, колкото между Кевин и Ева, или поне такова е внушението на филма, от началото до края фокусиран върху условията на връзката между майката и сина. Парадоксално е следното: филмът показва зло, което, въпреки че по определение винаги пречи на свързването (в него винаги нещо липсва, поради което цялото в крайна сметка остава несвързано, поради това няма цяло изобщо, за злото никога няма свят, а само разцепени части, хаотизирани обекти или елементи дори и когато те – както в случая на Айхмановата служба – са въвлечени в една педантична административна дейност), всъщност се закрепва и осъществява своето действие именно в условията на връзка между човешките същества. Формата на човека – щом тя и само тя е носител на злото или негов своеобразен крепежен елемент – е такава не сама по себе си, а само доколкото – именно като човешка форма – е свързана по определен начин с друга подобна на нея форма и само доколкото тя се намира в определен модус на диадичност. При това в случая е налице най-първичната възможна връзка – тази между майката и детето, която, както знаем, е самият зачатък на човешката любов, чието начало винаги предшества битието. И злото е ситуирано в нея – в отчуждаването, в приватизирането точно на тази интимност. Радикалното зло е вписано от филма в самия ред на създаването на нов живот, и на развитието на този живот, на начина, по който животът идва в света и как той си отива от света – то е една негова същинска осъщественост, негова човешка съдба. Тази съдба стои закотвена в семейството, което е начало на всички начала, което е начало преди началото на човека: там човешкото същество придобива за първи път своята структура и функция на субект. Именно тук, от гледна точка на тази ситуираност на злото в семейството, която може да бъде изтълкувана и съвсем психоаналитично, става ясно защо историята на Ева, майката на Кевин, е не по-малко важна от неговата история и че „Трябва да поговорим за Кевин" е филм колкото за Кевин, толкова и за Ева; филм за превръщането на детето в убиец вследствие на фактори от средата (ще каже психологията), едно превръщане, което никога не може да бъде познавателно изчерпано, но същевременно и филм за майката на това зло. Дали не тогава не и за това, че всяко зло също има своята майка? С „майка" тук ще назовем нещо друго: изначалния друг, по-точно казано, една „стабилна основа", както я нарича теорията на привързаността, един начатък на живот като пълнота, доверие и сила. И филмът е за травмата на майката, за вината, в някакъв смисъл – за унищожението на майката, за това, че не някой друг, а именно майката е тази, която е празна в радикален смисъл: че първото, което е пълно, спасяващо, обгрижващо, е същевременно и първото, което е празно, отсъстващо, недостъпно. Това известно на психоанализата разцепване е точно копирано от „структурата на злото" (ако съществува такава изобщо): то притежава странното свойство да бъде едновременно и твърде далечно, неизчерпаемо и непроницаемо, и в същото време – да е ето тук, като абсолютно близко, до болка познато, едва ли не кръвно-родно, нещо, което просто не можеш да отделиш от себе си, не се измива, не се премахва, до такава степен е проникнало в теб:

именно такива са спомените за убийствената смрад на опечено човешко месо, завинаги запечатали се в паметта, сякаш в самата плът, сякаш в самото сърце на онези, които са видели огромните горящи по цели дни и нощи клади. В този смисъл филмът открива както живота преди злото, така и живота след срещата с него и вината, която остава след тази среща: вината злото да е излязло от теб, да е това, което ти си – независимо дали плът от твоята плът, или бургия от кутията ти с инструменти. Кой ще отрече, че всяко зло, във всяка епоха има своите верни съучастници или че ги има онези уж „случайни" зрители на сцената на злото, които предпочитат всякога да отвръщат лекичко глави и да не задават много въпроси, унесени в логиката на всекидневия си трудов хабитус? И ето че и тук има нещо: съвсем нерядката способност на злото да успява да заличи границите между жертва и насилник.

Нека отидем една крачка нататък: само по силата на по-скоро спорадични и във всеки случаи далеч не чак толкова акцентирани религиозни символи, без някакво пристрастно ангажиране с тежненията на юдео-християнския наратив, „Трябва да поговорим за Кевин" е не (само) психологически, но и религиозен филм, или във всеки случай – е „по-религиозен", отколкото сме били склонни да смятаме първоначално; включително в етимологическия смисъл на латинската дума religio: филмът показва – без да съумее да обясни изчерпателно – привързването на злото и човека (онова, което Кант нарича „прилепване" на злото към човека) в една обща цялост: вършител и жертва като едно кръвно цяло, ние бихме добавили, в психоаналитичен ключ, като системата майка-бебе на Доналд Уиникът.

В този смисъл двата образа, с които филмът се открива, според мен крият ключа за неговата теологико-психоаналитична интерпретация. Първият е антиципиращият образ на вратата и завесата, което е първото, което изобщо виждаме: тук то стои като метафора за доближаването на една тайна и за опита за проникване в нея, докато в края на филма се разкрива неговото твърде буквално значение: ще се окаже, че това е точно завесата, водеща към градината на дома им, в която – под тревожния звук на жужащите пръскачки (няма как тук да не сетим за жуженето на рояци мухи, сигурна индикация за присъствието на техния повелител) – Ева ще открие набучените със стрели трупове на своя съпруг и дъщеря, станали първите жертви на Кевин.

Всъщност целият повърхностен сюжетен пласт на филма, за който вече стана дума, може да бъде видян като една такава завеса: бъбриво и майсторски изтъкан от клишета, той по-скоро забулва истината и скрива смисъла, свеждайки го до тривиалната логика на „ето това ще стане, ако...". Зад тази завеса обаче остава реалност, която – поне според символичния регистър на филма – е толкова универсална по своя характер, така неизразима и пределна по своята смислова плътност, че може да бъде представена единствено в религиозни термини (доколкото именно религиозното е онова, чрез което се артикулира един цялостен светоглед за съдбата на човека, разкъсваща го между добро и зло, изкупление и гибел; а и кой, ако не религиозният език може да артикулира тайната?). Ето защо и открито религиозната символика съвсем не закъснява: съзираме я веднага след показването на завесата, все едно на вече по-високо, „метафизично" ниво, режисьорката за малко

ни дава да надзърнем зад завесата – към някаква „същина", към самата „тайна" – виждаме как тази символика изплува от една страшна бездна, сякаш самата бездна на живота, неговия първичен бульон – като хаотична, страховито неопределена, кървавочервена реалност (на зрителя му трябва известно време, за да се ориентира какво същност вижда) – изплува от съня или от видението, или от спомена на Ева за ексцеса на доматения фестивал в Испания и за нейното участие в него, в чийто край тялото ѝ се озовава в христологично-кръстна поза и бива понесено от тълпата неизвестно накъде. Това всъщност е и единственият експлицитно религиозен символ в целия филм, но и той е достатъчен. Именно тук метафората откроява една от главните теми, изграждащи ядрото на филма вече „отвъд завесата": темата за вината и изкуплението за злото, както казахме, за това как се живее с „кръста" на това зло? Наистина как човек плува в море от кръв? В центъра вече стои Ева, а не Кевин, но какво е всъщност онова, което става между тях? Да погледнем към тази двойственост, пронизваща отношенията между майка и син. Първо ни се представя поредица от сцени, които показват раздалечаване, отчуждаване, депривация и липса на любов от страна на Ева към Кевин, това е напълно ясно. Тази поредица обаче веднага се дублира с една също толкова последователна, но далеч по-завоалирана поредица от моменти, които сякаш опровергават предишната: ето например лъжата на Кевин пред Франклин за инцидента със счупената ръка, с която той прикрива вината на Ева, или „едиповата илюстрация" при четенето на Робин Худ, която е в пълно противоречие с дотогавашното развитие на отношенията (хладни, дистанцирани и враждебни) между майката и сина, или пък краткият задушевен диалог, който двамата водят, докато в друга една сцена си купуват сладолед: тук няма никакво отчуждение или раздалечаване. Зрителят е объркан. Не на последно място, виждаме и онези подчертани моменти на чисто пространствено дистанциране и „загърбване", особено добре показани в два последователни кадъра: на първия, при нанасянето в новия дом, Ева и Кевин стоят почти с гръб един към друг на пода в напълно празната всекидневна, а веднага след това идва кадърът, в който – Кевин вече е в затвора – двамата стоят в пълно мълчание един срещу друг в стаята за свиждане, но без очен контакт помежду им. Да погледнем към тези моменти: аз твърдя, че те имат точно противоположно значение на онова, което сме склонни (подведени от клишетата) да си мислим: показват не емоционално раздалечаване на персонажите, а точно обратното – всъщност създават връзка между тях, една интензивна и определено необичайна връзка, защото тя се основава не на любовта, а на пустотата между тях. Значи ето нещо, което тук изплува: злото се основава на една пустота, която винаги се разполага не в някакво „във", а в едно „между"; още един момент от феноменологията на злото – че то е парадоксална връзка, основаваща се на пустота.

Наистина ли обаче може да съществува подобно зло, каквото виждаме във филма? Този въпрос все пак няма как да не се зададе по някое време[11], защото това,

[11] В тази точка филмът се доближава плътно до филма на Джоузеф Рубен „Добрият син" (*The Good Son*) от 1993 г., който също представя радикалното зло чрез фигурата на дете, като при това могат да бъдат намерени съвсем близки сходства между двамата главни герои – Кевин и Хенри, не на последно място, увлечението по стрелбата с лък (при Кевин) и с арбалет (при Хенри), убийството и измъчването на животни и неоправданата агресия и омраза срещу най-близките (с тази разлика, че в „Добрият син" отсъства напълно какъвто и да е опит за обяснение на произхода на злото).

в крайна сметка, е и основополагащият за всяка среща със злото въпрос: наистина ли него може да го има? Дали не сънуваме, дали то не е просто кошмар? А злото го има: във филма то включва цяла серия от Кевинови злодеяния, всяко с особен профил.

Първо, по своята ужасност те постепенно градират: най-напред убийството на домашния заек, после фаталното нараняването на сестричката, което я оставя без око, та чак до убийството ѝ, убийството на Франклин и убийствата в училището. в училището.

Второ, те демонстрират немислима за един тийнейджър гордост, жестокост и хитрост: самата конфигурация на убийството, подготовката и избора на оръжието – лък. Кой избира лък, за да извърши масово убийство в предварително умело заключен физкултурен салон? Някой, който очевидно има фантазията за себе си, че е един вид Робин Худ, и който някой в края на изпълнението се поклания триумфално като примадона, за да получи своите аплодисменти, дали това е достатъчно, дали то е логично?

Трето, злодеянията се отличават с пълното отсъствие у извършителя на така често срещаните нисък самоконтрол, избухливост, психическа нестабилност и проблеми с идентичността, и т.н., които са тривиално присъстващи в профилите на подобен тип масови убийци. А ето че вместо това характеровият профил на Кевин не показва нищо подобно: Кевин е уверен в себе си, целенасочен, разбира се – достатъчно затворен, дори непроницаем за родителите си, но също така хладно жесток и пресметлив, гневът му е дълбоко стаен и прикрит, разпростиращ се върху какви ли не съзнавани и несъзнавани фантазии. Кевин не изпитва никакви скрупули, той е красиво-съблазнителен[12] и най-вече – сякаш е обсебен от пустотата, от фрагментацията и от разкъсването: обсебен от това, че след като разкъсаш нещо, от него не остава нищо; не толкова от самото разкъсване може би, колкото именно от това: че не остава нищо. Затова и именно тези образи, за които ортодоксалните клайнианци ще кажат, че са все символни репрезентации на параноидно-шизоидна организация на личността, са така натрапващи се в целия филм: от абсолютно празната стая на Кевин, в която Ева трябва дълго да рови, само и само за да намери диск (с предполагаема негова „тайна") с надпис „обичам те", който ще се окаже вирус, който ще унищожи компютъра ѝ (и всичко това ще бъде хитро скроен от самия Кевин капан, за да я накаже за нейното желание да узнае нещо за него, да влезе в неговата вътрешност), през всевъзможно символизираните спарагмоси и фиксации върху устата, върху зъбите и ноктите, които сякаш разкъсват и унищожават всичко цяло, подяждат – и изяждат канибалски – всеки смисъл (ако на смисъла се гледа тривиално като една „връзка от връзки", която служи за придаване на стойност

[12] Не можем да не отбележим, че луциферовско-демоничната страна на образа на Кевин се загатва и от надписа на вратата на физкултурния салон, в който той извършва убийството, и на който надпис камерата внимателно се спира – в него гордостта (pride) съжителства редом до съсредоточеността/отдадеността (focus), което на пръв поглед е не повече от тривиален слоган, почерпен от света на позитивното мислене и коуч-фразеологията, но освен това е също и топос с несъмнено религиозно значение, доколкото препраща към образа на самия Сатана, отпаднал от Божествения ред заради своята гордост, който – както гласи известният стих от Св. писание – се преобразява като „ангел на светлината" (II Кор. 11:14).

на структурата на субекта), те го раздробяват и ликвидират всяка символна и емоционална релация между неща и хора, между хора и хора (особено удачна в този смисъл е визуалната метафора веднага след инцидента със сестричката на Кевин, при която зрителят недвусмислено ще „види" сравнението между загубеното от момиченцето око и плода личи, който Кевин обелва внимателно и демонстративно сдъвква пред очите на Ева и Франклин), та чак до късното проговаряне на Кевин и неговата персистираща безсловесност – сякаш отказ от думите, които този свят има да му предложи. Впрочем няма как да се пропусне натрапващата се липса на способност за обозначаване и символизация на всички герои във филма, те всички сякаш живеят в една пустота, в която на пръв поглед се случват някакви неща и все пак нищо не се случва. Всичко това кулминира във въпроса на Кевин: „Какъв е смисълът?" и в последвалия веднага отговор „Няма смисъл. Това е смисълът". Тъкмо такова нямане-на-смисъл може да се атрибутира на радикалното зло, то е точен израз на неговата абсурдност, която обгръща света в пустота. В предложената в *Тоталитаризмът* интерпретация на Холокоста (разпознат тук като парадигма за радикално зло) Хана Аренд посочва, че същинска характеристика на това зло е, че то съумява да представи всички хора в света (т.е. както жертвите, така и проводниците на злото) като еднакво ненужни, при което... „тоталитарните убийци са още по-опасни, защото те не се интересуват живи ли са, или не, имало ли ги е на този свят, или изобщо не са били раждани"[13]: онова следователно, което се явява и развива в света чрез това зло, е една фундаментална ненужност и ненеобходимост на света и на човека като средоточие на неговата смислова конструкция. Злото казва: от всичко това чисто и просто няма нужда и никога не е имало нужда. Кевин казва: „Няма смисъл. Това е смисълът". Да припомним, че в термините на Хайдегер Dasein и свят се намират в отношение на неразривна смислова съпринадлежост, на особена онтологична необходимост и постоянно тежнение едно към друго (и което екзистенциали като проектиране и разбиране добре показват), така че нито Dasein може да бъде изтълкувано отделно от неговата светова положеност, нито последната – без нейната онтологична съотнесеност към Dasein; но ето че има един процеп в битието (върху който, разбира се, стои единствен човекът), от който процеп ни се казва: от всичко това чисто и просто няма нужда, между всичко това няма нужда да има връзка. Затова тук – „засмукан" от този процеп изчезва не човекът X, Y или Z, а човекът като такъв, изчезва смисълът от това въобще да има нещо като човек.

Ето как и главната тема, пронизваща отношенията между Кевин и Ева и между Кевин и заобикалящия го свят, е именно ненужността, пустотата, липсата на „достатъчно основание" на връзката между човешките същества и между тях и света, в който те живеят. Някои ще кажат тук: това е злото и злото е бездна. Но аз ще кажа: не, злото не е бездна, злото е по-скоро една заключена стая. Да си я представим: досущ като празната стая на Кевин, в нея всичко е кокетно наредено, леглото е съвестно пригладено, бюрото е разтребено, а прахът върху книгите е изчистен внимателно, само дето в тази стая никога няма нищо, защото тя е напълно празна и винаги ще остане празна, никакъв отпечатък от

[13] Аренд, Х., *Тоталитаризмът*, цит. съч., 211.

човешко присъствие няма в нея, в нея никога слънчев лъч не ще огрее тяло, което да стане някоя късна неделна утрин от това легло, няма никога да се появи прозявка или усмивка по лицето на това тяло, никоя ръка никога няма да посегне и да вземе книга от лавицата и да я отвори, никой няма да зачете от тази книга и ничий глас няма да произнесе дори една дума в тази стая. Ето това е злото: заключена за вечността, абсолютно празна стая на човешкото сърце.

Тази ненужност и излишност никога не може да бъде позитивно обективирана и именно в това е нейната несводимост до рационалното: пустотата оставя след себе си само пустота, оттук и още едно впечатление за „прозрачност" у злото: накъдето и то да погледне, не вижда нищо, или по-точно: то вижда само нищото[14]. Няма вътрешност, да, психология може да има – злото е човешко творение – но тя е оскъдна, рудиментарна, заключена в себе си; затова може да се твърди, че тайната му е в това, че всъщност то няма тайна: тайната на Кевин е в отсъствието на тайна у Кевин; ядро на злото няма, то е пусто, то е самата пустота – „да има нищо" – опустяването като такова. Да има зло, да има нищо, това ще рече: нещо да опустее из основи, да опустее безгранично, да опустее веднъж и завинаги.

В едно писмо до Ясперс от времето на публикуването на книгата върху тоталитаризма Аренд развива мисълта си по посока на „налудната идея за всемогъщество" на отделния човек (която също лесно може да бъде изтълкувана психоаналитично), при която, „ако отделният човек като човек е всемогъщ, то тогава по същество няма причина защо човекът в множествено число [т.е. другите хора, *б.м. В.К.*] трябва изобщо да съществува"[15]. Интерпретацията обаче препраща към утвърждаването на съществуване на определена сила у личността, патологична индивидуалност, мегаломания или егоцентризъм, което е в рязък контраст както, в случая на Аренд, с психологията на повечето от бюрократите, извършители на Холокоста, както и на бюрократите по принцип (и това самата тя ще осъзнае малко по-късно по време на процеса срещу Айхман, в резултат на който теорията за „радикалното зло" ще бъде преформулирана в теория за „баналното зло"[16]) – така и в случая на Кевин, който сам на едно възлово място от филма ще зададе въпроса, визирайки себе си: „Каква индивидуалност?". И наистина: дали той не е тъкмо онзи, който е базисно лишен (от Ева, от Франклин, от „натрапеното" му семейство) от индивидуалност? Онзи, който – въпреки шанса на своята роденост – е оставен без шанс в света след раждането си, който е обречен на живот в празна стая, като дете, което е ничие дете, непотребно дете, в крайна сметка – едно ненужно дете? И тогава нима убийството, извършено от Кевин, не е всъщност акт на проециране, на

[14] Задълбочени разсъждения по тези теми могат да се намерят при: Янакиев, К., *Три екзистенциално-философски студии. Злото. Страданието. Възкресението*, С., Анубис, 2005, 10-40; Янакиев, К.: *Метафизика и християнство*, С., Ориенталия, 2008, 175 и сл., където разсъждението е оприморено с анализ на героя на Сталин в романа на А. Солженицин *В първия кръг*.

[15] Arendt, H. & Jaspers, K., *Correspondence*. Orlando, Harcourt Brace & Company, 166.

[16] За фигурата на злото у Хана Аренд, но и по-общо, отново за незаобиколимото отношение между зло и тоталитаризъм, вж: Йотов, Ст., *Относителност и абсолютност на злото в разбирането за тоталитаризма*, в: електронно издание „Предизвикай правото" (ISSN 1314-7854), достъпно на адрес: https://www.challengingthelaw.com/pilosofia/zloto-totalitarizma/

екстернализиране на тази ненужност обратно върху света? Нима това деяние не е всъщност опит – радикално инверсиран – за едно „връщане на билета", казано с известната метафора на Достоевски? Точно такова, изглежда, може да бъде заключението на психоанализата.

Въпросът на Кевин, разбира се, звучи съвсем на място. Наистина „Каква индивидуалност?" (Не пита ли същото и Аренд, наблюдавайки поведението и думите на Айхман пред съда, „Каква индивидуалност?! Но този човек изобщо не е чудовище, този човек е посмешище!" – за ужас на всички останали интелектуалци). Нито един кадър от филма не показва каква е индивидуалността на Кевин, нито един кадър не разкрива неговите връзки със съучениците му или с приятелите му (и дали изобщо той има приятели), а от самото си начало разказът се движи – проследявайки израстването на Кевин в семейството – към един сякаш предопределен край. От тази гледна точка става по-ясен и избраният монтажен стил, разчитащ първо на отделни кадри с резки преходи между тях, понякога изобщо без връзка помежду им, на близки и много близки планове, а също така и на множество разфокусирани кадри, така все едно – подсказва ни също и режисьорката – за злото въобще всъщност не може да се говори обяснително, не може да се изгради (въпреки целия филтър на клишетата) цялостна репрезентация или концепция, а единственото, което може, е просто да се даде повече или по-малко приблизителна феноменологична картина на някои от неговите проявления. Затова и ние виждаме злото именно през оптиката на всички тези разфокусирани и фрагментирани образи (съответстващи на нивото на наратива на динамичната темпорална структура на филма и резките флашбек преходи, преплитащи събития от миналото, настоящето и бъдещето), които ни дават възможността само за миг да надникнем, отново като през завеса, в тези иначе неподатливи бездни на преживяването, които никога не могат да бъдат подредени в линейна последователност и да постигнат някаква кохерентна цялост на сговаряне помежду си. В крайна сметка, след всяко зло – независимо дали то ще бъде злото на Аушвиц, свидетелство за което е написаното от Примо Леви и още толкова други, или злото, застигнало малкия градец Холкъм в Западен Канзас и документирано от Труман Капоти – светът се намира в разпад, светът е сякаш непоправимо увреден, лежащ в руини. А тогава идва и „животът след", който е винаги живот на помирение, на едно повторно събиране и на изграждане на света: *Germania anno zero.*

Мотивът за тази вкорененост на злото в пустотата, както и за неговата непроницаемост – една своеобразна вкорененост без корен (ето признанието на Кевин, който в самия край на филма – на болезнения въпрос на Ева *защо*? – отговаря с прозаичното: „Преди си мислех, че знам. Вече не съм сигурен".) е умело представен на два пъти в образа на светещия в мрака на дома часовник в момента на съдбовно преминаване на една „гранична линия" (00:00-00:01 часа). Първо, непосредствено преди раждането на Кевин, като тук показването на часа веднага бива последвано от образа на електронна микроскопия на делението на клетките след зачеването: злото, което обитава живота в неговите първозданни дълбочини. Втори път – непосредствено преди извършването на убийството. И в двата случая обаче посланието като че ли е: по някакъв неведом за ума

закон е премината граница, случило се е нещо, от което няма връщане назад и което преобръща всичко от тук насетне. Но нали за едно подобно събитие – за раждането на човека – също се казва: родил се е нов човек на света; случило се е нещо невъзвратимо, нещо фатално[17]. Тогава още една дефиниция: злото е пустота, която обсебва като че ли веднъж и завинаги – и заедно с това преобръща, срутвайки – порядъка на реалността, обърквайки критериите за познато и непознато, свое и чуждо, вътрешно и външно; в точката на злото всяко става неразличимо и неопределено спрямо другото. В същия фаталистичен смисъл са изказани и думите на Франклин в разговора му с Ева след инцидента със сестрата и отнасящи се до бъдещето на Кевин и как следва двамата да подходят с него: „Няма какво да се решава. Вече се е случило". Този разговор е прекъснат от самия Кевин, който неочаквано се появява на втория етаж, високо над родителите (като „княз на тоя свят", ако си припомним новозаветния идиом), за да произнесе и още една запомняща се фраза: „Аз съм контекстът", т.е., буквално взето: ето ме, аз съм всичко, аз съм навсякъде, аз съм във вашите думи, аз съм във вашите мисли, аз съм тези думи и онова, до което те се отнасят, аз съм този свят, който обгражда всяка мисъл и всяка дума, и този свят е нищо. В този свят няма нищо за мен, в този свят аз съм нищо за него.

Нека да напомним: да не го мистифицираме излишно – злото е човешко, твърде човешко занятие. Един от уроците на Кантовия анализ, виждащ човека като изначално неутрален и като ставащ добър или зъл само с оглед на упражняването на един абсолютно свободен и непредопределен избор, е, че зло в Природата не съществува и че не може да съществува, в Природата липсват необходимите условия за развитието на злото, неговото място е човекът. Значи ли това, че мярата, с която трябва да се съди за злото, е една чисто човешка мяра? И как изобщо следва да се подходи към това зло, какво да се прави с него? Не е ли това най-същественият въпрос? Казахме, че демонизирането му може само да подхрани неговото самоосъществяване, тогава как следва да постъпим, да кажем директно, че в него няма нищо свръхестествено, нищо чудовищно? Това противоречи на непосредствената отвратителност на всяко зло. Макар да не може смисълът на злото да бъде „достъпен" отвътре, защото чисто и просто при него няма вътре, той все пак може „да се даде" откъм външното или, иначе казано, въпросът за радикалното зло следва да се постави не във формата на питането „какво е то по своята същност?", нито „откъде идва?" (следователно тук вечният въпрос на теологията unde malum? губи своето значение), а само и единствено като питане „Как да живеем в присъствието на такова зло?", т.е. „Как да понесем и как да носим злото?", всъщност: „Как да продължим след злото?". Това е най-важното. Затова да повторим още веднъж: травмата,

[17] От тази гледна точка мисленето на Аренд отново може да намери място в нашия анализ, доколкото именно тя първа поставя акцент върху родеността на човека – върху факта на раждането – която за нея е парадигматична фигура на човешката спонтанност, способност за другост и за различие, залегнала в самата сърцевина на индивидуалното творчество, смислополагане и на политическата организация на човешката общност и демокрацията. С детето на света се ражда нещо, което никога преди това не е било, нещо, което е „единственото ново" под Слънцето и чиято новост е гарант за съхраняването на човешкия потенциал за спонтанно смислосъздаване и изграждане на общност. Но детето е също и онова, което „се случва" на родителите и което винаги преобръща техния свят: след раждането на детето светът никога няма да бъде и не може да остане същият. В светлината на филма тези разсъждения прозвучават с още по-голямо въздействие.

за която филмът разказва, е не толкова травмата на Кевин или дори – на извършеното от него деяние (затова и във филма напълно отсъства какъвто и да е „социален анализ" на преживяването на тази травма в общността), а единствено травмата на Ева, травмата на „майката": събираща в себе си начало и край. Травмата на онази, която остава след злото, в сянката на злото и която трябва да продължи отвъд тази сянка, става дума за нейните опити да се помири някак с това зло, което ѝ принадлежи, което е кръв от нейната кръв, и да го приеме – въпреки неговата неразбираемост и отвратителност – да го живее, да го пре-живее. На този фон се откроява темата за вината, репрезентирана в образа на червения цвят и на кръвта, присъстващи едва ли не в почти всеки кадър от филма, тук е и мястото на топоса на изкуплението, а също така и на прошката. Прошката всъщност е последният елемент, до който сега достигаме.

Може би едно от най-големите предизвикателства, с което радикалното зло сблъсква човека, е не това как той да му противодейства силово, как да се бори срещу него или как да го накаже със санкция, а точно обратното – как да продължи живота си след настъпването на това зло. Нашите въпроси – както това добре се вижда в изследванията върху личните и колективни травми на Холокоста – трябва да питат не само какво се е случило преди злото, но и какво ще се случи след него. И ако е вярно, че силата на злото е в опустяването и в правенето-ненужен на всеки смисъл, лице, жест, връзка, реализирано чрез средствата било на някакво стихийно-разрушително, било на някакво бюрократично-рационализирано насилие, то не по-малко вярно е, че тази сила се проявява със сякаш още по-голям мащаб именно като своеобразно изкушение-изпитание към способността за прошка и към нейната възможност и допустимост. Говорихме вече за оправданието на злото, но имаме ли какво да кажем за прошката на злото? Допустимо ли от морална гледна точка подобно зло да бъде опростено и ако то все пак бъде опростено, не означава ли това отново, че неговото значение се релативизира, а паметта на жертвите на това зло се поругава?[18] Макар да е невъзможно да се даде еднозначен отговор на този въпрос, все пак едно не може да бъде отречено: понякога дълго след своето привидно затихване злото продължава да живее в човека и да го измъчва: като ужасен спомен, желание за мъст или проклятие. Неговото действие често е отложено във времето: затова ще сгрешим ли, когато кажем, че в много по-голяма степен злото е бъдеще, а не просто настояще или още по-малко минало – както отново травмите на Холокоста ни показват това ясно? Именно на този фон се вижда ясно истинския смисъл на прошката, която – по акта на своето извършване и по своята вътрешна логика – неизменно трансцендира простото оправдание. Прошката не оправдава, тя помирява и помирявайки – опрощава. Отиването отвъд злото – във възможността на прошката – се разглежда от теологията като скок извън профанния порядък на този свят, един същински „скок във вярата" (по Киркегор), и затова не е случайно, че самият филм се открива – при разбулването на завесата – от образа на понесеното в червения доматен ад тяло на Ева, уподобено

[18] По отношение на радикалното зло на Холокоста това ще бъде непоколебимата позиция на френския философ и моралист Владимир Янкелевич.

на тялото на разпнатия Христос, който единствен е способен да поеме греха на света и да го опрости – именно чрез, а не въпреки своето страдание. Така прошката е събирателен топос на пределната – немислима, невъзможна болка на кръстното страдание, и заедно с това – на една също толкова немислима и невъзможна любов. Сега вече нещата могат да се променят, светът бавно започва да се събира от своите руини: злото може да бъде опростено само защото то не може – и не трябва – да бъде оправдавано. Само там, където не е възможно оправданието на едно деяние, последното може да бъде опростено. С това обаче просто се очертава една възможност и нищо повече: от това, че злото е опростимо, не следва – и не може да следва с необходимост – че и ще бъде опростено, а още по-малко – и че то трябва да бъде опростено. И въпреки това с очертаването на тази възможност идва и нещо в добавка, една посока: само прошката е истинското оръжие – и щит, и меч – срещу злото. Прошката се оказва единственият абсурд, който е способен да пречупи абсурда на злото. Затова, ако наистина в този свят е възможно да съществува прошка за злото, ако е възможно да се намери един-единствен човек, само един, само една човешка душа и не повече от една душа, която – лице в лице с абсолютната неоправдаемост на злото – може да намери сили в себе си, за да опрости това зло, то тогава значи, че именно прошката – а не злото – е онова, което ни казва, че наистина всичко е възможно.

Тук според мен трябва да търсим и смисъла във финала на филма, показващ ни прегръдката между Ева и Кевин в затвора, при която погледът на Кевин – обикновено самоуверен, хладно гледащ в камерата, пронизващ и непоколебим – сега се свежда надолу безсилен и се пречупва в обятията на майката.