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, д-р С. Янакиева 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 Томас Жорион.
Първа корица: *Вила (Кеп-сюр-мер)*, ок. 1930 г. Втора корица: *Близка*, България, 2010 г.

ХРИСТИЯНСТВО и КУЛТУРА
година XX/2021/брой 10 (167)

съдържание

Рождество 5

Рождество и „Голямата история” Калин Янакиев

Християнство и истина 10

Бог като метафора архим. Мелетий (Спасов)

Ръкоположение без назначение (Щрихи към един актуален канонично-правен проблем) Александър Смочевски

Богословието в България 25

Идеята за църковната история в сблъсъка на д-р Константин Цицелков с българското академично богословие от средата на двадесетото столетие Борис Маринов

Богословската мисъл днес Константин Цицелков

Константин Цицелков и животът на богословската мисъл Георги Каприев

Християнство и съвременност 53

Институционализация и секуларизация на Църквата Христос Янарас

За религията в посткомунистическите страни – с антрополога проф. Катрин Уонър разговоря Дмитро Вовк

Християнство и философия 73

Два типа словесност, или за възможността на повторението Стоян Асенов

Академизъм и свобода 79

Доклад на отдела за култура и образование, 1 декември 1809 г. Вилхелм фон Хумболт

Свобода, съвест, академия. Публичното говорене и грижата за „доброто име” на университетите Мартин Осиковски

Християнство и политика 111

Трагедията на човешките права: Либерализмът и загубата на принадлежността Адам Селигман и Дейвид Монгомъри

Стартира новата абонаментна кампания!

ХРИСТИЯНСТВО И КУЛТУРА

През 2022 г. списание Християнство и култура ще излиза в 10 броя.

Цени за абонамент в България:

За 12 месеца – 25 лева
За 6 месеца – 15 лева

Абонаментът може да се направи:

онлайн на адрес
www.roncalli-books.org

Книжарница за християнска литература „Анджело Ронкали"
тел.: (02) 981-0555, (0884)198693

roncalli@abv.bg

„Български пощи" ЕАД – кат. № 1866
http://www.bgpost.bg/

„Доби Прес" ЕООД
http://www.dobipress.bg/

Калин Янакиев, професор, дфн, преподавател във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски", член на Международното общество за изследвания на средновековната философия (SIEPM). Автор на книгите: *Древногръцката култура – проблеми на философията и митологията; Религиозно-философски размишления; Философски опити върху самотата и надеждата; Диптих за иконите. Опит за съзерцателно богословие; Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието; Три екзистенциално-философски студии. Злото. Страданието. Възкресението*; *Метафизика и християнство*; *Светът на Средновековието*. *Генезис, история, общество; Res vitae, res publicae*. *Философски и философско-политически етюди от християнска перспектива*; *Европа. Паметта. Църквата*. *Политико-исторически духовни записки; Христовата жертва, Евхаристията и Църквата. Студии върху библейските основания*; *Историята и нейните „апокалипсиси". Предизвикателството на вечния ад*. *Философия на последните неща; Бог е с нас. Християнски слова и размисли*; *Политико-исторически полемики. Европа, Русия, България, съвременността*; *Метафизика на личността. Християнски перспективи*. От 2015 г. е иподякон (чтец) на БПЦ.

Калин Янакиев

РОЖДЕСТВО И „ГОЛЯМАТА ИСТОРИЯ"

И тази година – две хиляди двадесет и първа след събитието – стотици милиони люде по целия свят ще честват Христовото Рождество. Огромната давност, която има вече това честване, и грамадното количество хора, които ще го извършат след толкова, толкова много години, без съмнение му придават мащаба на историческо събитие par excellence. Може би дори на **най-голямото** историческо събитие изобщо.

И ето че тук има невероятен парадокс. В историята, която излага **науката** за историята и която е история на крупните политически реалии: на държавите, на империите, на народите; която е история на териториите, на дворците и форумите – Рождеството на Иисус Христос сякаш въобще не се вписва и даже – не би могло да се впише. Та нима действително в историята, която излага науката за историята, може да намери място събитието на раждането на едно дете в едно семейство, още повече ако то се ражда в маргинална страна и при това – в глухата провинция на тази маргинална страна? Та това събитие само по себе си е от порядъка на родовата история на определен дом и може да „влезе" в историята на науката за историята единствено като **статистически факт** (прибавяйки **единица** към числото

на населението на тази страна или на света – една пренебрежимо малка статистическа единица). Но с Рождеството на Иисус – ако съчленим описанието му у евангелистите Матей и Лука – нещата са дори още по-поразителни, защото всъщност… най-вероятно Иисус не е бил добавен даже като такава статистическа единица към населението на тогавашния свят. Той, казано радикално, най-вероятно въобще не е бил вписван никога в „населението" на световната история – бил е – многозначително (може би понеже е **чиста** Личност) подминат от нея. Защото нали, ако се доверим на св. ев. Лука, Христос се ражда във Витлеем Иудейски тъкмо в дните, когато „излезе от кесаря Августа заповед – да се направи преброяване по цялата земя" (Лук. 2:1) и поради това Иосиф тръгва „от Галилея, от града Назарет за Иудея, за града Давидов… понеже беше от дома и рода Давидов, за да се запише с Мария, сгодената за него жена, която беше непразна" (Лук. 2:4-5). И ето, там, във Витлеем „на Мария ѝ дойде време да роди и роди своя Син първенец и Го положи в ясли, защото нямаше за тях място в странноприемницата" (Лук. 2:6-7).

Да, Христос наистина се ражда в обора на Витлеемската странноприемница, само че, ако тук се обърнем вече към разказа на св. ев. Матей, ние ще чуем, че веднага след Неговото раждане „Ангел Господен се явява насъне Иосифу и казва: стани, вземи Младенеца и майка Му и бягай в Египет, и остани там, докле ти кажа, защото Ирод ще търси Младенеца, за да Го погуби" (Мат. 2:13). Иосиф, продължава евангелистът, „стана, взе Младенеца и майка Му нощем и замина за Египет" (Мат. 2:14). Но следователно родилият се онази нощ Иисус, Когото са били длъжни да запишат в изпълнение на заповедта на „кесаря Августа", май така и не е бил записан на другия ден във Витлеем, в „дома и рода Давидов". Не е бил, защото Иосиф и Мария още същата нощ са побягнали с Него. Родилият се, значи, не е влязъл в числото на населяващите „вселената", не е влязъл дори „статистически" в аналите на документираната история, не е бил „легален" поданик в империята на „кесаря Августа", не е имал, както се казва днес, „хуманитарен статут"; появата Му е останала „официално" незасвидетелствана за историята на „политическите тела", за държавата, за „историческия свят". И по парадокс, историците позитивисти днес действително имат право да ни казват, че съществуването на Иисус Христос в историята „не може да бъде документално верифицирано".

Ако сега сравним това документално „неверифицируемо" събитие на нощното раждане на един бъдещ бежанец в обора на провинциалната Витлеемска странноприемница, последвано от изчезването на пътниците още на другия ден сутринта и потъването на неговата „статистическа единица" в казионната анонимност, със събитията, които обичайно и с основание влизат в аналите на историята, ние ще прочетем съвсем различни неща, съвсем друга „история".

Ще прочетем непременно, че към онова време – края на първи век пр. Хр. – победилият всичките си съперници в походите на Изток пълководец Октавиан приема в Рим пожизнената позиция „принцепс на Сената", т.е. става господар на законодателната власт в Римската република, като освен това за-

пазва до края на живота си и главенството над всичките ѝ въоръжени сили (собствено позицията на „император"). В добавка неговата римска „клиентела", нямаща конкуренция във Вечния град, в крещящо противоречие с дотогавашния законов ред (но напълно драговолно) започва да го избира ежегодно и за „народен трибун" – т.е. на единствената „магистратура", която има власт да контролира и поставя вето на решенията и на законодателната, и на всяка друга власт. С две думи – дава в ръцете му **всички** републикански власти: законодателната (Сената), изпълнителната (армията) и контролната (трибуната), и с това самия си суверенитет – превръща Републиката в единолична Империя. Ще прочетем по-нататък, че във връзка с това Октавиан бива наречен „Август" – Преизобилният, божественият. Няколко години по-късно пък, отдъхнал си от десетилетните смутове и „партийни борби", разтърсвали римската „вселена", светът на тази „вселена" чества бляскаво „хилядолетния мир", въдворен от този „Август", а неговата „слава" озарява вече всичките ѝ кътчета – от източните предели, подчиняващи се на верния му Ирод „Велики", до западните на приокеанската Галия. В света сиреч се извършват епохални „исторически" събития, изпълващи тома на „документираната" история.

Още по-нататък в този том ние ще прочетем как към края на живота си Август предава „суверенно" своята „пълна" власт на суровия си пълководец Тиберий, а той пък – още по-сетне – на неуравновесения Калигула, и историята отново „се ускорява". В тази история на „историческите събития" ние ще можем да прочетем – в нейните маргиналии – дори за четвъртовластника на Галилея Ирод Антипа, за брат му Филип, владетел на Итурея, и за римския прокуратор на „присъединената" Иудея Понтий Пилат, но ето че никак, никак не ще можем да прочетем – дори в маргиналиите към маргиналиите – за онова, което ни разказват за същото това време евангелистите.

И не безосновано, защото то наистина не може да се нареди в една редица с изброените по-горе „исторически" събития. Онази особена „встрани-от-историчност", която покрива с мрака си Христовото Рождество във Витлеемската странноприемница, ще продължи следователно да съпровожда „Незаписания" и през целия Му земен път. И наистина, нима има нещо „историческо" в изцеленията на разни бесновати, слепи и хроми „маргинали" по пътищата на Галилея? Нима Христос се намесва дори в съвременната Му история на Израил, в която и за която ревностно се борят по Негово време „просветените" садукеи с „консервативните" фарисеи и проримските „иродиани" с националистичните „зилоти"? Всъщност нито Христовото Разпятие – една от десетките екзекуции в столицата на тази постоянно метежна, но нищожна и затова „незастрашаваща Държавата" провинция (предизвикала едва няколкочасови „безредици" на площада пред преторията), нито Възкресението Му – доверено непосредствено в предразсветния час при гробищните пещери на бившата блудница Мария Магдалина, а после на дванадесетимата галилейски рибари, скрити в малък иерусалимски дом – ще достигнат мащаба дори на поместни, провинциални „исторически събития". В обемистия том на Историята, излагана от науката за историята, цялата история

на земния път на Христос ще запази спецификата си на разказ, който не е от типа на „историческите" изобщо.

Но ето: удивителното е, че и в евангелския разказ „историческите" персонали и реалии няма да намерят практически никакъв отзвук. Стабилизирането на императорския „институт" след Август при Тиберий, присъединяването на царството на Ирод към Империята, вече като провинция, управлявана от „прокуратор", и дори съвременното на Иисус зилотско въстание на „народния вожд" Бар-Абба няма да „отзвучи" в евангелската история (освен в беглото споменаване на тоя последния като „прочутия" по онова време сред иерусалимските жители „разбойник" Варава). Вместо имената на всички тия „политически фигури" по протежение на евангелската история, както в началото ѝ с „незаписания" (и значи „незасвидетелстван документално") Иисус, ние ще се срещаме с различни „анонимници" като Наинската вдовица, слепеца от Иерихон, прегърбената жена в синагогата; със само „квартално" познатите домочадия като това на Лазар и сестрите му Марта и Мария; с неколцина рибари, един разкаял се митар и с една изцелена от „седемте ѝ бяса" блудница.

И ето: сега идва най-важното, което искам да кажа с това съпоставяне на двата повествователни реда. Защото забележете, че всички онези блестящи „исторически фигури", които съдържа дебелият том на Историята, излагана от науката за историята, по определение – няма как да отречем това – „блестят" днес единствено между кориците на този том и „живеят"… в библиотеките на историците. Аз не казвам, че техните деяния **не са** били „исторически". Именно те и никои други са били „историческите деяния" на онази епоха, именно те са написали „историята" на своето време. Историята на Иисусовото раждане в този смисъл действително не е „историческо събитие" като тях – то е исторически **инцидент**, документално „изпадащ" от историята. Само че днес и „историческите личности", и „историческите деяния" на онова време са достояние на историята, а Христос е достояние на… **битието**. Раждането Му, което не е „историческо събитие" е обаче **исторически пробив** в световното битие (и тъкмо затова може би „изпада" от историята му). Да, жената на Октавиан Август – Ливия – е „историческа" личност, известна на историците с „историческите" си дела. Наинската вдовица обаче, макар да не е оставила името си в историята, е станала и е „икона" на утешената майка от всички времена, „иконо-вписана" в сърцето **на всяка**, буквално на всяка майка в този свят. Беглото споменатият управител на Сирия Кириний, осъществил Августовото „преброяване" в източните предели на Империята, е все пак „историческа номиналия" (зафиксирана в преписите на преписите на тогавашните документи). Светлината, блеснала в отворените от Христа очи на безвестния Иерихонски слепец обаче, макар той да не е дори такава „историческа" личност, е прогорила вековете и свети и днес в молитвите на всички страдащи по света.

С две думи казано: евангелската история, протекла тогава под сянката на „Августовата слава" на изток и значи – „встрани" от „историята", се е оказала история, **трансцендирала** историята, пронизала **историите** на истори-

ята, белязала **цялата** „история” оттогава и до сетния ѝ ден, докато „историята”, до която тя тогава така и не е „дораснала”, е потънала в историята, останала е… **само „история”**.

На какво ни научава всичко това?

Ще дръзна да го кажа: научава ни, изглежда, на това, че Бог – **всемогъщият** Бог – винаги е бил по-близък **до личностите** и до **домовете** в историята, а не до Историята, в която се раждат, живеят, страдат и се радват тези личности и домове. Както е бил по-близък до (и буквално в) утробата на девицата Мария в обора на Витлеемската странноприемница, но далеч от двореца на „Августа” Октавиан в Рим. Както е бил близо до смазаната от скръб вдовица от Наин, но далеч от патрицианката Агрипина, плетяща почти по същото време императорското бъдеще на сина си Калигула. Всъщност Бог всякога е правил не **история** в Историята, а е дълбал **мета**-история в дълбините ѝ. Бил е там, където се раждат или умират личностите, а не „историческите реалии”. Бил е в онази паралелна на „Историята” и „незафиксирана” от нея **евангелска** история, която – тъкмо поради присъствието на Самия Бог в нея – също не е отразила дори отдалеч отблясъците на „голямата история” в себе си. Оставила е извън себе си походите на „Тиверия кесаря” в северните германски лесове, заговора на Пилатовия приятел Сеян и т.н., за да се фокусира и да пренесе през времето на ония дни… „кръвоточивата жена”, отвратителния „Гадарински бесноват” и дребния криминален престъпник, разпънат отдясно на Христос, когото от тази „не-история” е пренесла дори направо в Рая.

… Както и днес най-вероятно е много по-близо до мъкнещия на гърба си своето дете бежанец от „земята египетска”, до майката на слепо-и-глухороденото дете, която му реди коледната елха, въпреки че то няма да може да я види, нито да чуе звъна на играчките върху нея. Макар че… кой знае колко „незафиксирани” от историята неща не стават всеки ден в „паралелната” с нея история на Спасението, начена се от онази нощ, когато родилият се във Витлеем Иудейски Младенец така и не е попаднал в списъците на световното население.

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

Архим. Мелетий (Спасов)

БОГ КАТО МЕТАФОРА

В края на миналата година на българския книжен пазар се появи трудът на американския философ и православен богослов Дейвид Бентли Харт *Атеистичните делюзии*. Това издание дава своята лепта в запълването на празнината откъм съвременна богословска литература, от една страна, а от друга, демонстрира актуалността на християнската апологетика. Българският християнин, който повече от тридесет години вече с облекчение диша въздуха на религиозната свобода, навярно с удивление ще спре погледа си върху подзаглавието – „Християнската революция и нейните модерни врагове". Ако усетът за имплицитната контроверсия между Евангелието и това, което богословът Йоан нарича „света", не е напълно притъпен, то в съзнанието на човек бързо изплуват съвременните мирогледни сблъсъци и случаите на активно противопоставяне на християнската традиция. Най-често тези конфронтации се осъществяват в полето на етиката, поради което и се създава подлъгващото впечатление, че християнинът днес, ако има с кого и за какво да спори, то това е за ценности, за нравственост, за морал, за начин на живот, за защита на традиция. Пред съвременните богослови сякаш не стоят други предизвикателства, освен да влязат в рицарски двубой с идеологическите си конкуренти и да докажат своята правота по проблемите на биоетиката, социалните отношения и семейството. Това вероятно важи в особена степен за теологията в България, където апологетиката не е напреднала много от времето на споровете си с комунистическия атеизъм и диалектически материализъм.[1] В тази светлина и разговорът за „модерните" или „модните" („fashionable") врагове на християнството тук е затруднен, защото такива въобще не се виждат на хоризонта.

На други географски и мисловни ширини обаче вече десетилетия се разгръща сблъсък не на ценностни системи, а дебат около необходимостта от такива

[1] Изключение от тази тенденция са изследванията, коментиращи П. Дънов, Ванга и други местни представители на парахристиянска духовност.

въобще. Възможно ли е да се предписват правила за живеене, да се търсят общовалидни форми на поведение, да се конструират универсални принципи на общество, което живее с последиците от „смъртта на Бога"? Още в средата на миналото столетие социолозите на религията потвърждават думите на пророка на постмодерността – Ницше, че Бог е мъртъв.[2] След превъзпитанието си в духа на Просвещението европеецът окончателно скъсва с традицията и нейната метафизична обосновка, освобождава се от опекунството на богословстващия разум и открива за себе си свободни от висши авторитети пространства. Обявена е война на религиозния авторитаризъм и догматизъм, които възпрепятстват критическото научно развитие и човешки напредък. Триумфът на рационалното, научно обективирано познание над истините на вярата проправя пътя и на секуларизма. От публичната сфера следва да се изтласка всичко религиозно; църковните и държавните институции са отдалечени една от друга, животът по вяра е „личен избор". Нищо в обществената среда не трябва да говори за Бог, религия, вяра. При това положение религията има ли бъдеще? Към петдесетте и шестдесетте години на XX век отговорът е еднозначно отрицателен.[3] В прогресивния западен свят религиозното е започнало своето сигурно и не толкова бавно умиране.[4] Но не само на Запад. Религиозността е загубила безвъзвратно общественото си влияние в страните от съветския блок (в които атеизмът беше държавна идеология), в Турция (която беше пионер на секуларизма сред ислямските държави), в Китай (чието население се декларирало за атеистично).

И все пак десетилетие по-късно, за изненада на социолози и теолози, предричаният край на религията не настъпва. Вместо това се отчита ръст на религиозните практики и възраждане на религиозния интерес в Западна Европа и Съединените американски щати. Религията, на която Кант определя място само в личния морал, отново възвръща изгубените си позиции в публичното пространство. Оказва се, че често съотношението между техническия напредък и антирелигиозността в обществото не е право-, а обратно пропорционално.[5] След епохата на модерността идва тази на постмодерността, след секуларизацията – десекуларизацията. Въпросът, който новото време поставя, е как да бъде мислен Бог извън рамките на традиционната метафизика[6], или с други думи – след края на Неговата „смърт"? Какво християнство

[2] Интерпретацията на Ницшевото известие за смъртта на Бога от Джани Ватимо е характерна за постмодерното мислене въобще: „… общото улесняване на човешката ситуация – детерминирано от рационализацията на съществуването, която по произхода си е свързана с вярата в Бог – е направило безполезна и е извело от употреба „крайната хипотеза" за едно висше същество, фундамент и крайна цел на ставането на света". Ватимо, Дж. *След християнството*. С.,Критика и хуманизъм, 2006, с. 23.

[3] Виж. Статията в сп. *Time* от 8.04.1960 г. „Is God death?".

[4] Вж. Vahanian, G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961.

[5] Германов, Р. *Религия в постсовременном мире – стратегии герменевтического осмысление*. Москва, 2018, с. 9

[6] За края на метафизиката пише М. Хайдегер в доклада си Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens: „Противно на това, думата за края на философията означава завършване на метафизиката. При това завършване не означава съвършенство, вследствие на което със своя край философията би трябвало да е достигнала висшето съвършенство. […] През цялата история на философията във видоизменени форми остава меродавно Платоновото мислене. Метафизиката е платонизъм. С обръщането на метафизиката, която се провежда още от Карл Маркс, е достигната изключителна възможност на философията. Тя е влязла в своя край" – Хайдегер, М. *Краят на философията и задачите на мисленето* в: *Същности*. С., Гал-Ико, 1993, с. 198-199.

можем да си представим след края на класическото християнство? Ако социологията регистрира своеобразен религиозен ренесанс, то каква ще да е тази нова, постмодерна религия? И тук отговорът, който дават редица съвременни богослови и философи на религията, е, че човекът, формиран в духа на Просвещението, не може да се откаже напълно от вярата и Бога, но тях той преживява своеобразно и за тях разсъждава по нов начин. Според Марк Тейлър за съвременника Бог вече не е ултимативният гарант на смисъла, разбираемостта и целта на света, защото божественото е разпръснато в дебрите на езика. Историческите опити за изграждане на монолитна концепция, която да обезпечава обективен порядък в политическия, социалния и духовния живот, са претърпели неуспех. Великите разкази на християнството, Просвещението, национализма, политическите идеологии, в продължение на мисълта на Фр. Лиотар, отдавна не са съотносими към опита на конкретния човек. Конструктите на традиционния свят са демонтирани. Това развитие подкопава основите на институционалната религиозност, която отстъпва място на индивидуалната. Според наблюдателите на новото време в съвремието духовните търсения не са преустановени, но те се реализират в сферата на частното, а не в полето на традицията и религиозните институции. Характеристиката на постмодерната религиозност като разкъсване на връзката религия-духовност е очевидна в интервюто, публикувано в книгата *Духовният пазар* на Руф: „Религията според мен е доктрина, традиция и коленичене, които човек е заставен да следва. Духовността е вътрешно чувство, разрешение да я възприемаш както искаш в своя свят, в своя ум и въпреки това да се чувстваш добре. Това може да е малко неточно като пример, но традиционният образ на Иисус е на мъж с брада. Ами ако вие си го представяте по различен начин? Това не е проблем. Тук няма някакви параметри – че трябва да вярваш в Него по този начин и само по него. Мисля, че духовността е това, което е в теб и те издига и те кара да бъдеш по-добър човек, по-отворен човек. Не мисля, че религията го прави. Религията ти казва какво да правиш и кога да го правиш, кога да коленичиш, кога да се изправиш, всички тези неща. Твърде много правила”[7].

Новата философска и религиозна парадигма, описваща опита на късната модерност и постмодерност, носи характеристиката „слабост”. Терминологично започвайки с „отслабеното битие” на италианския мислител Джани Ватимо, който впоследствие развива концепцията си в „слабото мислене”, и стигайки до американския философ Джон Капуто, който въвежда понятието за „слабо богословие”. Ватимо разкрива в какво се заключава тази слабост: „слабото мислене се базира на убеждението, че аз никога няма да бъда в състояние да възприема света всеобхватно. Не съществуват обективни, извънвремеви структури. Мартин Хайдегер е прав, като казва, че битието не може да бъде мислено като предмет. Същото има предвид и Дитрих Бонхьофер, когато казва: „Един Бог, който го има, всъщност го няма. След като обаче не съществува такава структура на битието, която да се мисли като най-висша обективност, но от това заключавам, че и Фридрих Ницше е прав,

[7] Roof, W. K. *Spiritual Marketplace*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, p. 137.

като казва, че висшите ценности са се разпаднали”[8] и на друго място допълва: „Тъй като не е обект, битието не притежава онази стабилност, която му е приписвана от метафизичната традиция”[9]. Така нареченото слабо мислене осъществява неизбежния преход от метафизиката на големите наративи към рационалността с ограничен периметър, от вярата в обективната реалност към срещата с истината като субективна интерпретация на действителността.

В полето на християнството „слабото мислене” се трансформира в „слабо богословие”. То е опит едновременно да се „напипа” пулсът на времето и да се реабилитира християнството в новата, постмодерна ситуация. Известният професор от университетите на Сиракуза и Виланова (САЩ) Джон Капуто е човекът, който въвежда и развива концепцията за „слабото богословие”, респ. за „слабостта на Бога” в едноименна си книга *The Weakness of God* . В продължение на Ватимо, и Капуто възприема Павловото понятие кенозис[10] като описание не на историческото събитие на Боговъплъщението, а като мисловен конструкт и ключ към ново интерпретиране на християнството. Новозаветното благовестие за Бога, слязъл на земята и живял сред хората, е всъщност сублимация на отказа от употреба на власт, авторитет, сила – при това не само в социално-политически план, но преди всичко в светогледен и религиозен. Опразването на божеството в този смисъл е събличане на историческите наметала, които традиционната догматика е наметнала на представата ни за Бога като абсолют, като личност, като свръхсила, като премъдър творец или всемогъщ промислител в историята на човечеството.

Опитът на постмодерността не познава Бога в предикатите от миналото – вечен, вездесъщ, всезнаещ. Бог не е личност, а събитие. Това събитие е приютено в име или по-скоро в множество имена, които са културно, исторически и социално обусловени. Тези имена са дадени в конфесионално практикуваната вяра и претендират за абсолютна истинност. Постмодерният човек отказва да произнесе присъда в полза на една от конкуриращите се истини, затова и Капуто настоява да се прокара разграничителна линия между *име* и *събитие*. Слабото богословие е богословие на събитието. В този смисъл се обръща внимание на няколко характеристики на *името* и *събитието*, които водят до извода на американския мислител, че събитието трябва и може да бъде освободено от името: „По същия начин събитието на богословието може да се нарече и деконструкция на името на Бога, доколкото деконструкцията е деконструкция на обусловеното име, за да се освободи безусловното събитие, което се крие под името”[11]. Характеристиките са следните: името

[8] Интервю на Джани Ватимо, дадено за немското списание *Herder Korresponden*, 9/2018, достъпно на адрес: https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2018/9-2018/ich-kann-nicht-laenger-du-zu-gott-sagen-ein-interview-mit-dem-philosophen-gianni-vattimo/

[9] Ватимо, Дж. След християнството, с. 33.

[10] Κένωσις (гр.) – опразване, срв. Фил.2:7 : „ἀλλ᾽ ἑαυτὸν **ἐκένωσε** μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος”, преведено в синодалната Библия: „но **понизи** Себе Си, като прие образ на раб и се уподоби на човеци; и по вид се оказа като човек”.

[11] Caputo, J.D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Indiana University Press, 2006, p. 21.

не е в състояние да вмести събитието, а е само стабилен, но временен подслон на динамичното и неконтролируемо събитие. Така името на Бога концентрира в себе си сили на събитие, които могат да бъдат разпръснати под други имена. Имената са преводими до безкрайност, докато събитието е неизменно след всички преводи. В руслото на слабото мислене събитието остава неуловимо и Капуто предпочита да говори за „поетика на събитието", която противопоставя на логиката и „граматиката" на метафизиката. Поради това и името е редукция на събитието, а затварянето му в буквалност би означавало неговата погрешна онтологизация. Събитието не може да бъде в плен на конфесионална вяра или вероизповедна формула. Това, което класическото богословие е извършило за свое удобство и авторитет, е да привърже неспирния поток на събитието към конкретни имена, които да обяви за абсолютни. Името започва да се мисли като реалност, като присъствие, като същност. За Капуто, напротив, „името на Бога е име на събитие, а не на същност; на призив, а не на причина; на провокация или на обещание, а не на присъствие"[12] и той подхожда „към Бога не като към висше същество, чието съществуване може да се докаже или опровергае, и не като към хоризонт на самото битие или като негово основание"[13]. Следователно събитието ще се освободи, когато името на Бога бъде „отвързано" от битийния порядък, т.е. бъде освободено от робството на битието, от службата му на res (нещо). Защото Бог като събитие не е най-реалното, а това, което е отвъд реално и нереално, това, което е хиперреално – сферата на невъзможното, необятното, недеконструируемото.

Спецификата на слабото богословие се прояснява в критичната дистанцираност, която то заема спрямо всяка историческа форма на религиозност, почиваща на идеята за божествено откровение: „не сме свързани с някаква трансцендентна свръхсила, която ни съобщава тайната на смисъла на нашия живот или на вселената, или за доброто и злото…. Доколкото ми е известно, не сме били посетени от някакво свръхоткровение, някакво апокалиптично разкритие, което да разреши всичките ни въпроси"[14]. В духа на Ж. Дерида[15] се предлага религия без религия – недогматическа, неметафизическа, неконфесионална религиозност, която не отхвърля понятието за истина, но настоява, че „най-добрият начин да мислим за истината е да я наричаме интерпретация"; „религията без религия не е религия без истина, но от друга страна, не съществува истина с главна буква, която да излага нещата такива, каквито са"[16]. В такъв случай за какъв тип религиозност става дума в парадигмата на слабата теология? На мястото на знанието за Бога, разбирано като религиозна истина, идва религиозният опит, схванат като страстен стремеж към невъзможното. Според Капуто метафизиката и догматическа-

[12] Ibid., p.28.

[13] Ibid., p. 25.

[14] Caputo, J .D. *On Religion*. Routledge, 2001, p.19.

[15] Виж Derrida, J. *The Gift of Death*. The University of Chicago Press, 1995 – „традиция, която се състои в предлагането на една недогматическа дублетност на догмата, един философски и метафизически дублет, във всеки случай мислене, което „повтаря" възможността за религия без религия", p. 49.

[16] On Religion, p.21.

та религия са лишили вярата от същността ѝ – да вярва, без да знае. Автентичната религиозност е базова структура на човешкия опит, но опитът се конституира като такъв само при срещата с невъзможното, с напълно различното. В този смисъл религията не може да бъде набор от знания, предпоставки и следствия, а призив и страстна любов към другото и другия. „Името на Бога е името на шанса за нещо абсолютно ново, за ново раждане, името на очакване", „на ставането възможно на невъзможното"[17]. В този богословски ракурс незнанието, слепотата, принципната неразрешимост са белезите на нефалшифицираната вяра. Вярващият живее на ръба на възможното, без да се ползва от „лесните уверения на метафизиката и утешенията на философията". Оказва се, че да бъдеш вярващ в постмодерната епоха е по-трудно, по-рисковано и нищо не гарантира, че си на правилен път.

Слабото богословие разбира задачата си като среща с реалността очи в очи. А тя е неподвластна на логическо осмисляне. Несигурността и неразгдаемостта, които поражда потапянето в живота, са подвеждали човешкия ум в миналото да си създава облекчения – философски обяснения на съществуващото. Метафизическите построения на традиционните религии според Капуто представляват именно такъв опит да се заобиколи трудната за приемане действителност. Свят, който е фундиран в смисъл и има цел, всъщност се оказва опростен модел на реалността. Концепцията за възстановяването на първоначалната сложност на живота е развита от Капуто в труда му *Радикалната херменевтика*. В нея се преплитат позициите на М. Хайдегер и Ж. Дерида. Тук американският философ стъпва върху Хайдегеровото Erleichterung – стремежа на фактическия живот към улесняване и задачата на философията да улови живота в неговата игра, а от Дерида заема деконструкцията. Радикалната херменевтика е този подход, чрез който слабото богословие деконструира метафизиката. Тя описва опита да се съхрани сложността на действителността, в която човек е потопен. Тази действителност е динамична, тя напомня на поток, на игра, на нещо неуловимо. Човекът на постмодерността живее с наследството на отслабени структури – обществени, семейни, йерархически; не познава силните единства, а слабите множества; не говори на езика на общовалидна рационалност, а на разнообразните ѝ диалекти. Тази ситуация на фактически живот, която е неподатлива за обективизация, концептуализация и стандартизация, е схвана-та от радикалната херменевтика като изходна точка: „Истинската пречка пред разбирането на човешките дела се крие в склонността да вярваме, че това, което правим, било то в изграждането на научни теории, или в конкретния етичен живот, може да бъде формулирано в твърди и неотменими правила. Точно това твърдение, че човешкият живот е управляван от правила, извежда херменевтиката от ъгъла и я вкарва в борбата. Херменевтиката се изправя срещу схващането, че човешките дела могат окончателно да бъдат формализирани в ясни правила, които могат или трябва да функционират като процедура за вземане на решения, независимо дали става дума за изграждане на научни теории, или за етика. Важна част от херменевтиката

[17] Ibid., p. 11.

на играта е да деконструира, да разруши този мит”[18]. За слабото богословие метафизиката и догматиката са статични системи, обезпечаващи стабилни основания на живот, но по същността си са абстрактни и далеч от реалността. Капуто призовава за „заинтересовано участие” във фактическия живот, което по неизбежност отхвърля твърдото познание на реалността.

Въпросът, който пресреща вярващия в XXI век, е как да съхрани вярата си, предвид процесите, променили кардинално интелектуалния и мирогледен ландшафт. Една от стратегиите за „оцеляване” е дефинирана като богословие на слабостта или слабо богословие. Образът на „слабия Бог” е изграден в съзвучие с опита на съвремието – без трансцендентни характеристики и метафизически определения, далеч от ултимативна теория (догматика) и задължаваща практика (аскетика). Бог – една метафора на копнежа по невъзможното…

Слабата теология, или теологията на радикалната херменевтика, е философско-богословска стратегия, която може да бъде счетена за *ефективна*, доколкото подхожда на силуета на все по-немощния съвременник. Тя върви в унисон с научното убеждение, че „отвъдност” не съществува, а същевременно освобождава от съгласие с доктринални положения, абстрактни на ежедневието. Тази теология „облекчава” от товарите на исторически и културни норми, помирява крайности и снема парадокси. Така вярата е адаптирана към невъзможността на разума да мисли отвъд логиката и да достигне първоначалната си самодаденост.[19] Слабата теология на Капуто приема *неведението* на вярата за естествен и най-правдоподобен религиозен опит. В известен смисъл вярата, която не знае какво вярва – своеобразен агностицизъм, тук придобива легитимен статут. Богословието на събитието – другото име на слабото богословие, елиминира традиционните очаквания към религиозното и разкрива нови хоризонти. Постмодерният човек сякаш е уловен в „потока на живота” си, който и остава единствената възможна сфера на духовна реализация. Всичко, което той разпознае като различно, чуждо, невъзможно, може да се превърне в обект на вяра. Вяра във вярата…

Макар и самото слабо богословие да не се позиционира строго конфесионално, неговият отец – Джон Капуто, клони към християнската традиция. Доброто намерение на Капуто е да направи вярата възможна в една „невъзможна” постпросвещенска среда. Няма да бъде неправомерно да допуснем, че има нещо „апологетично” в този опит да се реабилитира „религиозната страст” във века на изкуствения интелект. И все пак в слабото богословие е непреодолимо трудно да се разпознае глас на автентично свидетелство на вярата, още по-малко – на християнската. Проблематично е настояването на Капуто да се прокара демаркация между вяра и познание. В християнски контекст вярата е мислена именно като знание – знание, дадено свише; висша

[18] Caputo, J. D. *The Radical Hermeneutics*. Indiana University Press, p. 213.

[19] Дробышев В.Н. О «Честной» теологии и «Вере без веры» // Вестник РХГА. 2015. №2. с. 169 URL: https://cyberleninka.ru/article/n/o-chestnoy-teologii-i-vere-bez-very (17.08.2021).

форма на познание.[20] Богословската биполярност, противопоставяща име и събитие, е чужда дилема за християнската мисъл – то отхвърля фундаменталното понятие за откровение. При Капуто то се оказва крехка историческа форма (име) на неуловимото и непознаваемо събитие. Състоянието на неразрешимост, отсъствието на конкретни очертания и увереност, които съпътстват слабата теология, не могат да намерят пресечна точка с многовековния християнски праксис. Слабостта на този подход е именно неговата слабост. Капуто заменя диктата на разума в сферата на вярата (в което обвинява традиционните догматически религии) с капитулация пред духа на времето и догматизацията на „слабостта". Отказва присъствие на Бога в този свят, не предполага съществуването на отвъдност, не припомня универсални принципи, не се вглежда в миналото за поука и не търси в бъдещето смисъл на настоящето. Смелата претенция, че слабото богословие възстановява трудността на живота, е достатъчно спорна. На вярващия всъщност се спестява трудният подвиг на истинската вяра, която е парадокс. Капуто подчинява вярата на постмодерния етос, който манифестира невъзможност да се достигне до еднозначен и общовалиден логос. Слабото богословие придружава човека в неговото лутане в кръг, на който е поставил себе си за център.

Справката с речниковата статия на глагола *σώζειν/ σώζω* разширява общоприетия превод на думата като „спасявам, избавям", откроявайки корена *σῶς*, който означава „цял, съхранен, запазен", така спасението може да се мисли като съхраняване или възвръщане на целостта. В тази светлина съвсем точен синоним се оказва глаголът „из**цел**явам". Християнството винаги е носело спомена за една нарушена цялост, за едно изгубено отечество или за една раненост на човека, които могат да бъдат изцелени в борбата на вярата. Перспективата, посочена от апостол Павел: „това тленното трябва да се облече в нетление, а това смъртното – да се облече в безсмъртие" (1 Кор. 15:53), е осъзнавана в християнското предание едновременно като условие и като цел на вярата. Като условие – доколкото този процес на „оцялостяване" започва в този свят и като цел – доколкото не е напълно достъпен в настоящия ни опит, но ни принадлежи в бъдещето. Опитът, който се ражда във вярата, аргументира християнската догматика. Когато слабото богословие пледира за скъсване с вероучителния аспект на религията, то всъщност отказва да вземе предвид именно този опит. Догматизирането на „слабостта" не възстановява неподправеното религиозно преживяване, а го редуцира до тъждество с грехопадналия субект. Ако паметта за изгубената цялост и копнежът по νόστιμον ἦμαρ[21] бъде заменена с примирението, че сме „слаби", то всичко, към което се обърнем, ще изглежда „слабо". Ако бъде предпочетена безболезнената безпаметност, Бог се превръща в метафора…

[20] Виж трите слова за познанието на преп. Исаак Сирин.

[21] Старогр., денят на завръщането, вж. Одисея 1,9 „αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ" („отне им часа на завръщане богът", прев. Г. Батаклиев, 1971).

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

РЪКОПОЛОЖЕНИЕ БЕЗ НАЗНАЧЕНИЕ

(Щрихи към един актуален канонично-правен проблем)

... като им ръкоположиха презвитери ***за всяка църква*** **[*кат' ἐκκλησίαν*]...**[1]
Деян. 14:23

... ***да поставиш*** **[*καταστήσῃς*]** *по всички градове презвитери...*[2]
Тит. 1:5

Никой да не бъде ръкополаган ***без назначение*** [***ἀπολελυμένως***]...
Пр. 6 на IV ВС

Свикнали сме да назоваваме нашите епископи (митрополити) ведно с тяхната титла (с името на епархията, в която служат и чиито архиереи се явяват). Твърде често названието на митрополията измества (и замества) фамилното име на архиерея. Това е особено разпространено сред епископите, просияли в святост, т.е. сред архиереи, у които конкретната личност изцяло се е отъждествила със свещенослужението им: Климент Охридски, Софроний Врачански, Филарет Московски... До такава степен личността на съответния епископ се е отъждествила с епископията, ***за*** **която и** ***на*** **която е определен да служи**, че всъщност ние вече не правим разлика между **лицето** и **епископа**. Ние дори не можем да си представим, че може да има разлика между

[1] *Кат' ἐκκλησίαν* = църквата в смисъл на „общността, на поместното събрание (синаксис)". **Τρεμπέλα Π.**, *Ὑπόμνημα εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων*, Ἀθῆναι, 1955, σ. 420.

[2] „Защото не желае целия остров [Крит] да се обгрижва от едного, а всеки [епископ-презвитер] да се грижи и да пригледва своя [град]" (св. Йоан Златоуст). Тук все още не се прави разлика между „епископ" и „презвитер". **Τρεμπέλα Π.**, *Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολὰς τῆς Καινῆς Διαθήκης*, τ. Β΄, Ἐπιστολαί: πρὸς Γαλάτας – πρὸς Φιλημόνα, Ἀθῆναι, 1956, σ. 429.

митрополита и неговата митрополия... В основата на тази интуиция стои правилната вяра и здравото убеждение, че епископството (а и свещенството като цяло) не е и не може да бъде социална **роля**. То не е **роля**, а е **служение**, в което лицето участва органично, а не механично или иконично.

Това, което важи обаче за епископите, по същия начин и в същата логическа последователност (трябва да) важи и за презвитерите.

Нека в началото да припомним кои са основните условия за извършването на чина на ръкоположение в Православната църква:

1) ръкоположението трябва да бъде извършено публично, в храма, в присъствието на народа, а не в частен дом, нито пък нощем (к. 7/Теоф. Александрийски);

2) ръкоположението трябва да бъде извършено последователно, без да се пропуска някоя свещена степен и без лицето да се ръкополага директно в по-високата (к. 10/Серд., к. 17/Двукр.);

3) по време на ръкоположението трябва да се определи мястото (епархия или енория) или служението на ръкополагания в съответната църква, тъй като ръкоположение без назначение, ръкоположение без място е недействително в Православната църква (к. 6/IV ВС);

4) веднъж извършена по каноничен начин хиротония не се повтаря за същата свещена степен (к. 68/Ап., к. 27 и 48/Карт.);

5) за да бъде валидно ръкоположението, се изисква свободното волеизлияние на кандидата.[3]

Съгласно Свещеното писание и неговото продължение и приложение (= свещените канони на Църквата, I–IX век), никой клирик (бил той епископ или презвитер) не може да бъде ръкоположен, ако **същевременно** той не получи изрично назначение. Клирикът винаги се ръкополага **за конкретно място** на служение – епархия (ако е епископ) или енория (ако е презвитер или дякон). Затова въпреки че след падането на Константинопол под османска власт все повече се налага тенденцията да се ръкополагат т.нар. „титуларни епископи", които нямат свое паство, или пък т.нар. „викарни епископи", които пасат „чуждо паство" (= паството на кириархалния архиерей-митрополит), въпреки тази печална тенденция никога в Православната църква епископ не се ръкополагаq без да се посочи – та било то и чисто формално или номинално – името на съответната (пък била тя и фиктивна, т.е. без паство) епископия, за която се ръкополага той. Не ни е известен случай в най-новата история, при който някой да се ръкополага за епископ, а едва след седмица или месец да се обявява назначението му – епископията, на която той ще служи

[3] Μητροπολίτου Νουβίας **Ἀνθίμου Σίσκου**, *Κανονικὸν καὶ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμ. Α΄, Θεσσαλονίκη, 1957, с. 101-102.

занапред.[4] Нещо, което в днешно време се случва твърде често, да не кажем почти винаги при ръкополагането на презвитер.

Четвъртият вселенски събор (Халкидон, 451 г.) по категоричен и недвусмислен начин се произнася веднъж завинаги по този толкова важен за добрия църковен ред въпрос. Същият този Събор, който тържествено провъзгласява неслитното, неразделно, неразлъчно и неизменно единство на двете природи у Богочовека Господ Иисус Христос, чрез своето 6-о правило (във връзка с пр. 5) постановява, че начинът на съществуване на клириците в Църквата е **съотносителен (релационен) спрямо общността, в която и за която са поставени те**. Презвитерът винаги се отнася **органично към своята енория** и никога не може да съществува като такъв без назначение: безотносително, сам по себе си, откъснато, безусловно, неопределено, „абсолютно".

Правило 6 на Четвъртия вселенски събор гласи:

Никой да не бъде ръкополаган без назначение (ἀπολελυμένως) – било презвитер, било дякон, било който и да е друг от църковния чин – за конкретна градска църква или село, или за мартириум[5], или за манастир; в противен случай ръкоположеният да бъде наказан. Светият събор определи ръкоположението на ръкоположените без назначение (ἀπολύτως) – за посрама на този, който ги е ръкоположил – да бъде недействително[6] и те изобщо да не могат да служат.[7]

---

[4] От древната църковна история знаем отделни случаи на епископски ръкоположения без предварителни назначения и без да се определи конкретно място на служение (епископия).
Христоматиен е примерът с блаж. Йероним, който се съгласил да бъде ръкоположен за свещеник единствено при условие, че няма да бъде обвързан с конкретна църква (PL 22, 41).
Друг случай през IV век е този с дякон Аетий. Той пък бил низвергнат от Цариградския събор през 360 г. и бил изпратен на заточение като краен арианин. По-късно бил ръкоположен за епископ от своите съмишленици, без да му бъде определяна обаче конкретна епископия.
Друг известен случай от църковната история е този с Павел (Павлин) Нолански, който бил ръкоположен за презвитер през 394 г., „при условие че няма да се обвързва с конкретната църква, като се посвещава единствено Богу, а не на някоя поместна църква [non etiam in locum ecclesiae dedicatus]".
Подобен е случаят и с Македоний, привърженик на еретика Македоний, който, след като бил ръкоположен за презвитер, вместо да поеме служение в някоя конкретна енория, се завърнал в своето отшелничество (PL 82, 1401).
Аналогичен казус възникнал с двамата монаси Варсис (Барс) и Евлогий, които „и двамата били станали епископи не на някой град, а почетно (τιμῆς ἕνεκεν) и били ръкоположени [за епископи] в собствените си манастири". **Στεφανίδου Β. (ἀρχιμ.)**, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπ'ἀρχῆς μέχρι σήμερον,* ἐκδ. «Ἀστήρ», Ἀθῆναι, 1948, σ. 175, 188.
Практиката да се ръкополагат епископи без конкретна катедра била разпространени в Келтската и Ирландската църква. **Л'Юилье Петр (архиеп.)**, *Правила первых четырех Вселенских Соборов*, Москва, 2005, с. 365.

[5] Самият Четвърти вселенски събор е проведен на такова място – мартириума на св. Ефимия Всехвална.

[6] Тук „недействително" означава „сякаш не се е случило", т.е. ръкоположените по този начин са „лъжеклирици". **Л'Юилье Петр (архиеп.)**, *Правила*, с. 365.

[7] «Μηδένα ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι, μήτε πρεσβύτερον, μήτε διάκονον, μήτε ὅλως τινὰ τῶν ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ τάγματι· εἰ μὴ εἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως, ἢ κῶμης, ἢ μαρτυρίῳ, ἢ μοναστηρίῳ, ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο. Τοὺς δὲ ἀπολύτως χειροτονουμένους, ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος, ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροθεσίαν, καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν, ἐφ' ὕβρει τοῦ χειροτονήσαντος.» **Ράλλη-Ποτλῆ**, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, τ. Β΄, σ. 230-232. Срв. „Номоканон на свети патр. Фотий Велики", I, гл. 33, „Относно това, да не се ръкополага клирик без назначение, но винаги към църква или манастир. Халкидонски събор, канон 6." **Ράλλη-Ποτλῆ**, *Σύνταγμα*, τ. Α΄, σ. 74.
Същото постановява и византийското имперско законодателство (вж. Новела 6, гл. 8, както и Новела 16 (уводна част) на имп. Юстиниан Велики). **Schoell R. – Kroll R.**, *Corpus Juris Civilis,* III, Berlin 1895, s. 45, 115-116. **Ζέπου Ἰ.**, *Βασιλικά,* τ. Α΄, ἐν Ἀθήναις 1896, σ. 147-148.

В даденото правило за обозначаване на ръкоположението, което не **се отнася** към конкретно място на служение, отците на Халкидонския събор използват две наречия синоними: ἀπολελυμένως и ἀπολύτως, които произлизат от глагола ἀπολύω. Тези наречия са преведени на латински език с думата absolute.

Въпросният канон има едно дълбоко богословско основание. Дарът на свещенството не е абсолютен (без-относителен), а е релационен (съ-относителен), именно доколкото е *общностен*. Свещенството е служение-в-общение *за* и *в* (небесно-земната) общност на верните. „Самата представа за служение на Църквата през първите три века на християнството не е допускала никаква възможност да се мисли за „абсолютни" ръкоположения, докато по-сетнешното развитие не можело да не окаже влияние върху практиката." Така в по-късно време „понякога свещенството е било разглеждано по-скоро като чест, отколкото като служение"[8]. Точно това става и една от причините за постановяването на въпросното правило.

Тълкувайки настоящото правило Йоан Зонара отбелязва, че Халкидонският събор забранява „свободните" (без назначение) ръкоположения. Свещеникът не може всеки път сам да решава къде ще служи, а винаги служи в конкретен храм, за който е ръкоположен.[9] Подобни са тълкуванията и на другите велики византийски канонолози – Валсамон и Аристин. По този начин презвитерите и дяконите се обвързват посредством ръкоположението си за храма в града или селото, в което служат, или пък за гробището, за „мартириума" (мъченическия гроб) или за монашеската обител. Безцелните и неоснователни премествания на клириците от едно място на служение на друго са строго забранени.[10]

Връзката между ръкоположение и назначение е не просто канонична, а мистириологична и харизматична. По повод на масовия характер на престъпване на постановеното в 6-о правило на Халкидонския събор в края на XIX век св. Никодим Светогорец възкликва: „А ти, о, читателю, недей тъгува заради този канон, понеже днес при нито едно ръкоположение на дякон или презвитер не се възглася името на църквата или специално на манастира, както този канон повелява – нещо, което изглежда, че е **съставен елемент от ръкоположението**, макар че тези, които го нарушават, никак не разсъждават върху него" (курс. мой, А. С.)[11]. Т.е. според свети Никодим назначението е част от самото ръкоположение, то е негов съставен елемент. Важно е да отбележим, че израз на този основополагащ за Църквата принцип намираме и в някои богослужебни

[8] Л'Юилье Петр (архиеп.), *Правила*, с. 363.

[9] **Καλπάκης Βασίλειος**, *Ἡ εἰς πρεσβύτερον χειροτονία στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Ἱστορικὴ ἐξέλιση καὶ λειτουργικὴ τάξη* (Докторска дисертация, защитена в Богословския факултет на Солунския Аристотелев университет), Θεσσαλονίκη, 2019, σ. 181-186.

[10] Вж. пр. 5 на Четвъртия вселенски събор, срв. апостолски правила 14 и 15, както и пр. 13 на Антиохийския събор.

[11] ***Πηδάλιον*** *τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μίας, Ἁγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας, ἤτοι ἅπαντες οἱ Ἱεροὶ καὶ Θεῖοι Κανόνες*, ἑρμηνευόμενοι (ὑπὸ) Ἀγαπίου ἱερομονάχου [(Λεονάρδου) Ἀσημάκη] καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ, [Λειψία 1801], Ἀθῆναι, Ἀστήρ – Ἀλ. & Ε. Παπαδημητρίου, 1993, σ. 190.

ръкописи, съдържащи чина на ръкоположение за презвитер.[12] Така например в ръкопис („Евхологий" от XV век) от библиотеката на светогорския манастир „Дионисиат" откриваме „Чин на ръкоположение за свещеник". В него е указана ясно неразривната връзка между ръкоположение и назначение: „Довежда се благоговейният дякон, нашият брат (***името***), за да бъде ръкоположен за свещеник на светейшата църква (***името***)."[13] Същия принцип откриваме и в славянското чинопоследование за възвеждане в протопрезвитер, където се казва: „Благословен Господ! Се бысть раб Божий ***(имярек)***, протопресвитер **святейшия Божия церкве (*имярек*)**: во имя Отца и Сина и Святаго Духа"[14].

Днес в редица поместни православни църкви (една от които е и Българската) се наблюдава следното явление. Много често кандидатът, който предстои да бъде ръкоположен, няма никаква представа къде ще продължи своето по-нататъшно служение. Той бива „спускан" по височайшето повеление на съответния архирей-„владика" в някоя енория, а последната е „задължена" да го приеме. От своя страна новоръкоположеният също рядко участва при избора на своята енория. По този начин енорията, с която той е призван към „брачно" таинствено общение, остава чужда нему, а служението придобива отличителните белези на професия.

Освен това разпространена практика е свещеници, които след това продължават своето служение в някой град или село, да бъдат ръкополагани в манастирски храмове... просто защото по „програма" съответният архирей трябва да служи в дадения манастир. И обратното: монаси биват ръкополагани в градски храмове, а след това продължават своето служение в манастир.

Забравя се, че ръкоположението се извършва в рамките на светата Литургия, която е обществено, но и **общностно** богослужение – съ-служение на една конкретна местна общност (енорийско или манастирско братство), предстоявана от един конкретен **презвитер** или **игумен**. Следователно ръкоположението се извършва **за** общността, но и **в** общността.[15] А всяка общност има своите граници – тя е тази конкретна общност, а не някоя друга, не съседната ней общност, с която, разбира се, тя се намира **в** (неслитно и неразделно) **общение**, но в общение **именно като друга общност**.

---

[12] Morinus J.**,** *Commentarius de sacris ecclesiae ordinaribus secundum antiquos et recentiores antiquos et recentiores latinos, græcos, syros et babylonios, in tres partes distinctus. In quo demonstratur orientalium ordinations*. Antverpae 1645, p. 90-92.

[13] Димитриевский А., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*. Том II. Εὐχολόγια. Киев, 1901, с. 640.

[14] *Чиновник архиерейскаго священнослужения*. Кн. I, Москва, 1982, с. 218.

[15] Гръцкият богослов Амилкас Аливизатос споменава за една много красива традиция, разпространена някога в диоцеза на Александрийската патриаршия. По време на ръкоположение епископът, който ръкополагал съответния кандидат-презвитер, полагал дясната си ръка върху главата му, а лявата си ръка подавал на някой презвитер, който от своя страна подавал свободната си ръка на друг презвитер или дякон. Дяконът пък подавал ръката си през светите Двери на мирянина, който стоял най-близо до св. олтар. Мирянинът от своя страна хващал със свободната си ръка друг мирянин и така по време на ръкоположението всички се държали за ръце, свидетелствайки за единството на общността. Ἀλιβιζάτου Ἀ., *Σημείωμα περὶ παλαιᾶς πράξεως Χειροτονίας τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας,* ἐκδ. τοῦ Ἰνστιτούτου Ἀνατολικῶν Σπουδῶν τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Alexandrie, 1953. Нубийският митр. Антим (Сиско) критикува изложеното от Аливизатос. Μητροπολίτου Νουβίας **Ἀνθίμου Σίσκου**, *Κανονικὸν καὶ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, σ. 102.

Тук е уместно да се спрем накратко върху усилията, които Светият синод на Българската църква е полагал за точното (по акривия) приложение на 6-о правило на Четвъртия вселенски събор. Основавайки се на съответните канонични съборни решения, той неведнъж се е произнасял по въпроса, който ни занимава в настоящия текст. Прилагайки принципа за единство на ръкоположение и назначение, Светият синод в края на XIX и началото на XX век изисква от свещениците не просто да служат неотлъчно на своята енория, но и да живеят в нея. Така например по повод на конкретно възникнал казус със свое решение от 28.1.1895 г. Светият синод постановява: „Защото кандидатът е от град и като свещеник на отбележената енория, трябва да живее в село, да се препоръча на митрополията да узнае дали съпругата му е съгласна да иде там. В случай че е склонна, да се вземе от кандидата задължение, че ще живее семейно в енорията си”[16]. В друго свое решение, оформено като Окръжно № 274 от 20.10.1894 г., Светият синод в Царство България изисква от българските митрополити, като изпращат в канцеларията на Синода съответната кандидатска преписка на кандидата за свещеник, да отбелязват „**енорията, за която се тъкми да бъде ръкоположен, вакантна ли е** и от колко къщи се състои тя. До получаване надлежен отговор не ще се пристъпва до ръкоположение на подобни кандидати”[17].

Друг момент от разпоредбите на Светия синод от началото на миналия век засяга проблема за преместването на вече ръкоположени свещеници от една енория в друга. За назначаването на свещеник във вакантна енория се е **изисквало изричното предварително съгласие на енорията**:

„Според сведения, достигнали до Св. синод, имало случаи, когато някои от епархийските началници настанявали за вакантни енории ръкоположени уже свещеници, без да вземат предварително съгласието на енориашите. Това често дава поводи за оплаквания и дори за неприятности между енориашите и свещениците.

За да се избягват подобни поводи, Св. синод в заседанието си от 20 юний т.г. [1896] намери за добре да приканим Ваши високопреосвещенства, колчем дотрябва да се назначи на вакантна енория ръкоположен вече свещеник, да поискате от енориашите писмено съгласие, че приемат за свой предложения от митрополията свещеник. Ако болшинството от енориашите дадат съгласие, тогава да се назначи свещеникът на енорията им.[18] А когато за енорията има, освен свещеника и други кандидати, тогава да се произвежда избор, според предвидения в Екзархийския устав ред”[19].

---

[16] **Танчев Хр.**, *Екзархийският устав с тълкуванията и наредбите на Св. синод, Върховния касационен съд, министерствата и съответните законоположения*. 2 изд., т. 1, ч. I, II, III, IV и V. София, 1932, с. 79 (Прот. 3, § 3, 28.1.1895 г.).

[17] Танчев Хр., *Екзархийският устав*, с. 82. Освен посоченото Окръжно със същия въпрос се занимават и други окръжни на Светия синод: 274 (от 20.10.1894), 408 (от 17.12.1894), 534 (от 14.03.1897) и 4692 (от 25.11.1904).

[18] Според чл. 75 от Екзархийския устав енориашите участват с право на глас при избора на своя енорийски свещеник.

[19] Танчев Хр., *Екзархийският устав,* с. 83 (Окръжно № 1266 от 13.08.1896 г.).

Също така Светият синод изключва възможността свещеник да бъде освободен от енорията си и да се премести в друга енория, освен ако за това няма достатъчно (канонично) основание.[20]

В заключение можем да кажем, че актът на избор, актът на ръкоположение и актът на назначение са в неразривно единство. Между избора, от една страна, и ръкоположението и назначението – от друга, има разлика **по време.** Между ръкоположението и назначението **няма** и **не трябва** да има разлика по време. Както отбелязва свети Никодим, назначението е съставна част, елемент от самото ръкоположение. Следователно, ако си позволим да продължим и доразвием мисълта на преподобния отец, назначението на клирика е натоварено и изпълнено със същия мистериологичен характер, какъвто се съдържа и в акта на ръкоположението. Назначението е част от Тайнството и има светотаинствен характер. В ръкоположението чрез назначението презвитерът се венчава в неразривна брачна връзка със своето паство, със своята енорийска църква, а **чрез** нея с цялата Вселенска и Съборна църква. Няма как някой да бъде член на „Едната, Света, Съборна и Апостолска църква", ако той **същевременно** не е член на една конкретна, уникална **поместна енорийска Църква**. В Христовата църква надмогването на границите се случва именно откъм и чрез границите, а не въпреки тях. Църковният живот се разполага в конкретни благодатно-канонични граници, а не неопределено, безотносително, абстрактно, „абсолютно"-безусловно. В този смисъл всяка претенция за надгранична (екстериториална) юрисдикция се сблъсква с принципа на поместността, според който Църквата е винаги енорийска (ἐν-οριακή) – винаги разположена и разполагаща се в определени мистериологично-канонични (динамични) граници. Нека, прочее, да пазим и ценим тези граници, защото само тогава можем да имаме добрата надежда да достигнем отвъд тях.

[20] Танчев Хр., *Екзархийският устав,* с. 84 (Окръжно № 82 от 10.01.1909 г.).

Борис Маринов е възпитаник на Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски". Работи в Църковноисторическия и архивен институт при Българската патриаршия. От 2012 г. ръководи Редакционния екип на интернет проекта „Живо Предание: образци на съвременното православно богословие". Негови текстове и преводи на статии и студии на съвременни православни богослови са отпечатвани в сп. *Духовна култура*, *Богословска мисъл*, *Християнство и култура* и др., а книги в негов превод и редакция са излизали в издателствата на Руенския манастир „Св. Йоан Рилски" и Варненска и Великопреславска митрополия, на фондациите „Покров Богородичен", „Комунитас" и „Двери", и др. През 2018 г. е богословски консултант на *Дневниците* на Българския патриарх Кирил, издание на Нов български университет. През 2019 г. неговият превод на *Царството вътре в нас* от митр. Калистос (Уеър) – изд. „Омофор", е отличен с Грамота на Съюза на преводачите в България за ярки постижения в областта на превода, раздел „Хуманитаристика".

Борис Маринов

ИДЕЯТА ЗА ЦЪРКОВНАТА ИСТОРИЯ В СБЛЪСЪКА НА Д-Р КОНСТАНТИН ЦИЦЕЛКОВ С БЪЛГАРСКОТО АКАДЕМИЧНО БОГОСЛОВИЕ ОТ СРЕДАТА НА ДВАДЕСЕТОТО СТОЛЕТИЕ

Един хабилитационен труд, „академично" отхвърлен през далечната 1950 г., който десетилетия след написването си видя свят като печатно издание[1], заедно с официалния „Отговор" на отхвърлящата го „Рецензия"[2], актуализират за пореден път голямата тема за начина, по който схващаме *историята* и по-специално *църковната история* в контекста на православното богословие. Предоставяйки ни същевременно безценната възможност да си създадем непосредствена представа за най-важното и определящо от творчест-

[1] Виж: Цицелков, К. *Теориите на Нюман и Харнак за историческото развитие на християнството*, Пловдив: Летера, 2007 (нататък – *Теориите…*).

[2] Цицелков, К. „Отговор на рецензията на проф. Ив. Снегаров за хабилитационния труд на д-р Константин Цицелков под заглавие *Теориите на Нюман и Харнак за историческото развитие на християнството*" – на интернет адрес https://dveri.bg/6ywfa в проекта *Живо Предание* (нататък – *Отговор…*).

вото и възгледите на един човек на Църквата и учен от европейски мащаб, чиято богословска мисъл е била определена да потъне в забрава още при първите свои сериозни изяви.

Последващото изложение представлява опит за анализ и оценка на възгледите на Константин Цицелков, възпитаник на Пловдивската духовна семинария и Богословския факултет на Софийския университет и доктор на университета в Марбург, за същността и съдържанието, за целите и задачите и за самата *идея за историята* и по-конкретно – за *историята на Църквата*, отразени в труда, с който той се явява на конкурс за доцент във все още Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски" през 1949–1950 г.

Още в предговора към своето съчинение авторът заявява своя широк кръгозор, за който без съмнение са допринесли не само неговият естествен стремеж към знание, но и годините на специализация, прекарани в Германия, сред богослови и учени от наистина европейски мащаб. Категорично заявеното още от самото начало негово намерение е да постави труда си в контекста на водещите тогава насоки и тенденции в избраната от него изследователска област, да надскочи местния, неизбежно ограничен от господстващите възрожденски стандарти мащаб и да изведе погледа на църковния историк на широкото надконфесионално поле на европейската богословска мисъл. Избраните от него образци на тази църковноисторическа богословска мисъл „крият в себе си идейното съдържание на цяла една епоха от новата църковна история"[3]. В техните трудове църковната история търси и намира своето място в общите водещи тенденции на европейската историческа и въобще хуманитарна мисъл, която в епохата на Новото време е доминирана от идеята за *развитието и еволюцията*, придавайки „същевременно характерни тълкувания на тази идея, което вече от само себе си им подсигурява интереса на научния изследовател"[4].

В този смисъл ясното съзнание на автора за общата картина на епохата и мястото в нея на богословската проблематика въобще, на богословския поглед към света, загатват още от първите страници на разглеждания труд и за едно *богословие на историята*, което ще намери своето постепенно разгръщане на страниците на неговото съчинение.

Същинската част на труда на К. Цицелков е предшествана от анализ на Изтока и на Запада *като културни понятия* и на *тяхното значение за християнството*. От гледната точка на целите, които авторът си е поставил, това е не само оправдано, но и необходимо. В този анализ той тръгва от началата на християнството и процеса на историческото му формиране във взаимодействието на Откровението със света на античната култура, за да проследи процесите, последвали залеза на Римската империя и обособяването на света на Средновековния запад, заедно с въздействието, което това е

[3] *Теориите*…, с. 13.

[4] Пак там.

оказвало върху Църквата и нейното богословие през вековете – както във формирания от Античността Изток, така и във формиралия Модерността Запад. Установената от автора неразривна свързаност и на западната, и на източната култура с християнството му дава основанието да заключи, че „… независимо от изповедната ни принадлежност, можем да черпим теми за научна разработка от идейната съкровищница както на едната, така и на другата". Нещо повече: свободният научен обмен за него е „едно от най-подходящите средства за възстановяване и поддържане, в границите на човешките възможности, на прекъснатото от Вселенските събори насам общение между Изтока и Запада"[5].

И тук вече е заложен капанът, в който попада хабилитантът независимо от факта, че сам той си дава ясна сметка за него: противно на утвърдената представа, че „… темите за научно-богословска разработка трябва непременно да се търсят в идейния склад на вероизповеданието, към което принадлежи самият изследвач"[6], авторът най-съзнателно прекрачва тази „свещена" граница, за да може да издигне поглед и отвисоко да разгледа водещите идейни течения в съвременната му църковноисторическа наука, освободен от конфесионалните ограничения. В това е неговата сила, но тук е и слабостта на позицията му в неговия сблъсък с родните стандарти.

В своя отговор на рецензията на акад. Снегаров, целяща изцяло да обезцени труда му, и в частност на обвинението, че „за младата генерация е по-мъчно да работи с факти, отколкото с идеи", той остро възразява с твърдение, което може да бъде схващано като програмно за избраната от него методология и за цялото негово богословско творчество: „Напротив – пише без каквито и да било заобикалки К. Цицелков, – младата генерация е убедена, че старата българска историография страда от един основен недостатък, който се състои в схващането, че историята е само едно сглобяване от факти и дати"[7]. За него – избралия църковноисторическата проблематика – това е „примитивен и едностранчив метод на изследване, с помощта на който се изгражда само основата на историческата наука". Този метод следва да бъде надграден от „друго, съществено допълнение, което се състои в генетично-прагматичното, органическо, и идейно-историческото изяснение на фактическия материал. Само когато тези два метода са неразривно свързани, само тогава имаме история в собствен смисъл на думата"[8]. Пределно ясно е следователно, че спорът между двамата засяга не толкова качествата и съ-

[5] Пак там, с. 30-31.

[6] Пак там, с. 14. Отваряйки една скоба, ще напомним, че темата за затворено конфесионалното и отворено надконфесионалното е водеща и за средите на богословите от руската емиграция на Запад, довеждайки в крайна сметка до може би най-плодотворния богословски синтез на отминалото столетие.

[7] *Отговор*…, седми абзац.

[8] Пак там. Изобщо целият този предълъг абзац от началото си и до самия край може да се разглежда като един напълно завършен и впечатляващ с дълбочината си увод в методологията на църковната история. В същия ключ впрочем е издържана и известната студия на прот. Георги Флоровски „The Predicament of the Christian Historian" – In: *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. W. Leibrecht, N. Y., 1959, p. 140-166; 359-362; мой превод на български: „Затрудненията на християнина историк" – В: *Духовна култура*, бр. 5 и 6 за 2005 г.; препечатано в: Флоровски, Г. *Християнство и култура*, С.: Православен калейдоскоп, 2006, с. 37-78, както и онлайн, в проекта *Живо Предание* – на интернет адрес https://dveri.bg/9w3fy.

държанието на самия представен труд, колкото избраната от хабилитанта методология, която се оказва чужда и неразбираема за водещата фигура в църковноисторическите изследвания по онова време у нас.

Наред с всичко останало, изразената по този начин позиция е свидетелство за все още съществувалата към онова време академична свобода, за готовността академичният и богословският спор да се води по същество, а не по целесъобразност, заради истината, в името на търсенето на истината и на достигането до истината, независимо от тежестта на авторитета и от последствията, до които воденето на този спор може да доведе. Което очертава пред нас образа на един изцяло отдаден на избраното поприще изследовател, решен да отстоява с цената на всичко своите разбирания и убеждения, търсещ истината, а не кариерата, развитието си като богослов и като учен, а не като пост и позиция. Нещо, което се потвърждава и от целия по-нататъшен житейски и научен път на К. Цицелков.

Следват още три уводни части, в които се предлага критичен анализ на водещите тенденции в мисълта на деветнадесетото столетие, особено с оглед на отношението и на влиянието им към християнството, плюс преглед на *духовното развитие* на избраните от него представители на църковноисторическата наука – кард. Джон Хенри Нюман (1801–1890) и проф. Адолф фон Харнак (1851–1930). И тук К. Цицелков търси и рисува голямата картина, без да робува на тясноконфесионалното и самозатворено провинциалното. Той проследява и ясно назовава идейните направления, нагласите, тенденциите, определили онова ново, което познаваме като промяна на европейската цивилизация от епохата на Модерността: тържеството на *естественонаучното знание* в *натурализма*, подчиняването на *хуманитарните науки*, включително и на *богословието*, на *историзма*, и идеологията на „работничеството"[9] и новите обществено-икономически отношения – кристализирали в *научния социализъм* на Маркс.[10] По силата на неговото въздействие и на последствията от него, последния той приравнява до ролята, която християнството е изиграло в античния свят, с много важното от богословска гледна точка уточнение, че докато християнството представлява порив към нещо отвъд познатия ни свят, към „… вечни и непреходни идеи и ценности" с цел осмисляне на тукашния живот, то при научния социализъм е налице „най-пълното олицетворение" на крайната привързаност тъкмо към „този свят, в чието научно и техническо овладяване той вижда единственото си призвание"[11]. Необходимо ли да припомняме символното значение и смислова натовареност на израза „този свят", известен от Евангелието, от онова, което е говорил не друг, а Христос?

С риск да досадим, ще припомним, че така написаното е част от хабилитационен труд, предложен в Богословския факултет във време, когато той все

[9] Авторът избягва употребата на „работническа класа".

[10] *Теориите*…, с. 31-36.

[11] Пак там, с. 36.

още е в структурата на *държавния* Софийски университет и когато *идеологически* страната е била вече изцяло подвластна тъкмо на *научния социализъм* на Маркс и Енгелс, „обогатен" от *ленинизма*.

Отваряйки още една скоба, във връзка с Увода на К. Цицелков към разглеждания труд си заслужава да отбележим още нещо. Даваме си ясна сметка за него през прочита на неговия отговор до Снегаров, в частта, където същият оспорва уместността изобщо на този Увод. След като разяснява, че в Предговора е обосновал избора на темата въобще, докато в Увода е изяснил защо личностите, през които тя ще бъде разглеждана, е взел от западното, а не от източното богословие, авторът аргументира и необходимостта от това разяснение с наблюдението, че „… в низините на живота има голямо число православни богослови и църковници, които смятат прякото занимание със западното богословие едва ли не за еретизъм". И още по-конкретно, това са хора, за които „… църковните отци и манастирските аскети и отшелници са казали всичко, каквото трябва да се каже за християнството"[12]. Паралелът с времето, в което живеем, е неизбежен, а изводите, които трябва да направим, са определящи в поне две отношения.

На пръв поглед казаното може да изглежда като маловажна подробност от спора. Авторът хабилитант обяснява защо точно Нюман и Харнак вместо например Василий Болотов, заедно с някой от по-старите църковни историци – представители на гръцкото православно богословие. Това обаче е само на пръв поглед, защото този въпрос засяга не просто неговия конкретен избор, а вероятно най-сериозния и най-критичен проблем на православното богословие и на църковното съзнание от ново време и до днес. Става дума за начина, по който православните схващат самото богословие: дали то е нещо изяснено и уточнено докрай, веднъж и завинаги, в епохата на Вселенските събори и на св. отци от тази епоха, или продължава във времето, като едно постоянно действие на Светия Дух в избраните Негови съсъди? Дали от нас, днес, се очаква просто да повтаряме онова, което е било постигнато като богословски синтез в далечното минало, оставайки доволстващи в нашата конфесионална изключителност и самодостатъчност, или точно обратното – да доразвиваме действително великите достижения на отците на Църквата от всички епохи и до наше време?

На второ място, тук имаме свидетелство за това колко древни са тези настроения в църковните среди у нас, защото те не се споменават като появили се наскоро, а напротив: за тях се говори като за нещо отдавна съществуващо и добре известно на всички.

И ето че отговорът на К. Цицелков е повече от категоричен: „… богословието на църковните отци – заявява той – не е една абсолютна, самодостатъчна величина, защото се е оформило в границите на античното светосхващане, което е исторически обусловено и съдържа много преходни елементи.

[12] *Отговор*…, дванадесети абзац.

Западното богословие, от своя страна, е рожба на модерния светоглед и си служи с изработените в неговите граници схващания, понятия и методи. Затова православният богослов с еднакво основание може да разглежда както едното, така и другото”[13].

И още един акцент, преди да преминем към същинската част на хабилитационния труд. Отново в отговора си до И. Снегаров, на обвинението, че трудът му бил имал повече *философски* и *апологетичен*, отколкото църковноисторически характер, младият богослов изтъква нещо, което очевидно смята за важно и определящо по отношение именно на *богословското виждане за историята*. Той пише: „Философската подготовка не е нещастие за един историк, както мисли рецензентът, а едно щастливо допълнение. Особено когато става дума за църковната история”, която – забележка, достойна за дебело подчертаване – „представлява част от културната история на човечеството”.[14]

Нека сега да видим как и с какво тази философска подготовка заедно с *богословско-философския поглед към историята* са помогнали на К. Цицелков да разгърне самата тема на своя хабилитационен труд: „Теориите на Нюман и Харнак за историческото развитие на християнството”.

По всичко личи, че онова, което най-много е впечатлявало К. Цицелков в теорията на Нюман, както и като цяло в схващането за историята, прецизирано благодарение на възвръщането от романтизма и идеализма на нейния пълноценен характер, изгубен под влияние на идеите на Просвещението, е, че там „… историята представлява органическо развитие на живи идеи и сили, което протича в съгласие с вътрешно необходими закони и преследва определена цел. По този начин тя се явява въплъщение на вечен смисъл”[15].

Съгласно тази теория, в основата на Църквата лежи Въплъщението на Логоса, а тя самата представлява цялостно и закономерно разкриване на Христовия дух – в нейните догмати, богослужение, устройство и дисциплина, предавайки на свой ред този дух към отделните вярващи, които го осъществяват в безкрайно разнообразие от индивидуални форми. С това се оправдава и схващането за Църквата като *богочовешки организъм*, който представлява едно „… продължение на живия Христос и вечно въплъщение на Неговия божествен дух в безброй човешки индивидуалности, културни пространства и епохи”. А затова и историческото развитие на християнството е възможно единствено в Църквата, защото единствено в нея, като *богочовешки орга-*

[13] Пак там. По-долу в *Отговора* си на рецензията на И. Снегаров (двадесети абзац) К. Цицелков говори за „византийската църковна партия на зилотите”, чиито привърженици още тогава са смятали „научното занимание с християнството” за „едва ли не второ грехопадение”, дошло като резултат „от западняшко протестантско или римокатолическо влияние”. И продължава: „Науката, според тях, руши благочестието и затова те се стремят да запазят по всякакъв начин затворената и чужда на съмнения и проблематика религиозна атмосфера”.

[14] Пак там, единадесети абзац. *Формално* това обвинение почива на факта, че докторатът на хабилитанта в Марбург е по философия, а не по богословие, което той специализира по-рано в Берлинския университет.

[15] *Теориите*…, с. 57.

низъм, разнообразието на индивидуалните форми запазва „… строго единство, като откроява в себе си вечния един и същ обективен дух на Христа… при спазване идентичността с първоначалния първообраз”[16].

Този фундамент на теорията си Нюман наследява от известния римокатолически богослов, професор в университетите на Тюбинген и Мюнхен, Йохан Мьолер (1796–1838), доразвивайки я и прилагайки, съгласно сполучливата забележка на К. Цицелков, идеята за *органическото развитие* „… върху духовното, преди неговият сънародник Дарвин да я използва в нейното чисто механическо тълкуване за изяснение на биологичното”.[17]

Разбира се, под „Църквата” Нюман визира Римокатолическата църква – с нейната стройна уредба, догматическа и административна, и нейната приемственост във времето и централизация, противопоставени на хаоса и субективизма, съществували още тогава сред различните протестантски изповедания. В нея, в нейната *приемственост* и *трайна жизнеспособност*, той вижда органическото развитие на християнството, приравнявайки същевременно протестантството до „ересите”, които с времето „се разлагат в различни нови заблуждения”, а православието до ориенталските църкви, чието съществуване във времето обаче е съпътствано от архаизиране и загуба на „всяка връзка с живота”[18]. Ясно е, че това не е и не може да бъде гледната точка на православното богословие, което обаче не прави подобна теория безинтересна, още по-малко безсмислена за един православен богослов. Точно обратно: в нея има смисъл и си заслужава тя да бъде не само познавана, но и използвана за целите на *православното богословие на историята*.

В анализа на тази теория К. Цицелков не пести своите критики към нея. Той ясно посочва нейните слабости, които според него се състоят главно в една пристрастност във възприемането на римокатолицизма, в липсата на осъзнаване, че тъкмо той не може да бъде примерът за онова органическо развитие на християнството, което Нюман е търсил. А свидетелство за това е Реформацията, показала, че в развитието на римокатолицизма е настъпило „радикално израждане, реакция на което тя се явява”[19]. Това израждане К. Цицелков проследява след разпада на Римската империя – когато „латинското духовно пространство се изолирало от благотворното влияние на Изтока” и представите на „една фарисейско-книжническа номистична религиозност”, изразявани в сатисфакционната теория, учението за заслугите и за чистилището, схоластическата казуистика и папската теокрация, и др. „… добили всички възможности да избуят изведнъж, да обхванат целия организъм на християнството и да го задушат така, както плевелите – пшеницата”[20].

[16] Пак там, с. 58-59.

[17] Пак там, с. 60.

[18] Пак там, с. 72. „Ориенталски” (*Oriental Orthodox Churches*) са монофизитските църкви на Изток (Арменска, Етиопска, Коптска и др.), които не приемат решенията на Четвъртия вселенски събор (451 г.) в Халкидон.

[19] Пак там, с. 143.

[20] Пак там, с. 153; теорията за *удовлетворяване* (satisfactio) на Бога е формирана окончателно на Тридентския събор (1545 г.) и е сред фундаментите на догматическата система на Римокатолическата църква.

Така, макар и да признава, че теорията на Нюман за развитието на християнството „безспорно е гениално откритие", К. Цицелков се разграничава от *практическите изводи* на нейния автор. За него тази теория е ценна, защото се е появила във време, „… когато понятието за развитие въобще било смятано за основен принцип на научността", и е дала възможност на църковните историци, държащи „на едно богооткровено и догматическо християнство", да поставят изследванията си „… в съгласие с изискванията на модерната наука", неутрализирайки така всеки опит за представяне на историческото развитие на християнството като някакво негово „постепенно израждане".[21] За него обаче ползата от теорията за органическото развитие не е само в това. Отричайки нейната приложимост към историята на Римокатолическата църква, младият ни църковен историк не ѝ отрича приложимост въобще. Следвайки критерия на св. Викентий Леренски, че определящо за Църквата е онова, „в което навсякъде, в което винаги и в което от всички се е вярвало" (*Commonitorium* 2), той открива нейната приложимост другаде, а именно: „Вярно на този принцип е останало само източноправославното християнство и затова едно нормално органическо развитие води само към него, а не към римокатолицизма".[22]

В анализа си на теорията на Харнак за историческото развитие на християнството К. Цицелков също акцентира върху идеята за *органическото развитие*, което обаче тук се проследява в полза вече на протестантството. Рожба на формиралата го интелектуална и религиозна среда, както и на собствената си незаинтересованост към догматическото християнство, за нашия богослов Харнак при все това остава интересен с убеждението, че дори християнството да се окаже едно *заблуждение*, „… все пак би било интересно да се проследи историята му, защото то е раздвижило света", а също така и с признанието си, че всички *житейски въпроси* „… водят към религията и затова той смята да намери в богословието пътя за разрешаването им"[23]. Което на свой ред означава, че и при Харнак е налице своеобразен опит за *богословие на историята*, а това само по себе си подсигурява интереса на православния църковен историк към неговата теория.

С педантична систематичност и впечатляваща лекота в рамките на малко повече от петдесет страници К. Цицелков успява да резюмира най-важното и най-определящо в иначе съвсем не простата и свръхподробна аргументация на немския богослов в полза на неговите крайни изводи. Запознаването с теорията на Харнак представлява всъщност прочит на цялата християнска история към неговото време: от апостолските времена до края на осемнадесетото и началото на деветнадесетото столетие, с акцент върху провала на Папството в осъществяването на християнската идея и Реформацията на Лутер – като начало на процеса на окончателното нейно реализиране, който процес обаче е намерил в лицето на Лутер „… само едно начало, което трябва да бъде доведено до своя край"[24].

[21] Пак там, с. 142-143.
[22] Пак там, с. 157.
[23] Пак там, с. 50.
[24] Пак там, с. 142.

В критиката си на тази теория нашият църковен историк изтъква на първо място несъстоятелността на схващането на Харнак за т.нар. „двойно евангелие", което разделя историческия образ на Иисус Христос при синоптиците от „догматическия" Му образ в текстовете на апостолите Йоан Богослов и Павел. В своите разсъждения К. Цицелков се разграничава както от крайното схващане на Харнак за Иисус Христос като проповедник на *светоиманентно* „царство на нравствената обнова, което трябва да се осъществи в този свят с усилията на човека", така и от крайностите на „религиозно-историческата" школа, чиито представители, по думите му, „… изцяло потопиха образа на Христа в багрите на есхатологичното", разпознавайки в личността на Богочовека просто „пророк, фантаст и апокалиптик, живял с наивната вяра, че царството Божие ще настъпи в скоро време чрез непосредствената намеса на Бога", и извеждайки от това схващането, че божествеността Му е „продукт на елинизма".[25] В Иисус Христос нашият богослов откроява преди всичко приемствеността Му спрямо „класическата старозаветна религиозност на Пророците и Псалмите", чието осъществяване се явява Христос. Историческият процес – в неговото автентично християнско разбиране, неговият смисъл и неговата цел не се изчерпват нито със съсредоточаване само върху *този свят*, нито само с *есхатологично-апокалиптичното*, а предполагат синтез между двете, тъй като очакваното есхатологическо Божие царство е богочовешко дело, осъществявано в динамичното съработничество между човека и Бога. Царството Божие, *преображението* на света и на човека, е едновременно и нещо очаквано, и нещо, което е вече тук: „Понеже ето, царството Божие вътре във вас е" (Лук. 17:21).

Нататък, противно на разбиранията на Харнак, Цицелков разяснява, че „... Иисус Христос стои не в началото, а в центъра на Своето благовестие", и затова *същността на християнството* „не е някакъв ценностен принцип, а самият Христос".[26] Неоснователно е в този смисъл и пропагандираното от Харнак и от неговите адепти мнение, че Църквата не е била основана непосредствено от Иисус Христос, Който за тях бил формирал просто една „братствена общност за морално усъвършенстване" – в очакване на една скорошна „намеса на Бога в света, за да отстрани злото и установи нов нравствен порядък".[27] Точно обратното: в богословско-историческия синтез на младия църковен историк Църквата е *постулат и изискване на Божията воля* – тя е учредена непосредствено от Христос поради онова напрежение, „… което съществува между иманентното начало и трансцендентния завършек на Божието Царство", като „защитна броня" на това Царство в историята.[28]

От централното значение на Христос и от Църквата, като основано по Негова воля – и за окончателното осъществяване на Неговата воля – общество, успоредно с критиката на Харнак, българският учен разгръща вече и едно систематично, завършено *православно християнско богословие на ис-*

[25] Пак там, с. 157-162.
[26] Пак там, с. 172-173.
[27] Пак там, с. 174.
[28] Пак там, с. 176.

*тория*та. Едностранчивите и предвзети възгледи[29] на своя по-именит немски предшественик в църковноисторическите изследвания той педантично коригира, като с логическа последователност изброява фундаменталните положения на християнското богословие на историята: *онтологическото* разграничаване на Твореца от творението; сътворяването на света *от нищо* – по волята на Бога и като осъществяване на тази воля; *свободната воля*, като фундаментална характеристика на човека – призован към богоуподобяване или *обо̀жение* в своята *цялост* – и като душа, и като тяло; *одухотворяване* и *преобразяване* на материята, ясно противопоставени на гностическото заклеймяване на материята като зло; и накрая – *неспособността* на човека вследствие от грехопадението сам, със собствени сили, да постигне освобождаване и спасение от падналото състояние, заедно с тясно обвързване на *спасението* с „историческия образ на Иисуса Христа, Който предизвиква у човека благодатна вътрешна обнова и прераждане и унищожава" онова трагично противоречие, в което той живее след грехопадението.[30]

И тук неволно в паметта изниква онази триединна интуиция за *творение – падение – спасение*, с която в православното богословие на миналото столетие е останал един друг голям майстор на *богословско-историческия* синтез: протопрезв. Александър Шмеман.[31]

Още един интересен акцент от анализа на теорията на Харнак, който е предложен от К. Цицелков, е влиянието, оказано върху тази теория от разцвета на *точните науки* и от *рационализма* въобще, отливайки се в изграждането на идеализирания чисто човешки образ на „Иисус от Назарет" и в отстраняването на всякакво догматическо християнство. Жертва на духа на своето време, на онзи краен, фанатичен рационализъм, претендиращ да обясни всичко по методите на естественонаучното познание, тотално отричащ всичко свръхестествено, става и „гениалният" – съгласно признанието на самия К. Цицелков[32] – историк Харнак. С влиянието на този рационализъм в християнското богословие обаче още тогава е било вече приключено, а доказателството за неговия провал и за правотата в изводите на хора като К. Цицелков е все по-видимият упадък в неговите стандарти днес – в лицето на съвременните му вестители.[33]

Органическото развитие на християнството, което от различни позиции търсят и с различни методи намират Нюман в римокатолицизма, и Харнак –

[29] Най-вече: оспорването на *божествеността* на Иисус Христос и представянето на *догматическото развитие* на християнството като плод на негово елинизиране и постепенно изграждане в „католицизъм", и вливане „в общия бурен и мътен поток на тогавашния религиозен синкретизъм" (пак там, с. 181 сл.); влиянието на Маркион върху Харнак; внушението, че *всеки досег* на християнството до философската спекулация е водел до обезличаването му и до обезсилване на неговото по същество само „морално" послание; отвращението, което Харнак е изпитвал от Халкидонското вероопределение за *съединяването на двете природи* в личността на Иисус Христос и др.

[30] Пак там, с. 185-191.

[31] Например, в: Шмеман, А. *Дневници* (1973-1983), прев. Б. Маринов, С.: Комунитас, 2011, с. 262, 264, 417-418 и др.

[32] *Теориите*…, с. 202.

[33] Забележително изложение и аргументация в полза на казаното виж в: Харт, Д. Б. *Атеистичните делюзии: Християнската революция и нейните модерни врагове*, прев. Б. Маринов, С.: Омофор, 2020.

в предизвиканата от неговите недъзи Реформация, нашият млад богослов признава другаде: „във вселенската Църква на първите осем века", а след това – единствено в Източноправославната църква, която за него, независимо от латентно пребиваващите в нея изкушения на гностицизма и монофизитството, единствена от всички е останала вярна „на този стар икуменически идеал"[34].

Така в разглеждането и в критичния анализ на две от най-влиятелните по негово време теории за историческото развитие на християнството д-р Константин Цицелков е успял да формулира и да избистри собственото си схващане по този въпрос, без ни най-малко да изпада под влиянието на техните автори и пропагандатори, оставайки твърдо в подхода и в методологията на православното християнско богословие, но и творчески усвоявайки положителните елементи в анализираните теории, което е и поставената от него в собствен смисъл последна цел.

Крайните изводи в неговия хабилитационен труд обаче не могат и да не ни върнат в началото на този преглед на неговите църковноисторически схващания, при критиката на Снегаров, че трудът му бил имал повече „апологетичен характер" и бил *неисторичен*[35], и да не признаем, че формално погледнато, в това е налице и известна правота. Защото, съдейки по курикулума на богословското образование днес у нас, който до голяма степен продължава да копира някогашните си образци, чисто формално този труд е тъкмо там. Което на свой ред предполага анализ на съдържанието и – както и в случая с църковната история – на самата *идея* на апологетиката и на нейното съществуване като богословска дисциплина, на нейната „философия" като такава и на допирните ѝ точки с църковната история – в тяхното взаимно преплитане и взаимодействие. Което обаче не влиза между задачите на настоящия очерк и следва да бъде предмет на самостоятелно разглеждане.[36]

Така или иначе, всичко опира до начина, по който схващаме *идеята за историята*: дали тя е само едно *повествование* за събития или факти от миналото, или включва в себе си и тяхното *осмисляне*, заедно с *крайната оценка* на историка.[37] В работата на църковния историк, който изследва и неизбежно дава *собствена оценка* на осъществяването – или не – на *Божия замисъл* в историята на Църквата[38], апологетическият момент е неизбежен. А това осмисляне и оценка в работата му са винаги от гледната точка на неговото собствено

[34] *Теориите*…, с. 218-219.

[35] *Отговор*…, трети абзац и сл.

[36] Интересно в тази връзка е, че цитираното вече изследване на Дейвид Бентли Харт (тук – бел. 33), на което у нас неизбежно ще се постави гриф „апологетика", самият му автор – съвременен американски философ и православен богослов – определя като „… *историческо есе*, замислено като *апология* (курсивът е мой – Б. М.) на едно конкретно разбиране относно въздействието на християнството върху развитието на западната цивилизация" (с. 7). Повече от очевидно е, че разминаването в разбиранията за историята, жертва на което е станал и К. Цицелков, продължава и до наши дни.

[37] Повече за това – във вече посочената студия на прот. Г. Флоровски (тук – бел. 8).

[38] „… Изучаването на историята винаги включва в себе си оценка. В опита да избегне оценката историкът изопачава или изкривява самото повествование" (пак там).

богословие, на традицията, към която той принадлежи, и не могат да бъдат други освен *богословски*, което е и основанието да говорим именно за *богословие на историята*, каквото виждаме ясно засвидетелствано в достъпните ни трудове на д-р Константин Цицелков.[39]

В своя изследователски подход към *идеята* за историята въобще и в частност – към историята на Църквата, във възприетата от него *методология* и в *изводите*, до които стига, д-р Константин Цицелков се доближава до размаха и широтата в творчеството на такива майстори на *богословско-историческия синтез* като вече споменатите прот. Г. Флоровски и протопрезв. А. Шмеман, като протопрезв. Йоан Т. Майендорф и мн. др., и затова днес можем единствено да съжаляваме, че в точния момент богословът и църковният историк Константин Цицелков не е получил възможността да доразвие и разгърне докрай целия свой очевиден творчески и изследователски потенциал.

[39] Този богословско-исторически подход се забелязва ясно и в други текстове на д-р Константин Цицелков като неговите статии „Господари или роби" и „Идеализъм ли е християнството?", публикувани по същото време в сп. *Духовна култура*, кн. 9-10, 1948, с. 30-35, и кн. 6, 1949, с. 12-23.

Константин Цицелков е роден в Копривщица на 17 декември 1912 г. През 1932 г. завършва Семинарията в Пловдив, а през 1936 г. – Богословския факултет на Софийския университет. Специализира в Берлин и Марбург, където защитава дисертация на тема „Етиката на Владимир Соловьов". Завръща се в България през 1939 г. и става преподавател в Пловдивската семинария. През 1941–1944 г. е мобилизиран като трудовак в Беломорска Тракия, след което се завръща като учител в семинарията. През 1949 г. представя в Богословския факултет на СУ хабилитационен труд на тема „Теориите на Нюман и Харнак за историческото развитие на християнството" (Пловдив: Летера, 2007). Обруган в рецензиите на притиснати от властта преподаватели, Цицелков оттегля кандидатурата си. От 1953 г. преподава немски, психология и логика в Пловдивската гимназия (сега „Св. св. Кирил и Методий"). Пенсионира се през 1970 г. Почива през 2003 г. в Пловдив.

Константин Цицелков

БОГОСЛОВСКАТА МИСЪЛ ДНЕС[1]

Каква насока ще вземе богословската мисъл в наше време? Това е вълнуващ въпрос, който въпреки многото понякога твърде сполучливи отговори продължава да занимава и тревожи съзнанието на мнозина християни. Ако добавям с настоящата работа друг такъв отговор, то е с намерението да разработя по-пълно и последователно едно най-често само загатвано в съответната литература гледище. Претендирам не за собствени оригинални възгледи, а само за становище спрямо вече постигнатото. Ще се постарая разсъжденията ми да стигнат до точка, която позволява по-широк обзор.

Богословската мисъл и днес още кръжи около въпроса за *демитологизирането*, поставен от основателя на Марбургската екзистенциално-богословска школа РудолфУлтман. Въпреки че това понятие е по произход религиозно-историческо, по смисъл то отразява една основна тенденция на настоящата научно-техническа епоха: за богословието демитологизирането е това, което ненаблюдаемостта, динамизирането и относителността са за съвременната физика.

Застъпването на тази тенденция отУлтман е твърде радикално, защото той изхожда от спорна предпоставка: преувеличено понятие за греха, което води до надценяването на сотириологията (спасителната роля на Иисус). Който смята света за изцяло покварен, не разпознава в него никакви следи от Бога. Който надценява сотириологията, цени Бога и Христос само

[1] Zizelkow, K. „Theologisches Denken heute" – In: *Theologische Zeitschrift* (herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel), 33, 1977, S. 30-40, и в интернет, на адрес: https://dx.doi.org/10.5169/seals-878498. Б.пр.

според Тяхната значимост за човешкото съществуване. Такъв един възглед обаче превръща богословските тези в екзистенциални твърдения и по този начин свежда богословието до антропология. Макар демитологизационната теория на Бултман да има научнокритически претенции, нейната отправна точка, т.е. надценяването на греха, още от самото начало слага под въпрос обективността ѝ.

Бултман стига до твърдението, че Бог не може да се обективира и затова не е достъпен за човешкото съзнание. Това твърдение не е ново: разработеното от отците на Църквата апофатическо (отрицателно) богословие строго различава „Бога Сам за Себе си" от „Бога за нас". Бог за Самия Себе си е непознаваем и необективируем. С Него не можем да имаме никаква връзка. Познаваем е Богът за нас, обърнатият към човека Бог, Който се разкрива в Своето мироздание и в Своя Син Иисус Христос.

Не е задължително придобитото чрез мирозданието и христологията познание за Бога да бъде обективиращо. Различаваме два вида познавателно отношение: първо, обективиращо, което разглежда света като нещо (по израза на Хайдегер) подръчно, използваемо и осъществимо и завършва накрая с необективируемостта на крайните структурни елементи на природата, и второ – необективиращо, което непосредствено схваща същността или смисловата структура на нещата. Човекът, който прилага втория вид познание, се вглежда и вслушва в битието, изчаквайки то непринудено, само̀ да му разкрие своя смисъл (както това става с художествено произведение). Бог изисква целия човек, включително и неговата мисъл, а не само екзистенциалните му действия.

Крайният възглед за „смъртта на Бога" изхожда от предпоставката, че Бог като основание за света или като обект на мисленето е мъртъв. Това твърдение обаче не почива на действителния опит, а се корени в гореспоменатото преувеличение на греха, което настройва човека против Божието мироздание и благоприятства по този начин атеистичната интерпретация на света. Като запълващ някаква лична празнина или плод на един вид „желателно мислене", Бог може и да е мъртъв – това обаче съвсем не се отнася до Бога като всеобхватна творческа първопричина на всички неща и като обект на задълбочен размисъл. Откакто Лаплас самоуверено заяви, че не е нужно да предположим съществуването на Бога, за да си обясним природата, половин свят повтаря тези думи, при все че те са плод на Лапласовия механичен, грубо детерминистки, отдавна отживял времето си светоглед. Разбира се, че никой днешен учен не превръща хипотезата за Бога в отправна точка на своите естественонаучни изследвания – ако е достатъчно възприемчив обаче, той нерядко може да схваща природата като изпълнен със смисъл, хармоничен, почиващ на закони ред и да долови в този ред признаците на висш промисъл. Такъв род възприятие са имали основоположниците както на класическото, така и на съвременното естествознание: Галилей, Кеплер и Нютон, Айнщайн, Планк и Хайзенберг. Романо Гуардини, майстор на християнската интерпретация на света, пише: „Приемем ли за вярно атеистичното стано-

вище, че няма Бог и че съществува само природата – нека да се абстрахираме за миг от безсъдържателността на тези думи и да допуснем правотата им – бихме се оказали лице в лице с един ужасяващо „оголен" свят, лишен от смисъл и ред".[2] Ако Бог не беше познаваем в Неговото мироздание, християнството би загубило опората си: щом Бог като творческа първопричина е мъртъв, то думите „Иисус е Бог", „Син Божи" и т.н. не изразяват нищо. Много пътища водят към Бога и никой не бива да ги оспорва или отрича само защото не се помещават в субективната му концепция. Извършеното от Карл Барт и неговите последователи граничи в това отношение с херостратщина.

Кеймбриджкият богослов Джеймс Стенли Безант твърди: „Днешните философски възражения срещу християнството и фактът, че понастоящем нямаме убедителни отговори на тях, имат според мен един корен: липсата на общоприето или поне на широко признато естествено богословие. Знам, че много богослови одобряват тази липса, понеже вярват, че по този начин могат да утвърдят християнството като свръхестествено Божие откровение. Те обаче не знаят какво вършат. Защото, ако неизмеримо великото и тайнствено мироздание не разкрива нищо за своя Създател, за Неговите свойства и природа, то тогава няма основание да допускаме, че това биха могли да направят записани в древна и отчасти пропита с митове верска книжнина събития ведно с изведените от тях заключения"[3].

За да представим ясно въздействието на съвременната научно-техническа епоха върху богословската мисъл, трябва, от една страна, да ограничим гореспоменатите естественонаучни предпоставки на демитологизирането в разумни предели, а от друга – да разширим понятието демитологизация и да включим в него не само Библията, но и изповеданията и самия материален свят.

1.

Първоначално и Библията, и природата са били преценявани според един основаващ се на чисто външното възприятие светоглед. Нещата са бивали схващани и тълкувани буквално – така, както се представят на непредубедения, наивен човешки поглед: слънцето се движи по небето, докато земята стои неподвижна; светът е сътворен за седем дни; раят е разположена на точно определено място градина и т.н. Впоследствие настъпи обрат:

1.1. Появи се научнокритическото изследване, което унищожи старото схващане за света. Естествените науки и Библията обаче влязоха в конфликт, защото новото инфинитистки-техническо тълкуване на света като безкрайна, чисто механична величина бе несъвместимо с буквалното тълкуване на Светото писание. Абсолютните, взаимоизключващи се претенции на тези

[2] Guardini, R. *Nähe des Herrn: Betrachtungen über Advent, Weihnachten, Jahreswende und Epiphanie*, Würzburg: Werkbund-Verlag 1962, S. 87.

[3] James Stanley Bezzant – в сборника: *Einwände gegen das Christentum*, Hrsg. A. R. Vidler, München: Beck 1964, S. 97 ff.

две мисловни системи доведоха в крайна сметка до естественонаучен атеизъм. С течение на времето изследването на природата и Библията обаче бе изтръгнато от стягите на механицизма и буквализма. Абсолютизирането беше сменено сега от самоограничаване. Библията, вече демитологизирана и *релативирана*, беше подложена на научнокритически прочит. Като светкавица проблесна изказването на Мартин Келер, че Бог е благоволил да разкрие Своето слово във вид, който изисква то да бъде проучено. Стигна се до убеждението, че словото Божие е изложено на човешки език, от който то следва да бъде отделено по пътя на все по-точен анализ. Днес се прави разлика между форма и съдържание на изказа, между координатната система на една архаична представа за света и определените чрез нея опорни точки на Откровението. Целта на тези усилия е да се извлече изначално вложеният в Библията непреходен смисъл.

1.2. Библията беше релативирана не само откъм човешката ѝ страна – нейни основни понятия като мироздание, рай, грехопадение, небе, ад, край на света, отвъдно и пр. също бяха подложени на абстрактно-символична интерпретация.

Ако сравним записаните между десети век преди Христа и първи век след Христа библейски текстове за Сътворението, прави впечатление, че в тях се съдържат и постоянни, и променливи елементи. Променливият елемент е времеобусловената, светогледната, нагледно-образната рамка. Три неща остават постоянни: 1) Бог се намира спрямо целия свят в отношение на Създател; 2) светът е сътворен чрез Словото и затова е битийният език на Бога (Показателно е, че dāḇār на еврейски означава както „дума", така и „вещ"), а това значи, че светът не е хаос, в който човекът внася ред чрез категориите на своето мислене, а обективно-смислено цяло, и 3) човекът е създаден като образ Божи и се намира спрямо Бога в същностното отношение Аз-Ти. Подчинявайки се доброволно на Бога, човекът властва над света.

Тъкмо това олицетворява Раят. Той не е географски очертана област, нито пък онова приказно царство на безделниците, в което хората се прозяват от скука. Към това подвежда персийската дума paradaeza (един вид парк), използвана в гръцкия превод на Стария завет от Седемдесетте тълковници. В еврейския оригинал е употребена думата gan със значение на „къс обработена земя".[4] Тук следователно става дума за свят, който трябва да бъде овладян от човека чрез труд, вършен с радост и послушание към Бога.

Грехопадението ни учи, че това идеално състояние не е било постигнато, понеже човекът е избягал от отношението Аз-Ти. Глава 3 на кн. Битие описва това в литературната форма на притча. Последната съдържа редица образни елементи, чието символично значение е сега проучено.[5] Главните действащи лица в този разказ, Адам и Ева, не са нашите прародители, а чо-

[4] Trilling, W. *Schöpfung und Fall*, Leipzig: St. Benno-Verlag 1973, S. 119, 231 (бележката под линия).

[5] Guardini, R. *Der Anfang aller Dinge*, Würzburg: Werkbund Verlag 1961, S. 28-66, 86-98; Illies, H. *Gott erwählt ein Volk*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1971, S. 14, 30-57.

векът въобще. Сътворяването на жената от реброто на мъжа е символ на същностното родство между двата пола и на произлизащата от това притегателна сила помежду им. Дървото на познанието за доброто и злото е „паметен знак за величието на Бога" (Гуардини). То осветлява същностната разликата между Творец и твар, между първообраз и подобие и с това изразява истината за човешкото битие. Дървото на живота не означава митично безсмъртие, а възможност за живот с несмъртен край. Едва грехът прави човешкото създание преходно и подвластно на смъртта. Библейската змия представлява не самото животно (което като останалите животни е Божие творение), а демонизирания в култа на финикийското божество Ваал змийски образ. Като такава тя е символ на враждебността към Бога. Разговорът с нея е образно обективиране на един невидим конфликт на съвестта, който води до опълчване срещу Божието величие и като следствие от това – към разклащане на екзистенциалните опори на човека. Това може и да звучи странно във време, което прокламира смъртта на Бога тъкмо в името на независимостта, свободата и творческото саморазгръщане на човешката личност: „Бог трябва да умре, за да живее човекът", гласи заимстваният от Ницше лозунг. Но смъртта на кой бог бива прокламирана? На действителния библейски Бог или на Неговия времево обусловен, стъкмен по модела на междучовешките отношения образ на другия, на чуждия? Библейският Бог не е Друг, а нашият Създател. Колкото повече се проявява Той в нашия живот, толкова по-свободни и самостоятелни сме ние. Ако Бог наистина умре, то за човека като крайно, ограничено същество това би означавало загуба на опорните му граници, „екзистенциален разпад" (Гуардини) и в крайна сметка – капитулация пред иманентните сили на природата. Старозаветният писател онагледява същността на греха посредством образите на Адам и Ева, а св. ап. Павел показва, пак в образа на Адам, неговата съблазнителна приемственост (особено подчертана в Глава 5 на Павловото Послание до римляни). Това, което ние вършим, не отминава без следа, а се натрупва като историческо наследство, което повлиява решително върху развитието на по-късните поколения. Съществуват обаче личности, които чрез своето дело обръщат времето за всички и дават начало на нов етап в историята: говорим например за „века на Перикъл", „времето на Гьоте", „Наполеновата епоха" и т.н. „История е тъкмо това – пише Гуардини, – когато постъпката на една личност, моментният акт, стават определящи за съществуването на общността и за цялото следващо време."[6] В рамките на това променено време протичат нашият живот и дейност, без обаче да бъде накърнена нашата лична отговорност. Така според св. ап. Павел Адам, като представител на изначалния грешник, е обърнал времето за всички чрез своето престъпно деяние и по този начин е определил характера на един дълъг отрязък от човешката история, чак до появата на Христос. Оттогава грехът трайно съпътства всички ни като историческа зла участ, която не сме в състояние със собствени сили да отклоним.

[6] Guardini, R. *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg: Werkbund Verlag 1961, S. 243.

Небето, за което говори Библията, няма много общо нито с астрономическия небосвод, обхождан сега от летци и космонавти, нито с митологическия, олицетворяван от Зевс или Юпитер. Разбира се, в Библията има изрази, които като че поместват Бога във висините – други библейски изрази обаче Го представят като Създател на Вселената, поради което тя не може да Го обхване. Какво в действителност Библията разбира под небе? За нея небето не е пространствено, а ценностно понятие. То е алегория на безкрайната дистанция между Твореца и творението, на противоречието между светеца и грешника, което се проявява като възвишеност, величие, висота, недостъпност и отдалеченост на Бога. Христос е преодолял тази отдалеченост чрез Своето спасително дело и е приближил небето до нас. Това обезсмисля формулираната неотдавна (1963 г.) от еп. Джон А. Т. Робинсън дилема дали Бог трябва да се дири във висините, или в дълбините. Библейският Бог няма нужда от приземяване – това важи само за античните богове, на които са отредени отделни небесни сфери.

Краят на света е обрисуван в Светото писание твърде образно, като ужасяваща поредица от всемирни катастрофи, така че слисаният съвременен читател е почти склонен да приема такова описание за един вид приказка. Но и тук зад страховитите образи трябва да открием духовно-абстрактното. Ценности като истина, справедливост, любов и пр. не са плод на човешкия ум, а еманации от същността на Бога, Който е сътворил света. Те са предпоставките на всяко познание и нравственост. В този свят те притежават валидност, но за да придобият и власт, трябва да се реализират не по принуда, а чрез свободното волево решение на човека. Това обстоятелство придава на тяхното реализиране случаен и откъслечен характер. Свършекът на света означава, че тези ценности получават от Бога окончателна, изцяло отговаряща на валидността им власт. Тогава те превръщат вселената в ново, разцъфнало в своята красота творение. Пропастта между идея и действителност, замисъл и осъществяване, мироздание и благодат се затваря. Разгърнатият в пространство и време живот се очиства от всички отрицателни елементи и се свежда до постоянен акт, до чисто присъствие и по този начин – до най-висока интензивност.[7] Космическите катастрофи са само символ на родилните мъки на това ново битие.

Нещо, което не се среща в самата Библия, а служи като обобщение на есхатологичните мотиви в нея, е отвъдният свят. Той се отличава с пространственост и нагледност, защото е обрисуван според антично-средновековните схващания. Днес богословите говорят за отвъдното като за неонагледимо духовно измерение, което се разкрива чрез възкресението на Христос. Това духовно измерение включва целия космос до окончателната среща с Бога, Чиято близост човек според състоянието си схваща като съд, небе или ад.

1.3. Другата характерна черта на богословското мислене днес е *свеждането*

[7] Guardini, R. *Die letzten Dinge*, Würzburg: Werkbund-Verlag 1952, S. 69 ff., 91; Id. *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag 1955, S. 77 (бележката под линия); Id. *Der Herr*…, S. 628; Id. *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1963, S. 540.

на библейските съдържания до елементарното и същественото, *до тяхната сърцевина*. Докато през осемнадесетото и деветнадесетото столетие общото научнокритическо изследване напредва в ширина, при което установява често смайващи прилики и родства между много наблюдавани явления, през двадесетото столетие то върви в дълбочина. Сумарното мислене отстъпва място на редуктивното. Така в природните науки материята се свежда до елементарни частици, във философията човешкото битие се свежда до екзистенция, в педагогиката образователният процес се свежда до примерното, в религиознанието религията се свежда до святото, в изкуството предметът се свежда до свободното преливане на линии, форми, повърхности и багри. Тази тенденция засяга и богословието, където сега три основни извода са почти общоприети: 1) Иисус от Назарет не е учител на мъдрост, проповедник на нравственост или обществен преобразовател, а есхатологически Спасител; 2) Библията не е животопис, учебник или историческа книга в модерния смисъл на думата, а послание; 3) Това библейско послание, особено в ранните традиции на Петокнижието и на синоптичните евангелия, води началото си от по-малки литературни единици. Петокнижието например е съставено от писанията на безименни автори, условно наричани Яхвист, Елохист, Свещеник и Второзаконник. Тези писания, от своя страна, се разпадат на още по-малки, устно предавани елементи като песни, пословици, разкази, закони и т.н., които кръжат около едно основно събитие: изхòда на малка група израилтяни от Египет, вследствие от което те стават народ. Синоптичните евангелия също се свеждат до четири основни пласта: Марк, притчи и специфичния съответно за Матей и за Лука материал. Тези пластове се подразделят, от своя страна, на изказвания, повествования, деяния, диспути и др., които кръжат около онова основно събитие, чрез което християните стават Църква: Христовото Възкресение. Синоптиците са не съчинители, а съставители на евангелията. Тяхното обусловено от собствени възгледи композиционно умение споява отделните съставни елементи в едно цяло.

1.4. Четвърти белег на модерното богословско мислене е *актуалистично-динамичната* интерпретация на библейските твърдения. Според нея откровението не е само учение или теоретична истина, а преди всичко акт, действие, дело, събитие, случка. Говори се за Божие събитие, Христово събитие, събитие на Кръста, събитие на Спасението, събитие на Словото и пр. Понякога този актуализъм бива преувеличаван дотам, че Божието слово се изпразва от смисъл и се разбира само като израз на волева енергия. Дори самият носител на събитието или на станалото като че ли изчезва пред него. Това наблюдаваме при РудолфУлтман и при неговия ученик Херберт Браун. ЗаУлтман не са важни личността и образът на Христос – важно е само събитието Христос, което те опосредстват. Това събитие е решаващият акт на Бога в историята. Така Христос бива сведен до едно „спасително събитие".[8] Браун отива още по-далеч и обезличава Самия Бог, Който за него не е личност (това му се

[8] Bultmann, R. *Gesammelte Aufsätze*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1973, S. 50 ff., 68 ff., 105, 107.

вижда прекалено конкретна представа в духа на античната митология)[9], а по-скоро акт на любов или на един вид „съчовечност" (Mitmenschlichkeit). Не любовта и съчовечността възникват там, където става засрещането с Бога, а обратно – където се случват любов и съчовечност, там се явява Бог. Както в атомната физика материята се разпада на елементарни частици, а те – в сингуларитети на силовото поле, така и в съвременното учение за Бога битието се разпада в персоналност, а тя – в събитие.

2.

В наши дни не можем да говорим за християнско-богословска мисъл въобще, защото тя е обусловена конфесионално и това засенчва нейния чисто библейски и научен характер. След упадъка на Римската империя старата Вселенска църква се разделя на различни вероизповедания, които биват смятани, също като Библията, за абсолютни величини. Отклоненията са строго преследвани и наказвани, а споровете често се решават не с диспути, а с оръжие. Макар и предконфесионалното разбиране на библейското послание да преоткри някои пренебрегнати или потулени истини, не бива да остават неотбелязани сериозните последици от старото тълкуване на Библията. Днес всепризнат и достоен за съжаление факт е, че поради своето конфесионално обусловено разцепление християнството е загубило много от достоверността си.

Толкова по-обнадеждаващо е, че самите *вероизповедания* от известно време също са подложени на *демитологизиране*. Наред със стремежа към единение на човечеството във форма на Общество на народите и Обединени нации, възниква една нова икуменичност. На мястото на конфесионалните разногласия и войни се явява мирно верско съжителство, даващо възможност за жив обмен на духовни ценности. Благодарение на това съжителство научно-критическото изследване, литургичното движение, духовният обмен, практическата благотворителност стават всеобщо достояние. Така с течение на времето се стига до един вид интерференция или наслагване на възгледите и начините на живот, което предизвиква засилване на сходствата и отслабване на разликите. Ще изчезнат догматичната неотстъпчивост, фарисейският перфекционизъм и сектантският фанатизъм. Тогава вероизповеданията ще освободят ядката, упорито държана в твърдите черупки на историческите заблуди. Спояването им в една единна сърцевина на истината ще освободи огромни духовни енергии.

Обещаващ знак в това отношение е, че започва откриването на такива ядра на истината в други християнски и даже нехристиянски вероизповедания. Големи заслуги за това има марбургският религиовед Фридрих Хайлер[10], който положи също толкова усилия за демитологизирането на вероизповеданията, колкотоУлтман – за демитологизирането на Библията. Идеите му за единство на Църквата в многообразието и за евангелска католичност днес би-

[9] Braun, H. *Post Bultmann locutum*, 1, Hamburg: Evangelischer Verlag 1965, S. 29-33.

[10] Виж най-вече: Heiler, F. *Im Ringen um die Kirche*, München: Verlag von Ernst Reinhardt 1931.

ват доразвивани от известния тюбингенски богослов Ханс Кюнг. На въпроса защо да търсим зърна на истината в други вероизповедания и религии той отговаря: „Божият Дух не може да бъде ограничаван от Църквата в Своята действена сила. Бог действа не само в църковните служби, а там, където поиска: в целия Божи народ. Той действа не само в Рим, а там, където пожелае: във всички църкви на едната Църква. Той действа не само в Католическата църква, а там, където иска: в цялото християнство. И накрая той действа не само в християнството, а пак там, където иска: в целия свят"[11]. Затова днес се говори за скрити или тайни членове на едната Църква между християните и за скрити или тайни християни между езичниците.

Наистина консолидирането на вероизповеданията е още силно – върху него се е работило с векове – но не по-слаба е назидателната тояга на историята, която ще застави християните да го преодолеят. Важна роля в деконфесионализацията на християнството се пада на две основополагащи изследователски дисциплини – църковната история и историята на догматите. Днес с упование наблюдаваме как те независимо от конфесионалните различия често стигат до еднакви изводи.

3.

Демитологизират се не само Библията и вероизповеданията, но и *естественонаучно-механичният светоглед* (чието въздействие и отзвуци са силно осезаеми приУлтман). Атомният физик-философ Фридрих фон Вайцзекер[12] обяснява, че предикатите на Бога са били приписани на материалния свят, така че последният е заел мястото на Твореца и се е превърнал в митична величина.

3.1. Един от тези предикати е безкрайността. Светът не е безкраен по природа – това изразяват по свой начин и теорията на относителността, и екзистенциализмът. Ако например изпратим светлинен лъч в космоса, той (при условие че не бъде погълнат) няма да продължи да се движи в безкрайността, а след милиарди светлинни години ще се върне в своята изходна точка. Това, което науката установява посредством рационално изследване, екзистенциализмът довежда до непосредствен усет чрез лежащото в основите му разтърсващо осъзнаване на факта, че светът е заобиколен от нищото. Това осъзнаване открива възможността светът да бъде преживян като мироздание.

3.2. Втората характерна черта на сциентистко-механичния светоглед е затворената причинно-следствена връзка, намираща конкретен израз в различните природни закони. Те бяха смятани за абсолютни и нерядко използвани като „коз" срещу Бога и срещу възможността за чудо. По този начин възникна един вид номолатрия (законопоклонство). Всъщност природните

[11] Küng, H. *Was ist Kirche?*, Freiburg im Breisgau: Herder 1970, S. 97.

[12] Weizsäcker, C. F. v. *Die Geschichte der Natur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956, S. 48 ff.; Id. *Christlicher Glaube und Naturwissenschaft*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1959, S. 23, 27, 32 ff.

закони са част от истината за мирозданието, открита едва в ново време, но предпоставена от Библията, според която светът е сътворен чрез Словото. Затова е невъзможно тези закони да са насочени срещу техния Създател или да бъдат отменени от Него, ако Той не иска да изпадне в противоречие със Самия Себе си.

Романо Гуардини разработи теория за чудото, която отдава дължимото на тези факти.[13] Според нея природните закони и светът като цяло са дотолкова разтегаеми, че да може да обемат и закономерно-естествено случващото се, и инициативата на Бога. При природните закони тази еластичност се изразява в тяхното формално-квантитативно и конкретно-квалитативно въздействие. Формално-квантитативното въздействие е еднакво за цялата действителност, докато конкретно-квалитативното се променя според структурата на съответната област от действителността. Гуардини проверява своята теория с помощта на закона за гравитацията. Формално-квантитативно, като математически представено взаимоотношение на маса, време и ускорение, той важи за камъка и семето, за животното и човека. Колко обаче различно е конкретно-квалитативното въздействие на този закон при тях! Камъкът остава неподвижен; растението пуска корени и се издига нагоре; животното ходи, плува или лети; човекът върви изправен и е способен на постижения, немислими за животното. Това се обяснява с различното състояние на веществата и енергиите на природата в областите на безжизненото, живото, одушевеното и духовното. Какво обаче става, когато в човека покълне силата на действащия в историята Бог? Тогава той би могъл да извърши това, което Христос някога е извършил, а именно ходенето по Генисаретското езеро, защото под въздействието на духовното в него природата преминава в друго състояние, което от своя страна модифицира конкретно-квалитативното действие на закона за гравитацията. Ако камъкът имаше съзнание, поведението на растението щеше да е за него също такова чудо, каквото са за хората подвизите на Иисус. При света като цяло разтегаемостта се състои в това, че той е изграден и от механично непрекъснати, и от първоначално продуктивни процеси, и от предвидима закономерност, и от спонтанност. Последната гарантира възможността за качествени скокове, творчески импулси и свободни действия. В сбъдването на света те са един вид „изходни или опорни точки", чиито действия биват овладявани и продължавани от природните закони благодарение на възможността за видоизменение на тяхното конкретно-квалитативно действие. Такава „изходна или опорна точка", определяща сбъдването на света, е свободното деяние на Бога, чудото. Впрочем тук се обосновава принципно философски само неговата възможност, докато достоверността му подлежи на историко-критическа проверка.

3.3. Третата характерна черта на естественонаучно-механичния мироглед е еволюционизмът (във формата на дарвинизъм и неодарвинизъм). Еволюцията също се приема за абсолютна, самодостатъчна величина, тъй като

[13] Guardini, R. *Wunder und Zeichen*, Würzburg: Werkbund Verlag 1959, S. 16 ff, 18 ff, 25 ff, 29 ff.

при филогенезата се признава само случайната, сляпо-механична взаимовръзка на борба за оцеляване, мутация, селекция, адаптиране и т.н. Забравя се, че проблемът има и друга страна: гореспоменатите фактори действат не само актуализиращо, но и творчески. Както идеализмът със своето учение за развитието като саморазгръщане на духа, така и еволюционизмът с изключителното подчертаване на външните обстоятелства изпадат в едностранчивост. Всъщност еволюцията е не само борба за оцеляване, мутация, естествен отбор, приспособяване и пр., а същевременно и разгръщане на съществуващото и осъществяване на смисъл. Наред с външните обстоятелства става видима една целенасочена възходяща линия. Цялото богатство от биологически форми се явява като актуализация, при съответно благоприятни конкретни обстоятелства, на изначално сътворена от Бога потенциална пълнота.

Тези две страни не бива да се бъркат една с друга. Това например, че смисловото и информационно съдържание на словото се реализира в звукова структура, физически съставена от въздушни трептения, не означава, че то може да бъде изведено от тази структура. От това, че мисленето предпоставя активността на определени мозъчни центрове, не следва, че то е функция на тези центрове. От факта, че човек подлежи на въздействието на външните обстоятелства, не можем да заключим, че той е резултат от тях. Такъв род съждения не са спекулативни, тъй като ред съвременни биолози (Портман, Шрам, Бойтендайк, Теяр дьо Шарден) ги потвърждават. Човекът не е само биологическо същество, но и Божи образ и подобие, което означава, че едно изначално биологическо същество бива човешки и личностно оформено в хода на еволюцията. Веднъж оформено така, това същество вече не е приковано към околната среда, а навлиза в друго измерение, в което то бива за-говорено от Бога и трябва да поеме от-говорност. Разбрана в изложения тук смисъл, еволюцията може да бъде лесно интегрирана в по-широкообхватното понятие за Сътворението, което включва също преодоляването на Нищото и възникването на битието чрез Божията мощ.

Огюст Конт смяташе, че първото стъпало на мисловния напредък е богословието, второто е метафизиката, а третото е науката. Неговата формула отчасти се потвърди, понеже днес наистина живеем в научно-техническа епоха. Богословското мислене обаче не бе преодоляно като примитивна отживелица, а преживява сега преобразователен процес под формата на демитологизация. На същия процес е подложено и естественонаучното мислене, което в своята претенция за пълновластие (самият Конт е пример за това) се превърна, по думите на Карл Ясперс, в научно суеверие. Може да очакваме този процес на демитологизиране да доведе в крайна сметка до обърната към света, научнокритически ориентирана, деконфесионализирана богословска мисъл и широк, трансцендентално насочен светоглед.

Превод: Златка Парпулова и Георги Парпулов

Георги Каприев (1960) е философ, професор в Софийския университет „Св. Климент Охридски", катедра „История на философията". Учредител на философската византинистика в България, създател на първия в света постоянен университетски курс по византийска философия, лектор в множество европейски университети. Главен редактор на *Philosophia – e-journal for philosophy & culture*. Съиздател на *Архив за средновековна философия и култура* и *Bibliotheca christiana*. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски. Автор на 26 книги на български и немски и над 20 съставителства, между които частта „Философията във Византийската империя" в тома *Byzanz. Judentum* (= Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, Die Philosophie des Mittelalters, Bd. 1), Schwabe, Basel 2019, с. 1-300 и сборника *The Dionysian Traditions*, Brepols, Turnhout 2021.

Георги Каприев

КОНСТАНТИН ЦИЦЕЛКОВ И ЖИВОТЪТ НА БОГОСЛОВСКАТА МИСЪЛ

През 1991 г. във вестник „*Култура*" се сложи начало на рубриката „Християнска култура", водена от Емил И. Димитров и мен. Към края на годината в редакцията се получи калиграфски изписана пощенска картичка от дотогава (за мой срам) неизвестния ми д-р Константин Цицелков. В нея той кратко посочваше, че е ученик на Романо Гуардини, а е слушал и лекции на Ханс Урс фон Балтазар. Предлагаше да преведе нещо от тях. Вече бях депозирал преведена от мен статия на Балтазар, затова веднага поисках превод от Гуардини. „От Бога сътворен", преведен от Цицелков, е първият текст на големия богослов, появил се на български език. За съжаление с това се изчерпаха личните ми контакти с този достоен човек. Какво успях да науча междувременно за него?

Стана ясно, че – след дипломирането си в Богословския факултет на Софийския университет – през 1937 г. Цицелков продължава с Хумболтова стипендия образованието си в Германия по богословие в Берлин, а в Марбург по философия, където защитава философска дисертация върху етиката на Владимир Соловьов. През 1939 г. се завръща в България и става преподавател в Пловдивската семинария. От 1941 до 1944 г. е мобилизиран и затирен като трудовак в Беломорска Тракия. След това продължава работата си в семинарията. През 1949 г. предлага в Богословския факултет на СУ хабилитационен труд, озаглавен *Теориите на Нюман и Харнак за историческото развитие на християнството* (прецизно представен от Борис Маринов с публикацията му в този брой).

Изследването на Цицелков е отхвърлено с аргументи, абсурдни от гледната точка на академичните стандарти. Изпълняването на държавно-политическата поръчка да не бъде допуснат немският възпитаник се вижда с просто око. Богословски профилираният читател ще разпознае обаче и позициите, предизвикали академично-политически отпор. Актуалността на тези напрежения се доказва с простия факт, че публикуването на книгата петдесет и осем години след нейното първо представяне бе посрещнато с неприязън и продължава да се гледа така от определени клерикални кръгове у нас, за което свидетелствам като очевидец. Цицелков оттегля текста си с едно писмо до декана, носещо знака на академичното и човешкото достойнство.

До 1956 г. той публикува няколко статии в списание *Духовна култура* под псевдонима Цветан Сърнев. Междувременно е уволнен и от семинарията, повод за което дава рецензията му върху книгата на митрополит Кирил Пловдивски „Панарет, митрополит Пловдивски" (София 1950). От 1953 г. преподава немски, а по-късно също така психология и логика в пловдивската гимназия, именувана тогава „Димитър Благоев", а днес носеща името, с което я основава Найден Геров през 1850 г. – „Св. св. Кирил и Методий". Пенсиониран е през 1970 г. В хода на последните десетилетия от живота си успява да издаде няколко статии и преводи в български неспециализирани периодични издания. През 2003 г. напуска този свят.[1]

Така представен, жизненият му път извиква скръб по един рано прекършен талант и по поредната празнота, осигурена на българската култура през десетилетията, паднали в политически плен на овластената интелектуална мизерия. Ощетяването на академичната традиция в България си остава безспорен факт. Оказва се обаче, че това не е изцяло валидно за богословската и философската наука в световен мащаб. Бесовството, стояло срещу него, не е успяло да скърши интелектуалната му мощ и не е смогнало да угаси безостатъчно неговата изява. За това именно свидетелства текстът, любезно предоставен в превод от Златка и Георги Парпулови, дъщерята и внука на Константин Цицелков. Тази статия[2], както и публикацията му от 1942 г.[3] остават актуални до наши дни.[4]

„Каква насока ще вземе богословската мисъл в наше време?", гласи първото изречение и то изказва поне две съществени неща. На първо място, става ясно, че Константин Цицелков вижда напираща необходимост от ново и кре-

[1] Вж. Г. Р. Парпулов, Константин И. Цицелков (1913-2003), в: Константин Цицелков, *Теориите на Нюман и Харнак за историческото развитие на християнството*, Пловдив, 2007, 3-10.

[2] K. Zizelkow, Theologisches Denken heute, in: *Theologische Zeitschrift*, 33 (1977), 30-40

[3] K. Zizelkow, Vladimir Solov'evs Lehre von der Offenbarung, in: *In Deo omnia unum. Eine Sammlung von Aufsätzen Friedrich Heiler zum 50. Geburtstage dargebracht*, ed. C. M. Schröder, München, 1942, 346-358.

[4] Вж. напр. G. Przebinda, A.-M. Tatsis-Botton, L'accueil fait à la pensée de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones 1889-1953, in: *Cahiers du Monde russe et soviétique*, 3-4 (1988), 444; G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii, Kraków, 1992, 37-38;* C. A. Evans, *Live of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden et al., 1996, 126; W. E. Mills, *Critical Studies oft he Gospels*, Leiden et al., 1998, 284; B. Kranemann, Liturgie und Liturgiewissenschaft nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Rückblick und Ausblick, in: *Theologische Revue*, 108 (2012), 194.

ативно движение на теоретичното богословие и гледа като опасно за самото него окопаването му в послушно цитатничество на древни авторитетни позиции, съпроводено със „сглобяване на факти и дати". Той има пред очи риска миналото, и то идеологически разкрасяваното и възвеличавано минало, да сплеска настоящето и да постави под въпрос бъдещето. Неговият жест е обаче много далеч от оплаквачеството – той предлага добре структуриран план за насочено движение на богословската мисъл в културата на нашето време. Патосът на този жест е типологически паралелен на нагласата, демонстрирана от неговия учител Романо Гуардини в знаменитата му книга *Das Ende der Neuzeit* от 1950 г.[5] Цицелков се вглежда позитивно, но и критично в достиженията и дефицитите на съвременната му културна ситуация и намира в тях ресурс за богословското мислене в пътя му към неговата адекватност.

На второ място трябва да се подчертае изразът „съвременна му културна ситуация". Читателят лесно забелязва плътната информираност на Цицелков за мисловните развития в западноевропейската култура от периода на 50–70-те години на XX век. По неведоми за нас пътища до него в солиден обем са достигали меродавните текстове на времето, и то както в сферата на богословието, така и на философията, историята, физиката… Целият текст свидетелства за внимателното им критично промисляне от негова страна и инкорпорирането на действителните постижения в собствената му мисъл. Той я вписва в техния контекст без даже сянка от провинциализъм или подбито самочувствие. Със самото това вече излиза извън скобите на съвременната му българска богословска мисъл, а и извън границите, слагащи пред мисленето си немалко наши съотечествени съвременници.

Вкараният след Втората световна война в коловоза на банализирания ресантиман, а следователно отпратен неизмеримо далеч от Ницшевата идея израз „Бог е мъртъв", и вещаенето за „смъртта на Бога" изразяват според Цицелков опити за запълване на лични празноти и са ефект от своеобразно „пожелателно мислене". Богът на сантимента, на стремежа към суеверно-магическо овладяване на ситуации в света, на разтоварването от лична отговорност и отказа от свобода може и да е мъртъв, установява Цицелков. Това обаче „не се отнася до Бога като всеобхватна творческа първопричина на всички неща и като обект на задълбочен размисъл". Мъртъв е не действителният библейски Бог, а неговият „времево обусловен, стъкмен по модела на междучовешките отношения образ на другия, на чуждия".

Мисълта за живия Бог Цицелков вписва в сферата, очертана от отношението между съвременните научно-технически развития и богословското мислене. Първото ниво, в което се тълкува това отношение, са методите и резултатите на научно-критическото изследване на Библията, прокламиращи нейното демитологизиране. Цицелков оценява позитивните му постижения,

[5] Български превод: Краят на новото време. Опит за ориентиране, прев. Г. Каприев, в: Романо Гуардини, *Упование и смелост*, съст. Г. Каприев, София, 2019, 21-116.

компрометирането на митологизираните предразсъдъци, извеждането на библейските съдържания до „същественото, до тяхната сърцевина" и избистрянето на погледа за отвъдното „като за неонагледимо духовно измерение, което се разкрива чрез възкресението на Христос". Той обаче показва и необходимостта от поставянето на разумни предели пред това демитологизиране и заедно с това апелира за разширяването на неговите зони на компетентност. Разширяване накъде? Към демитологизиране не само на Библията, но и на естественонаучно-механичния светоглед, на самия материален свят и не на последно място – на християнските изповедания.

Цицелков показва, опирайки се върху изводи на Фридрих фон Вайцзекер, че съвременното научно или по-скоро паранаучно мислене приписва на веществения свят предикатите на Бога, слагайки на мястото на Твореца света и превръщайки го в „митична величина". Механичното абсолютизиране на природните закони води до номолатрия, законопоклонство.

Като противоотрова срещу него Цицелков залага отчитането както на процесите, механично непрекъснати и затова предвидими от перспективата на закономерността, така и на гарантираните от самата тази процесуалност „качествени скокове, творчески импулси и свободни действия", които са един вид „изходни или опорни точки" за протичането на процесите от първия тип. Друго заболяване на съвременния парасциентистки, естествено-механистичен светоглед, установява Цицелков, е абсолютизирането на еволюционизма (във формата на дарвинизъм и неодарвинизъм) и прокламирането му като самодостатъчна величина. „Забравя" се творческият характер, креативното действие на същите тези фактори, чрез които се обосновава разгръщането на еволюционните линии. „Еволюцията е не само борба за оцеляване, мутация, естествен отбор, приспособяване и пр., а същевременно и разгръщане на съществуващото и осъществяване на смисъл". Еволюцията е поради това елемент от преодоляването на нищото, от сътворението на битието и неговото разгръщане. Монополизираното и пренапрегнато естественонаучно мислене превръща самото себе си в митологична система. Цицелков не се поколебава да го диагностицира с формулата на Карл Ясперс: то се преобразува в научно суеверие.

Много силна е тезата на Цицелков за спешна необходимост от демитологизиране на самите християнски вероизповедания. Без да проповядва еклисиологична деконфесиализация, той с печал забелязва, че днес не може да се говори за „християнско-богословска мисъл въобще", защото богословското мислене на съвременното християнство се самообуславя конфесионално, което ущърбва неговия библейски и научен характер. Така то губи много не от друго, а от своята достоверност.

Лечението според него е мястото на конфесионалните разногласия и войни да се заеме от мирното верско съжителство. Това става нужно не само под натиска на факта, че християните отдавна са малцинство в света и тяхното самоопределение тъкмо като християни бива атакувано от всевъзможни

посоки. Основното за Цицелков е, че то дава активна възможност за жив обмен на духовни ценности. Такъв тип интерференция, ускоряваща преди всичко научно-критическото изследване и интензивността на духовността, е в състояние да доведе до отстраняване на догматичната неотстъпчивост, фарисейския перфекционизъм и сектантския фанатизъм, държащи „ядката" на християнското учение „в твърдите черупки на историческите заблуди". Оттук се открива хоризонт към единната сърцевина на истината, към освобождаването на огромни духовни енергии.

Налага се с притеснение да признаем, че така очертаната програма на Константин Цицелков не само е актуална в западноевропейските богословски и философски дебати през 70-те и 80-те години на XX в., но се съхранява като задача и в наши дни. Съхранява се като задача, защото си остава неизпълнена въпреки стъпките в тази посока, даващи надежда за някакъв оптимизъм. Оптимизъм, че в някакво обозримо бъдеще богословското мислене би могло да бъде доминирано от автентичен трансцендентален светоглед, в който зададените от Бога ценности като истина, справедливост, любов да добият същинска валидност и власт така, че да изведат човешката свобода до пълнотата на нейните обеми и да дадат простор на нейната мощ.

Христос Янарас е роден през 1935 г. в Атина, учи богословие в Атина и философия в Бон и Париж. Доктор по философия на Сорбоната и по богословие на Атинския университет. От 1982 до 2002 г. е редовен професор по философия и дипломация в Пантиевия университет за политически и обществени науки в Атина. Преподавал е като гост-професор в Париж, Женева, Лозана и Ретимно (Крит). Неговите интереси са както в областта на източноправославната традиция, така и в сферата на древната елинска и западноевропейската философия. Смятан е за един от най-значителните православни мислители през втората половина на XX и началото на XXI век. Неговите публикации не се изчерпват само с научните му изследвания. Той е един от най-активните православни богослови в обществените и политически дискусии в Гърция и Европейския съюз. Негови статии по злободневни теми на политическия живот и европейските стратегии често се появяват в сериозни ежедневници като *Вима* и *Катимерини*, както и в други европейски медии. Сред по-значимите му публикации са *Личност и Ерос* (2008), *Православието и Запада* (2006), *Елементи на вярата* (1991), *Свободата от морала* (1984).

Христос Янарас

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ И СЕКУЛАРИЗАЦИЯ НА ЦЪРКВАТА

В границите на западната цивилизация, които са граници на нашия живот, т.е. на нашия съвременен *начин* на живот, връзката между онтология и История – оправдаването на историческите процеси и на обществените формации въз основа на онтологически възгледи и начала – е понятно и убедително в много малка степен. „Езикът", с който разполага тази цивилизация за интерпретацията на социално-историческите процеси, обикновено се изчерпва с причинно-следствената връзка между феноменологията на симптомите, от една страна, и възможно най-голямата „обективност" на социологическите фактори, от друга.

По същия начин днес фактът на „секуларизацията" на църковния живот – на подчиняването му на условията на живот, които културата на индивидуализма и консумативизма налага – се интерпретира единствено чрез съотнасянето на тези условия към конкретни стари, но и нови конюнктурни форми и социални формации. А понеже такъв един подход не е съвсем чужд на самата секуларизация, би било полезно при изследване на нашата тема да разгледаме

в началото в резюме интерпретационната схема, която ни предлага социално-историческата теория.

За начало на секуларизацията на църковния живот обикновено се сочи признаването на християнството като официална религия на Римската империя (religio imperii). С това признание се замъгляват и почти изчезват границите между общността на верните и „света" (в библейския смисъл на думата[1]). Църковното тяло, което е въплътило харизматичното единство като изповедание и свидетелство на истината в „света" на разчлененте индивиди, сега се асимилира и се отъждествява с общественото цяло, което не представлява харизматично и апокалиптично единство, а само културно-политическо единство или единство на институционалните конвенции. Клирът престава да бъде глава на видимото единство на тялото на верните „по образа и на мястото" на Христос, а се вписва в светската професионална йерархия на публичния живот, „по образа и на мястото" на светските чиновници в общественото цяло: епископите и презвитерите на евхаристийното събрание се превръщат в първосвещеници и свещеници на държавната религия.

Самата истина на Църквата, истината на общението на Лицата, истината на Троичния начин на съществуване, който се разкрива с Въплъщението на Словото, все по-често се разбира от мнозина като тясно религиозно учение с утилитарен характер, което цели етическото „поправяне" на индивидите в общественото цяло. Границите между живия квас на Църквата и мъртвата преграда на света се превръщат постъпателно в обективистична морална оценъчност на индивидите: „добродетелни" християни и „грешници" християни, зилоти и топлохладни, консерватори и либерали – това са новите разделения, които заместват радикалния *съд* над света, който е въплътен в църковната истина и в живота на Троичното единство.

Монашеството ще се появи като мощно и действено свидетелство и припомняне за изолираността на Църквата от света, като свидетелство за „изхода" на Църквата от „намесата" на света. Свидетелството и изповеданието на древнохристиянската общност за новия „начин на съществуване", който е единство на верните помежду им и с Христос, се въплъщава постепенно в манастирското общежитие, което и пространствено е отделено от света, или пък същото това единство се преживява „мистически" и екзистенциално сред „исихията" на индивидуалното отшелничество.

Така отграничаването на Църквата от света се превръща постепенно в изолиране на монасите от „мирските" християни. Църковното съзнание ще открие в монашеския живот изгубената истина на харизматичното единство и на действеното изповедание на вярата на древните християнски общности. Монашеството ще се превърне в образец и мяра за духовността на хрис-

[1] „Всичко, що е в света – похотта на плътта, похотта на очите и гордостта житейска, не е от Отца, а от тоя свят" (1 Иоан. 2:16); „Духът на истината, Когото светът не може да приеме" (Иоан. 14:17); „Ние приехме не духа на тоя свят, а Духа, Който иде от Бога" (1 Кор. 2:12); „би трябвало да излезете от тоя свят" (1 Кор. 5:10); „да се пазиш неосквернен от света" (Иак. 1:27); „цял свят лежи в злото" (1 Иоан. 5:19).

тияните, богослужението и аскетическите монашески правила ще бъдат наложени върху цялата Църква. Накрая клирът като цяло, без да се отказва от включването си в светско-държавната йерархия, ще възприеме монашеското облекло, задълбочавайки пропастта и обективната си диференциация от „лаиците" или от „светските" християни.

Съгласно също така със социално-историческия възглед, този преход от идеалите на християнската общност в монашеското отшелничество, което е непостижимо за обществото като цяло, освобождава пътя – в случай че не създава изкушение – за търсенето на други, по-конкретни и постижими визии за „напредъка" на общественото цяло. И само разграничението между „мяра на съвършенството" при монашеския живот и „морално следване" (упражняването на конкретни и практически социални добродетели), което желаят лаиците, съдържа зародиша на рационалистичната организация на една „ефективна" морална достатъчност на социалния живот. Трудно би могъл да възрази човек на това, че рационализмът на модерните времена се ражда от трудолюбивото усилие на схоластите през Средновековието да обосноват „обективно" християнската истина; но и че крайната цел на това обосноваване е била автентичното налагане на християнските „принципи" за морализирането на обществото като цяло.

Но в морално-утилитарната „ефективност" на богословския рационализъм понижените в духовно отношение „миряни" твърде скоро ще преоткрият възможността за един исторически реванш – за преследване на сетивно-доловими и постижими цели в общественото цяло. Ефективността на рационализма ще се пренесе от усилието по обосноваване на истината към усилието да бъде обслужена социалната прагматика. Литургичното „ологосяване" на света, откриването на личния логос на тварите и прославящото Бога приношение, ще останат една възможност за мистичен монашески опит, докато „светският" човек чрез декодирането на основанията на природната действителност ще преоткрие възможността неговата логика да подчини света на визията за едно (чувствено, а не литургично) празнично социално „благоденствие".

Подчиняването на природната действителност от мечтата за „благоденствие" ще бъде постигнато посредством материализираната в машина интелектуална сила и ще бъде допълнено чрез декларациите за човешките права на индивида спрямо природните и моралните блага – с помощта на движенията за социална справедливост и уравниловка на класовите неравенства. Тези стремежи за социална справедливост и равенство ще предложат един нов социален идеал, основаващ се на рационалистичното регулиране на правата и задълженията на индивида, и ще отдалечават все повече общественото цяло от първоначалните визии за харизматично единство на църковното тяло. За да достигнем днес до изумителното по своя мащаб религиозно обезцветяване на народите както в православния Изток, така и в римокатолическия и протестантски Запад.

Във всеки случай тази резюмираща интерпретационна схема на социологическия метод хвърля светлина върху едно от гледищата за историческия живот на Църквата и оправдава секуларизацията по начин, който по-скоро задоволява т.нар. „обща логика". Въпросът обаче е дали тази схема изчерпва интерпретацията на секуларизацията, или може би пренебрегва съществени причини, които се намират на друго равнище, различно от това на симптоматиката.

Защото автентичността или подмяната на истината на Църквата има и своя „обективна" социално-историческа страна, има своя феноменология на съвпаденията-симптоми. Не престава обаче да бъде в същността си един проблем за „вътрешните критерии" на Църквата, един проблем за духовната идентичност, който не може да бъде изтълкуван правилно посредством критерии, чужди на истината и опита на Църквата, т.е. само и единствено със социологически и исторически критерии.

Най-тънкият момент в тази интерпретационна схема е неговото изходно начало – отнасянето на секуларизацията на Църквата към признаването ѝ като официална „религия" на Римската империя. Никой не може да отрече факта, че това признаване е създало непосредствени възможности за секуларизация. В същото време обаче не може да бъдат пренебрегнати и вътрешните свидетелства, които дават обяснение на този факт, т.е. как самата Църква е гледала на своето признаване и как самата тя е преживявала съвместния си ход с държавата – за един период от около хиляда години (поне що се отнася до Изтока).

С политическата институциализация на Църквата започва и периодът на големия богословски разцвет, епохата на Вселенските събори, на великаните на светоотеческата книжнина, на усвояването на цялото това богатство от екзистенциалното народно благочестие, което се изразява в забележителни прояви на църковната иконография и архитектура, на химнографията и музиката, както и в достиженията на политическия и социален живот на византийците.

През всички тези векове няма доказателства, които да пораждат съмнение или резервираност относно политическата институциализация на Църквата, относно вътрешноорганизационната „перихореза" на границите на политическия и социален живот. Напротив, църковното съзнание гледа на този факт като на изключителна проява на истината на Църквата и на нейния католичен (съборен) и вселенски характер.[2] Затова и почита инициатора

[2] „Византийците вярвали, че политическата организация на техния свят е част от вселенския Божи план и се намира в неразривна връзка с историята на човешкото спасение... Вселенската структура на Римската империя е подготвила промислително пътя на победоносния напредък на християнската вяра... *Pax Romana* е бил приравнен с *Pax Christiana*, а имперската външна политика е била вътрешно асоциирана с мисионерската дейност на Византийската църква. За тази свързаност ние сме давали вече много примери." OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth,* p. 356. Вж. също: RUNCIMAN, *Byzantine Style and Civilization*, Pelican Books, 1975, p. 45 etc.; J.M. HUSSEUY, *The Byzantine World,* London (Hutchinson), 1970, p. 80. Hélène AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, p. 129.

на това признаване на Църквата – Константин Велики, обявявайки го за светия и равноапостол.

Трябва да се спрем накратко на последната констатация. Според критериите на социално-историческата феноменология причисляването на Константин Велики към светиите се смята със сигурност за пример и аргумент за секуларизация, ако не и за нещо повече – за насилване на истината и за съблазън, понеже личният живот на Константин не би могъл да бъде представен като образец за добродетелен етос.[3]

Но Църквата не провъзгласява своите светии според критериите на индивидуалното морално усъвършенстване. В лицата на светиите Църквата не търси да открие светските модели на един безукоризнен морален живот, а вижда въплъщението на нейната истина, въплътеното свидетелство на спасението, първите плодове на Божието Царство, „начатъците" на живота, към който цялата Църква води. Индивидуалната добродетел не представлява святост, ако не служи за изявата и свидетелството на истината на Църквата. Докато покаянието на разбойника в последния миг на живота му без каквото и да било рационалистично поправяне на злодеянията, извършени през неговия живот, го въздига до светец на Църквата, образец и мяра за „новия начин на съществуване", на еротичния път на завръщане на човека към Бога, за първи жител на Царството.

Единствено това съчетаване на светостта с истината на Църквата, а не с индивидуалната добродетел, може да ни доведе до правилно разбиране на причисляването на Константин Велики към чина на светиите. Ако в лицата на апостолите Църквата е открила „основите" на божественото здание, „имайки Самия Иисуса Христа за краеъгълен камък"[4] (основателите на явяването на Божието царство на земята), то в лицето на Константин Велики тя е провидяла Равноапостола, основателя на видимата съборност и вселенскост на Църквата.

През първите три века на гонения вселенскостта на Църквата е преживявана по-скоро като вътрешно духовно съзнание за съборност (католичност), като екзистенциален опит за съборността на спасението на човека и на света „в Христа" в границите на църковната Евхаристия, но и в динамиката на мисионерството. Това свидетелство на емпирична увереност за преображението на „цялостния" живот [τῆς «καθόλου» ζωῆς] (отвъд време-пространствените граници) в Евхаристията и в общението с Бога се подпечатва с

[3] Частният живот на Константин Велики и личното му отношение към християнската вяра е исторически проблем, който много пъти е бил обсъждан от изследователите и за който са изказвани противоположни гледища, всяко от които е подплатено със сериозни аргументи. Основна библиография: Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates,* München (Beck), 1963 (3 ed.), s. 38-39. E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche,* Leipzig-Berlin, 1936 (2 ed.). N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church,* London 1929. A. Piganiol, *L'empereur Constantin,* Paris 1932. H. Gregoire, *La "conversion" de Constantin,* Revue de l'Université de Bruxelles 34 (1930/1931), p. 231. K. Lietzmann, *der Glaube Konstantins des Grossen,* SB der Preussischen Akademie 29/29 (1937), s. 263. A. Alfoldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome,* Oxford 1948.

[4] Еф. 2:20.

кръвта на мъчениците и се оформя през вековете чрез историческия етос на Църквата – етос, който е несъвместим с неверието на света и с идолите на света, етос на несъвместимата въжделена любов към Жениха Христос. Първите три века имат особено значение за живота на Църквата, защото тогава кръвта на мъчениците е придала на историческата форма на Църквата нейната духовна физиономия и идентичност, формирала е определящия критерий за автентичността на нейния живот.

Но вътрешноорганизационното направление на Църквата не е било насочено към това да остане тя една специална „изповедна" (конфесионална) общност, която би могла в крайна сметка да бъде схваната като една секта на „чистите", която обективно се различава от „света", като една частна „религия", като идеология и етика, различна от цялостния живот на света, от католичната опитност на човешката свобода. Природата на Църквата е съборната човешка природа, „всеродният Адам", единението на целия човек с целия Бог, обхващането на целия човешки и мирски живот и преобразяването му в Евхаристия и общение. Образът на Църквата в историята е образът на мрежата, която е „хванала всякакви риби"[5], образът на нивата, където жито и плевели „растат и едното и другото заедно до жетва"[6].

И тъй, в лицето на Константин Велики и в признаването ѝ от държавата Църквата е открила, че истината на нейната католична природа е започнала да получава конкретни исторически измерения, започнало е обхващането на целия „свят" и преобразяването му в Божие царство. Църквата възприема в себе си целия живот на човека, природата, т.е. цялостния *начин* на човешкия живот: институциите, организацията, „политическото изкуство", човешката религиозност.

И това възприемане не е магично, нито автоматично преобразяване, не е някакво подлежащо на обективно констатиране освещение на света, защото „царството Божие няма да дойде забелязано, и няма да кажат: ето, тук е, или: на, там е" (Лук. 17:20). Историческите измерения на това възприемане на света от Църквата могат да бъдат описани единствено в границата на „парадокса" на спасението, на едновременното *падение* и *преображение* на човека, в мистичните граници на перихорезата на божествен и човешки живот на едното Тяло на Църквата.

Защото падението на човека е един начин на съществуване на човека, а преображението и освещението му са друг начин на съществуване. Историческият живот на Църквата пък (както и личният живот на всеки верен) е динамично движение и непрестанно изпитание и „съд" над тези два начина на съществуване – в границите на секуларизацията на Църквата и на преобразяването на света в Църква.

[5] Мат. 13:47-48.

[6] Мат. 13:30.

От тази гледна точка феноменологията на историческата симптоматика на секуларизация не може да има определящ характер за извеждането на безапелационни заключения, тъй като институциите, структурите и организацията на църковния живот са винаги открити възможности за изпитание на човешката свобода (възможности за преобразяването на света или за подчиняване на усвоеното). Достатъчно е точното преживяване на истината на Църквата от едно-единствено лице, за да се прояви литургичният, апокалиптичен и спасителен характер на институциите и на структурите.

По всяко време и на всяко място недостойнството, неуспехът или недостатъците на членовете на Църквата – клирици и лаици – секуларизират структурите и институциите на църковния живот. Отделят ги от истината на Църквата, подчиняват ги на конвенционалната користи и на утилитарните стремежи на света. И те, симптомите на секуларизацията, винаги носят болка и печал поради падението на общата ни природа, но в същото време са и утешение и подкрепа, защото човешката греховност не е изключена от Църквата. Напротив, тя подчертава чудния „парадокс" на спасението.

Историята на Църквата не се изчерпва с времева верига от секуларизационни симптоми, а се заключава в диахроничното единство на свидетелството на светиите, в начина на съществуване на светиите, който пази истината на Църквата и оживотворява институциите и структурите на нейния живот. Ние, човеците, не се спасяваме чрез институциите и структурите, а се спасяваме чрез светиите, чрез обхващането на нашия грях и провал в границите на живота и обществото на светиите. Структурите и институциите се секуларизират в границите на нашата собствена греховност и се оживотворяват чрез начина на съществуване на светиите.

Човешкият грях подкопава истината на Църквата не тогава, когато институциите се секуларизират в границите на човешката слабост, а единствено когато секуларизацията се институционализира, когато иска да подмени самата истина с мярата и критериите на човешкото падение. Тази подмяна винаги е била причина за разделението между Църква и ерес. Всяка ерес представлява за Църквата дилема между истината и институциализираната секуларност на нейната истина, подкопаване на истината като единство и на единството като истина, подмяна на истината като събитие на общението с идеологическото, моралното и тяснорелигиозното еднообразие на разчлененитe индивиди.

Показателно е, че през първите осем века политическата институциализация не е попречила на Църквата да се бори непрестанно срещу заплахата от институционализираната секуларност, чийто представител са били ересите. Църквата не се колебае да отреже от своето Тяло ересите въпреки всички огромни проблеми, до които е довело това отрязване за политическото единство на Империята и въпреки натиска или гоненията срещу православните, които не желаели да живеят заедно с ереста в името на мирско-политически съображения и в ущърб на харизматично-апокалиптичното единство

на Църквата. Противопоставянето на Църквата срещу ереста през всички тези векове е един аргумент в полза на твърдението, че политическата институционализация в никакъв случай не означава институционализация на секуларизацията в рамките на църковния живот.

С Константин Велики и признаването на християнството за официална религия на Римската империя битката на Църквата получава във всеки случай конкретни исторически измерения в рамките на подчиняването ѝ на светското възприятие или на преобразяването на това възприятие. Смятаме обаче, че окончателното подчиняване на Църквата от секуларизацията – както на нейната истина, така и на структурите и институциите на нейния живот – се е случило в по-късно време. Това окончателно подчиняване е основната причина за най-трагичното и най-значимо по своите исторически последствия разкъсване на църковното единство – *Схизмата* през XI век между християнския Изток и християнския Запад.

Схизмата е откъснала Римската църква от Тялото на единството на православните източни църкви. И това се е случило не когато Римската църква е станала уж по-греховна, морално недостойна или по-осветскостена от Източната църква. Това се е случило тогава, когато секуларизацията на Запад е започнала да подменя самата истина на Църквата и да изкристализира в конкретни институции и структури, които разрушават литургичния и апокалиптичен характер на структурите и институциите на църковния живот.

Χρῆστος Γιανναρᾶς,
Ἀλήθεια καὶ ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας, β΄ ἔκδοση, Ἀθήνα 1997, σ. 113-128.[7]

Превод от гръцки: Александър Смочевски

[7] Вж.: Хр. Янарас, „Ереста като разрушаване на единството" (глава от същата книга, прев. Златина Иванова): https://dveri.bg/x8xaa

Катрин Уонър (Catherine Wanner) е професор по история, антропология и религиозни изследвания в Пенсилванския щатски университет. Има докторска степен по културна антропология от Колумбийския университет и е автор на книгите *Бремето на мечтите: История и идентичност на постсъветска Украйна (Burden of Dreams: History and Identity in Post-Soviet Ukraine, 1998) и Общности на евангелизираните: Украинците и глобалният евангелизъм (Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism, 2007).* Освен това проф. Уонър е съредактор на колективната монография *Религия, морал и общност в постсъветските общества (Religion, Morality and Community in Post-Soviet Societies, 2008),* редактор на сборника *Държавният секуларизъм и живата религия в Съветска Русия и Украйна (State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine, 2012),* както и на три тома есета за съпротивата и обновлението по време на майданските протести в Украйна. Нейни изследователски проекти са получили подкрепата на Националния фонд за хуманитарни науки (National Endowment for the Humanities), Националната научна фондация (National Science Foundation) и Съвета за социални научни изследвания (Social Science Research Council) в САЩ. През академичната 2016–2017 година е гостуващ професор в Института за европейска етнология на Хумболтовия университет, а през периода 2019–2020 г. проф. Уонър е учен стипендиант на Фондация „Фулбрайт" в Украинския католически университет. През 2020 г. проф. Уонър е удостоена с наградата за изтъкнат учен от Асоциацията за изучаване на източното християнство.

ЗА РЕЛИГИЯТА В ПОСТКОМУНИСТИЧЕСКИТЕ СТРАНИ

С антрополога проф. Катрин Уонър разговоря Дмитро Вовк[1]

Антропологичният подход в изучаването на религията

В изследванията си вие прилагате антропологичен подход към изучаването на религията. Как този подход спомага за по-доброто разбиране на религията в комунистическите и посткомунистическите страни?

Мисля, че този подход е полезен на много равнища. Антропологичният подход е съсредоточен върху т.нар. „участващо наблюдение" – техника, при

[1] Интервюто е публикувано на английски език на интернет страницата на Международния център за право и религиозни изследвания към Brigham Young University J. Reuben Clark Law School на 13 октомври 2021 г., https://talkabout.iclrs.org/2021/10/13/interview-catherine-wanner/. Б.пр.

която изследователят се включва в дейностите на изучаваната общност. Това означава дългосрочна теренна работа в съответната страна, посредством която се достига до определен вид прозрение и знания за съвременните процеси и по този начин този подход допълва знанията, получени от социологически или политологични проучвания. Основният принос на антропологичните изследвания е свързан с отговора на въпроса за това как и защо хората разбират определени категории, ценности и идеи по различен начин. Антропологичните изследвания се използват за формирането на концепции. Те могат да бъдат полезни и при интерпретирането на резултати от социологически проучвания, които озадачават или изглеждат необясними и изненадващи. При съчетаването им с тези от антропологичните изследвания обаче се постига по-точна и по-пълна картина на събитията, които се случват на терен.

Можете ли да дадете пример как антропологичната перспектива може да обогати нашето разбиране за религията?

Току-що завърших монография за това, което наричам ежедневна религиозност. В нея разглеждам категорията от хора в украинското общество, които се определят като „просто православни". В страната голяма част от населението се описва по този аморфен начин. Учените често превеждат тази група на английски като simply Orthodox, т.е. „обичайно православни", и твърдят, че това са українци, които не са решили и не могат да определят своята принадлежност към определена църковна юрисдикция[2], понеже исторически не им се е налагало да избират между няколко православни църковни юрисдикции. До подобни интерпретации прибягват дори учени с претенции за особен опит в Украйна, когато се опитват да обяснят защо хората могат да се идентифицират единствено като православни.

Въз основа на моите антропологични изследвания в Украйна, продължителни разговори с местните хора и наблюдавайки как на практика те изповядват религията, аз твърдя, че това не трябва да се превежда на английски като simply Orthodox, а по-скоро като just Orthodox, т.е. „просто православен". Не става дума, че хората не са взели своето решение. Всъщност тяхното решение да се асоциират с православието е напълно осъзнато, както и тяхната идентификация като православни. Те обаче отказват да изберат определена институционална принадлежност. Разбира се, те могат да направят това и някои обявяват своята принадлежност към новата автокефална Православна църква на Украйна, Украинската православна църква към Московската патриаршия или пък бившата Украинска православна църква – Киевска патриаршия. Други пък избират просто да са свързани с традициите на източ-

[2] В английския текст на интервюто е употребена думата „деноминация", която на английски език се използва както по отношение на главните религиозни направления в християнството (православие, католицизъм, протестантство), така и по отношение на различните религиозни структури във всяко от тези направления, например протестантски деноминации. В конкретния случай проф. Уонър говори за различните православни църковни юрисдикции в Украйна. Вж. Catherine Wanner, *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism [Общности на евангелизираните: Украинците и глобалният евангелизъм], Ithaca, NY:* Cornell University Press *2007)*, pp. 136-137. Б.пр.

нохристиянската вяра. Това са хората, които наричат себе си просто православни.

Стигнах до тези заключения, след като видях украинци, които са активно ангажирани с религиозни практики, но не го правят по тясно дефиниран, институционален и деноминационен начин. В този смисъл използването на антропологичния подход предлага едно по-нюансирано разбиране на тези категории. Това е особено важно, когато разглеждаме общество, което се обляга на дадена вероизповедна традиция вместо на определена църковна институция. Това не е непременно моделът, възприет в Съединените щати и в много западноевропейски или дори източноевропейски страни. Така че антропологията ни позволява да видим местните особености на украинския случай, както и неговите прилики с тези на другите страни, които са преживели съветски тип социализъм, а в по-широк план – и с други европейски страни.

Религия и религиозност в посткомунистическите общества

Как годините на комунистическо управление промениха религията и нейната духовна и социална роля в източноевропейските общества? Някои коментатори смятат, че посткомунистическите общества са по-слабо религиозни от онези, които не са преминали през този тоталитарен режим. Други обаче не са съгласни. Според тях хората, които се обръщат към религията в източноевропейските и централноазиатските общества, са повече от тези в Западна Европа, като включват и случаите, когато религията се свързва с идентичност, а не със специфични ежедневни практики.

Това е отличен пример как задаването на някои въпроси често бива натоварено с определени разбирания. Например измерването на религиозността въз основа на това дали ходиш на църква или не, е модел, силно повлиян от протестантското разбиране за религия. В рамките на протестантството съществуват множество малки общности и хора, които заявяват членството си в дадена църква и много често я подкрепят финансово. Израз на това тяхно членство е и редовното присъствие на неделните служби. Това е, което превръща човека, посещаващ една или друга църква, в методист или презвитерианец, или пък просто го прави религиозен. Този модел на мислене може да е уместен и да има смисъл в американски контекст, а даже и в някои европейски контексти, но когато разглеждаме източнохристиянските общества, ние трябва да мислим в друга терминологична рамка.

Да започнем с това, че има натрупано чувство за наследена религиозна идентичност: да си украинец означава да си православен, а ако си от Западна Украйна, да си украинец може да означава и да си католик от гръцки обряд.[3] По-

[3] В Украйна общоприетият термин за тази религиозна деноминация е гръкокатолици или католици от гръцки обряд, докато в България тази общност е известна като католици от източен обряд. Б.пр.

добен начин на мислене, което обединява религия и идентичност, не е нещо, което непременно се споделя в други общества, но е особено видимо в източнохристиянските общества. Същевременно има и други начини да бъдеш религиозен. Например в моето изследване рядко използвам думата религия за тези, които са просто православни. Когато попитам: „Вие религиозен човек ли сте?", много хора казват: „О, не, не, аз не съм религиозен, по-добре говорете с някой друг, който знае много повече от мен". А малко след като са казали това, виждам същите хора много активно да практикуват вярата си, като се обръщат към духовното и трансцендентното.

Така че се научих да не говоря непременно за религия, а по-скоро за вяра, защото когато говорите за вяра, отговорите, които получавате, са напълно различни. Когато ги попитате за вярата, хората с готовност разговарят с вас за това, в което вярват и защо вярват в него, как то мотивира тяхното поведение и как се отразява на начина, по който те се отнасят към религиозните институции. Стигнах и до разбирането, че може би църквата невинаги е най-доброто място за изследване на просто православните. С други думи, хора, които са склонни да се определят като просто православни, е много вероятно да участват в поклонения, да посещават манастири, да ходят на гробища за отбелязване на различни годишнини от смъртта на членове на семейството или да участват в честването на Небесната сотня (участници в протестите, убити от силите за сигурност и техните наемници по време на украинската революция през 2013–14) или на хора, загинали в битки през Втората световна война. Списъкът е дълъг, има много различни начини за практикуване на религията.

Затова много често налагането на протестантското разбиране за редовното ходене на църква като мерило за религиозността на даден човек (а мисля, че западните учени носят вина за налагането на тази представа) или за светския или несветски характер на едно общество, не работи в Украйна. Мисля, че чрез антропологични изследвания можем да видим различните начини, по които човек може да бъде религиозен, да има вяра, да я практикува и да ангажира религиозни институции, но често това се случва по много по-различен начин от този, по който обикновеният баптист в Съединените щати би присъствал редовно на църковните служби в неделя сутрин. Това обаче не означава, че религиозните практики или религиозната ангажираност и вяра в различни отвъдни сили са накърнени по някакъв начин или пък са по-малко ценни или по-малко влиятелни в Украйна или други източнохристиянски общества.

Успешна ли беше държавната пропаганда на атеизма в комунистическите общества?

Мисля, че целта им беше да произведат атеизъм, като заменят суеверието с рационална мисъл, а религията – с марксизъм-ленинизъм. В този смисъл може да заключим, че опитът им да наложат атеизма като цяло се провали. Те обаче използваха различни методи за намаляване привлекателността и влияние-

то на религията и някои от тях имаха успех. Например важно е да се отбележи, че съветските власти не просто затваряха църкви и манастири. В много случаи те ги унищожаваха. Освен това те целяха не само да установят контрол върху дейността на духовенството, но и да екзекутират много негови представители, да ги изпратят в ГУЛАГ, да ги заглушат, да унищожат авторитета им. Накратко, държавата прибягна до много крайни мерки. В крайна сметка, тези действия наистина допринесоха за намаляване на видимостта и влиянието на религиозните власти, религиозните практики и религиозните институции в публичната сфера.

Всичко това обаче е далеч от победа на атеизма. В първите си книги развих тезата, че съветската система и нейните кампании за насърчаване на атеизма са довели преди всичко до липса на познания за религиозната доктрина и религиозната символика, литургията, историята на православието и т.н. Накратко, че всичко това е ограничило познанията на хората за официалните аспекти на религията. Това обаче не е намалило вярата в такива неща като душата, отвъдния живот или отвъдните сили, независимо как те са разбирани, в естествени сили, които оживяват природата, вярването в призраци или в неупокойни мъртви или пък различни други концепции, които изхождат от предположението, че има някаква друга реалност.

Така че резултатите от съветските атеистични кампании са смесени. Също така е важно да се отбележи разнообразието от динамики, които са действали на други места в Европа и в определени модернизиращи се общества, където значението на религията е променено. Подобни процеси имаха място и в комунистическите страни въпреки намалената видимост на религиозните институции в обществената сфера. С други думи, смятам, че е възможно да си образован и да приемаш валидността на научно базираното знание и едновременно с това да се придържаш към вярвания и практики, които са ориентирани към трансцендентното. Виждаме това в Европа, в Украйна и някои други постсъветски републики.

Как тази ежедневна, практична и често неинституционализирана религиозност си взаимодейства с политиката и опита на държавата да внесе религиозен инструментариум в своя политически дневен ред?

Всички държави се сблъскват с религиозните институции. И много често те се ангажират или прибягват до религиозни институции и практики именно защото те могат да бъдат ефективни политически инструменти. Религията има повишена способност да създава определени, както ги наричат антрополозите, „настроения и мотивации". Наскоро казах, че религиозните институции и религиозността могат да създадат определена атмосфера. Това е атмосфера, която е емоционално заредена и в резултат на това по един фин начин тя създава наклонности, ориентации и дори предположения, които много често, но не непременно, се поддържат несъзнателно. Те са просто нещо, което човек смята за истина. Това може да бъде много полезен политически ресурс.

Ще дам конкретен пример. В украинското общество имаше огромен интерес към Томоса за автокефалия и по въпроса дали ще има независима местна украинска православна църква. Интересът и подкрепата към тази църква бяха искрени и широко разпространени. Хората имаха възможност да подкрепят новата църква, но едновременно с това и да изберат да не посещават богослуженията ѝ. С други думи, те могат активно да я подкрепят в умовете си и сърцата си и искрено да вярват, че „Украйна трябва да има такава църква". Но за тях това не означава непременно да се появят на неделните ѝ богослужения или да се включат активно в живота ѝ. Ето защо твърде много хора, които не са запознати с украинския религиозен пейзаж, биха възприели това като противоречие или загадка. Но ми се струва, че тази особеност може да се обясни с различните форми на ежедневна религиозност, които не са непременно институционално базирани. Те позволяват на хората да упражняват вярата си чрез религиозни практики по начин, който е свързан с религиозните институции, без да е изцяло зависим от тях. Така че, когато имате множество хора, практикуващи вяра по такъв начин, това превръща религията в носител на настроенията, мотивацията и атмосферата, която се създава в страната. Това не означава непременно твърдо одобрение на определени политически програми, но превръща религията в политически ресурс.

Дали този подход към религиозността, който не се основава непременно на религиозни институции и на някои основни познания в областта на църковната теология и история, прави границата между религиозно и нерелигиозно почти невидима?

В известен смисъл това е вярно. Границата между светското и религиозното пространство е много размита и следователно гъвкава. Струва ми се, че тази граница е твърде неясна в Украйна и в други източнохристиянски страни като Армения или Грузия, където има доминираща религиозна деноминация. Можете да видите подобно явление в Европа, където ходенето на църква и дори вярата в религиозните практики са намалели значително и продължават да намаляват на места. Същевременно дори когато църквите вече не се използват за религиозни цели и тяхното първоначално предназначение е променено, това не позволява употребата им за каквито и да е цели. В Европа подобни църкви се преустройват в концертни зали или художествени изложбени пространства. От друга страна, в Съветския съюз църквите бяха превръщани в складове. Съветската власт се опиташе да смени предназначението им по начин, който да унищожи тяхната сакралност. Но след разпадането на СССР в много случаи тези църкви не само бяха отворени отново като храмове, но често са особено ценени, защото имат историческа стойност. Нещо подобно откриваме в Нидерландия, където църкви, които вече не се използват за богослужение, са адаптирани за други цели. В тези случаи се отчита, че в тези сгради е останало нещо сакрално. Така че тези църкви могат да получат само определено предназначение, което им позволява да продължат естетическата традиция или наследство на страната в името на алтернативна висша културна цел. Затова мисля, че в много отношения границата между светското и религиозното е наложена именно поради своята пропускливост.

В допълнение следва да се отбележи, че дисциплината антропология доскоро нямаше списание, което да е посветено специално на антропологичното изследване на религията. Разбира се, една от причините за това се крие в разбирането, че религията е част от почти всички аспекти на социалния живот: политика, семеен живот и т.н. И мисля, че това е начинът, по който тя се преживява. Много учени твърдят, че религията като категория е нещо, което ние като изследователи налагаме върху обекта на нашето проучване, за да можем да идентифицираме какво е религиозно и да прокарваме съответните сравнения. Без да очертаем границите на понятието за религиозно, всичко се размива, всичко е смесица от свещено и светско и обратно. Много е трудно да се упражнява каквато и да е аналитична прецизност, да не говорим за сравнения. Така че се налагат някои ограничения. Важното е да се разбере, че много често те спомагат за постигането на нови знания. Накратко, макар и наложени, ограниченията са необходими.

Стигнах до това заключение благодарение на проучването ми на религията в Украйна. Независимо от това дали става дума за определени места, обекти или хора, основният очертаващ фактор, който избирам, е степента, до която те привличат или са свързани по някакъв начин с трансцендентното. Ако отговарят на този критерий, това е достатъчно да ги считаме за религиозни. Това означава например, че различни светилища, създадени за възпоминание на смърт или трагедия в миналото (каквито има много в Украйна), могат да придобият качество на свещени атрибути. Обектите, които се поставят в тях, също придобиват сакрално значение. Същевременно ангажирането с тези места много често вдъхновява определени, ако не религиозни ритуали, то ритуализирано поведение, което не се отличава силно от онези свещени нагласи и ритуали, които човек може да открие в църквата.

Вие казахте, че някои аспекти на официалните атеистични кампании в комунистическите страни като цяло не са били успешни. Означава ли това, че след разпадането на Съветския съюз има едно голямо завръщане към религията в Централна и Източна Европа и регионът остава много религиозен?

В региона има изключителни различия. Някои от най-секуларните общества, дефинирани не само според броя църковни членове и участието им в литургии или служби, но и според вярата им в отвъдния живот, душата и други религиозни концепции, са Чешката република, Естония и части от Източна Германия, свързани с бившата Германска демократична република. Има и други случаи. Важно е да се отбележи обаче, че общото между тези три примера е, че те представляват неправославни страни с предимно протестантско население. От друга страна, в източнохристиянските общества (въпреки определени разлики между тях) има усещане за обща цивилизация и наследство. Влиянието на православието е значимо от гледна точка на естетическата традиция, на различните празници, които се честват и отбелязват, и как на едно ежедневно ниво човек маркира времето и пространството. В този смисъл, макар да има хора, които може да критикуват религиозните инсти-

туции и не е задължително да вярват в много аспекти на религиозните им доктрини или такива, които са по-светски ориентирани в своето мислене и секуларни в поведението си, всички те все са свързани с православието по начин, който не се среща много често в предимно протестантски общества, а в една по-малка степен, но все пак забележимо, в предимно католически общества.

Ако повечето хора имат тази връзка с религията в нейните институционализирани или неинституционализирани форми, каква е ролята на религията в обществената сфера и ежедневния живот отвъд задоволяването на някои духовни нужди? Дали религията е важен морален, политически и икономически фактор в личния избор на вярващите?

Това, което прави ситуацията на посткомунистическите страни интересна за изследователите на религията, е, че е трудно предвидима. Бях консултант например в обширното проучване на Pew Research Center за религиозните нагласи в Източна и Централна Европа.[4] Те избраха определени страни като Украйна за особено задълбочени проучвания и се опитахме да разберем Украйна, съпоставяйки я с Източна Европа. Една от изненадващите констатации за мен беше, че въпреки голямата критика към Русия по много въпроси широко разпространено беше одобрението на Руската православна църква като опора срещу онова, което те виждаха като радикална промяна, наложена отвън. Те вярваха, че Руската православна църква по-специално ще поддържа традиционните християнски ценности, свързани с пола и сексуалната идентичност. За сравнение, в Съединените щати някои религиозни организации имат силно изразено прогресивно отношение към пола и признаването на сексуалните малцинства, докато други изразяват крайно консервативно отношение по тези въпроси. Наблюдавала съм как това не работи в полза на онези консервативни групи, които се опитват да съберат подкрепа, като мобилизират осъждане на всякакъв вид промяна по отношение на дадени от Бога идентичности, основани на пола, или да инициират осъждане и дори изключване на сексуалните малцинства. Това поведение е контрапродуктивно.

Въпреки че тези констатации на изследователския център Pew предполагат, че има възприемчивост към консервативната визия, разпространявана от Руската православна църква, за мен остава открит въпросът колко силна ще бъде тази подкрепа в дългосрочен план. Помислете за Грузия. Някой би казал, че тя е страна като Украйна. Тя загуби част от територията си заради подкрепяната от Русия агресия в Абхазия и Южна Осетия. Същевременно Грузинската православна църква се радва на широка обществена подкрепа и излага много консервативен възглед за дадени от Бога идентичности, основани на пола, и основани от Бог сексуални практики. Съвсем наскоро обаче

[4] Виж *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe: National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes* [Вероизповедание и национална принадлежност в Централна и Източна Европа: Национална и религиозна идентичност в общества, преминали през атеистични режими], Pew Research Center, May 10, 2017, https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/. Б.пр.

имаше оттегляне сред населението от тази църковна визия, особено сред по-младите поколения. Така че за мен остава въпросът до каква степен в дългосрочен план този вид мобилизиране на традиционните ценности в Украйна ще бъде от полза за Руската православна църква, а и за религиозните институции в региона като цяло.

Споменахте конфликтите Русия-Грузия и Русия-Украйна. В региона те бяха много повече, включително войните в Югославия и други две между Азербайджан и Армения. В повечето от тези конфликти враждуващите страни са били свързани или с различни религии (Армения/Азербайджан), или с различни клонове на една и съща религия (Русия/Украйна). Беше ли религията важен фактор в тези конфликти?

Религията може да бъде мобилизирана за засилване или за потушаване на напрежението. В региона виждаме примери за религиозни институции, които правят и двете. Не мисля, че гореспоменатите конфликти са били предимно религиозни. Религията беше въвлечена в тези конфликти, беше мобилизирана от едната или другата страна или за засилване на напрежението, или за засилване на готовността да се прибегне до насилие за разрешаването им. Но както доказват някои примери в миналото, може също толкова лесно да се окаже обратното, ако има политическа воля да се използват религиозните лидери, моралния им авторитет и присъствието на религиозните институции в обществото, за да се успокоят и дори разрешат някои от тези конфликти. Всъщност един ден тези конфликти ще бъдат разрешени (и човек се надява това да е скоро) и тогава страните ще трябва да започнат процеса на помирение и да се учат да живеят заедно отново. Тук има място за религиозните институции.

Посткомунистическите страни като земя на евангелизация

От 90-те години на миналия век посткомунистическите страни се превърнаха в земя на евангелизация за много западни църкви и деноминации. Успяха ли в мисията си?

В моята книга *Общности на евангелизираните* (2007) обръщам специално внимание на въпроса за западните мисионери в Украйна, а и в региона като цяло. В нея анализирам религиозните общности в Украйна и степента им на възприемчивост към западните мисионери. През 90-те години на миналия век и дори в началото на настоящия много такива мисионери се устремиха към Украйна с мисълта за спасение на украинците след годините безбожен комунизъм. В огромната си част те посещаваха страната за кратки периоди. Струва ми се, че основният печеливш от тези краткосрочни мисии е човекът, който преоткрива себе си. Дейността на мисионерите невинаги води до промени в украинците или техните общности. Оказва се обаче че пребиваването на мисионерите в Украйна често променя самите тях. В крайна сметка евангелизаторските усилия на огромна част от мисионерите не са оказали особено влияние върху религиозността в Украйна. Има обаче такива, които живеят

от години в Украйна и някои от тях имат съществен принос за изграждането на местната религиозна инфраструктура: богословски училища или семинарии, издателства, механизми за хуманитарна помощ и др. Но съществува разлика между създаването на инфраструктура и създаването на религиозни общности. В много случаи украинските вярващи и религиозните им водачи адаптират по свой начин ресурсите, идеите и практиките, привнесени от такива мисионери. И това се случва, защото практиките, ценностите и идеите на западните мисионери са възникнали в друга обществена среда. Те може да имат смисъл, както и практическо значение и влияние в нея, но за да станат приложими и значими за украинците, се налага да бъдат адаптирани към местните условия.

Вероятно обаче трансформацията на протестантските общности и на тези на католиците от гръцки/източен обряд оказва по-силно влияние, стимулирайки промяна в други религиозни групи. Например, ако погледнем как в момента религията навлиза в обществената сфера в Украйна, ще видим, че в много отношения някои от протестантските и гръкокатолическите общности са изключително активни и оказват голямо влияние. Това сигурно е резултат от солидната им интеграция в транснационални религиозни мрежи, което им позволява да черпят от опита на сродни организации в Съединените щати, Рим, Южна Америка и други места по целия свят. Така тези религиозни деноминации получават изобилие от идеи, указания, програми и т.н. Този външен опит обаче не се прилага директно в Украйна, а бива приспособяван към местните условия и нужди. Същевременно степента на активност и успех на протестантските общности и тези на католиците от гръцки обряд е определяща за тяхното влияние върху процесите на промяна в местните православни църкви. Последните биват предизвикани да отговарят на иновациите, предложенията и други инициативи на протестанти и гръкокатолици.

Какъв е отговорът на държавата в Украйна, а и в други страни от региона към западните мисионери?

Отново съм на мнение, че религията трябва да се изучава с отчитане на местните специфики. Имаше много краткосрочни и дългосрочни мисионерски визити в Украйна, Русия и Беларус с цел изграждането на религиозна инфраструктура. Много бързо обаче се оказа, че осъществяването на подобни инициативи в последните две страни е доста по-сложно, отколкото в Украйна.

При работата си върху книгата *Общности на евангелизираните* установих, че най-ефективните мисионери не са непременно западните, които идват на краткосрочни мисии в Украйна. Всъщност огромно множество украинци, които бяха емигрирали от Украйна в Съединените щати, се върнаха като мисионери обратно в родината си.

Украинският религиозен пейзаж и законодателството в областта на религията позволи изграждането на инфраструктура, която съдейства за устойчи-

во развитие на мисионерско обучение, хуманитарна помощ, издателска дейност и др., а също така спомага и за превръщането на Украйна и украинците в източник на евангелизиране на останалата част от бившия Съветски съюз. Това, че украинската държава беше по-малко рестриктивна по отношение на религията и позволи изграждането на по-голяма и по-здрава инфраструктура, даде възможност на самите украинци да мисионерстват в други части на бившия Съветски съюз. Между другото, в края на книгата си отбелязвам и случаи на украинци, които идват в Съединените щати, за да развиват мисионерската си дейност сред американци.

Така че държавата играе много важна роля. В случай че прибегнем до често използваните черно-бели термини, може да твърдим, че украинската държава е „слаба" и не е в състояние да мобилизира репресивни тактики, които да ограничат участието на чужди организации (и дори чужди лица), както и прехвърлянето на финансови ресурси и хуманитарна помощ, което Русия или Беларус като „силни" държави успяха да направят. Но тази „слабост" на украинската държава допринесе за едно по-силно гражданско общество и за разцвет на религиозни организации с широк спектър на влияние, което е адаптирано към различните си адресати. Накратко, в Украйна съществува далеч по-разнообразен религиозен пейзаж и по-стабилно гражданско общество, отколкото в Русия или Беларус. Това, което някои биха могли да нарекат „слабост", донесе огромна сила в друга област.

Религиозни уроци от ерата на комунизма

Коя е най-голямата свързана с религията „аномалия" в посткомунистическите страни, която ви изненадва?

Не преставам да се удивявам колко обществено значима е паметта за смъртта и трагедията в Украйна. Религиозните възгледи, както и религиозните концепции и чувствителност в тази страна са силно ориентирани към отвъдното и невидимия свят. Възпоминанията, свързани с трагични събития, автоматично включват религиозни практики и институции. Така че отбелязването на смъртта, независимо дали става дума за известни личности, група хора или геноцид, играе изключителна роля в Украйна. Не спирам да се изненадвам от това постоянно връщане към много тъжни спомени и трагични събития и начина, по който те са използвани от държавата и религиозните институции за генериране на солидарност и създаване на нация. И това работи! Трудно е да се каже дали друга стратегия би била по-ефективна, но фокусирането върху смъртта, жертвата, травмата и трагедията намира силен отклик сред украинците.

XX век не пожали Украйна. Той беше век на ужасни страдания. Така че не е загадка защо смъртта и жертвата резонират в душите на украинците. Въпреки това не спирам да се учудвам. Вероятно това се дължи на моя чуждоземен произход. Аз съм от Съединените щати с тяхното „Да, можем!" и манталитет „Не се тревожи, бъди щастлив". В моята страна възприятията и цялостна-

та атмосфера са твърде различни. Затова мисля, че в крайна сметка религията и религиозните практики, тези, които са институционално базирани, но също и онези, които са проникнали във всекидневната религиозност, играят изключителна роля в създаването и поддържането на подобни нагласи на обществото.

Ако се опитаме да обобщим опита на бившите комунистически страни в Източна Европа и бившите съветски републики, какво научаваме за религията извън факта, че онази брутална политическа идеология е в основата на масови антирелигиозни репресии?

Що се отнася до религията, основният урок е, че човекът е социално животно. Ние, хората, не само искаме, но и трябва да принадлежим към група. Според известния изследовател на религията Емил Дюркем разликата между религията и магията е, че няма църква на магията. Магията, суеверието и други подобни се практикуват индивидуално, докато религията по своята същност е социална. И смятам, че хората имат нужда от това. Ако се върнем към „просто православните", една от причините да имаме тази категория е, че хората искат да принадлежат, да се чувстват свързани с други хора, а религията е мощно средство за това. Тя свързва хората не само с членове на тяхната собствена семейна или национална група, но също и с други, както живи, така и починали; свързва ги с предци и определено място; свързва ги с определени споделени практики и ценности, както и с многообразие от споделени емоции. Именно това чувство за връзка и принадлежност придава на религията и религиозността трайна привлекателност въпреки атеистичните кампании на съветския режим, а и на други, може би не толкова драконовски секуларизиращи сили, на които тепърва предстои да предложат подходящ аналог на тези смислени, емоционално усетени и когнитивно признати начини за свързване на хората.

Превод от английски: д-р Даниела Калканджиева

Тази година ни напусна доц. д-р Стоян Асенов – невероятно прозорлив философ – феноменолог, автор на книгите *Битие и отсъствие. Достоевски и опитът за смъртта* (2014 г.) и *Хронотоп и тяло. Опити за конкретна метафизика* (2016 г.), публикувал нееднократно и в *Християнство и култура*. Публикуваният тук текст е един от последните, които Стоян Асенов прочете през пролетта на тази година на традиционната философска конференция в Гьолечица. Бог да прости нашия колега и приятел!

Стоян Асенов (1960–2021)

ДВА ТИПА СЛОВЕСНОСТ, ИЛИ ЗА ВЪЗМОЖНОСТТА НА ПОВТОРЕНИЕТО

Преди години пътувах с автобус 280 от Студентски град, където живеех, към Университета. Тези пътувания бяха обичайни и протичаха почти по един и същи начин. Пътуването траеше около трийсет минути в претъпкания автобус, за което време успявах да прочета вестника, който си бях купил на спирката. Това се бе превърнало в нещо като всекидневен ритуал. Този път, тъй като автобусът пристигна веднага, не успях да си взема всекидневника, но намерих в чантата си вестника от вчера, който вече бях прочел, и реших поради липса на нов да го погледна отново. Едновременно с това, тъй като беше последният ми час за семестъра, мислех за нещата, които да кажа на студентите накрая на нашите съвместни занимания.

Прочитайки отново страниците на вестника, бях поразен внезапно от някакво странно смълчаване на думите, от приглушеното им присъствие. Думите бяха същите, но като че ли лишени от сила, сенки и подобия на самите себе си. Те стояха притихнали, сякаш наказани – с онази унизеност и безсилие, която излъчва наказаното същество. Това беше в рязък контраст със спомена ми за тях, в който те имаха съвсем друго излъчване: вчера те бяха новини.

Новината винаги се отличава с гръмогласното си присъствие. Нейната територия, нейният диапазон е новостта, непосредственото събитие, които чрез гласа на новината се провъзгласяват. Именно новостта, която е сърцевината на новината, е основанието за нейното огласяване.

В новината винаги има нещо суетно – появата ѝ е шумна, около нея се носи врява, тя е обект на интерес и не скрива желанието си да бъде чута и видяна от всички. В нейната поява, в настъпателното ѝ движение винаги има нещо

претенциозно, даже нахално: тя решително демонстрира не просто правото си на съществуване, но и някакво саморазбиращо се предимство по битие, което измества другите съществувания. В агресивния ѝ характер е отразена властовата ѝ същност – тя е предназначена за и иска да проникне и владее всички пространства. Настъпателността ѝ премахва границите, настанява се във всички места и с това уеднаквява пространството, превръщайки го в гръмогласна публичност. Новината има преди всичко пространствено съществуване и гръмогласната публичност е нейната стихия.

Така новината изначално се самооправдава и оневинява за властовите си и битийни претенции поради новостта, която носи. Върху това тя опира правото си да бъде прогласена и всеобхватна. Това може да бъде използвано еднозначно обратимо, тоест гръмогласността да конституира новостта и този, който владее публичното озвучаване, да създава „новости" и да ги опакова като „новини".

Тъй като новостта е самата субстанция на новината, времево тя е преди всичко феномен на момента и няма афинитет към континуалността на съществуването. Тя е гласът на новостта и го удържа в себе си дотолкова, доколкото то продължава да бъде новост, тоест доколкото като такова то продължава да има силата да владее пространството на публичността. Затова новината е аисторична по своята нагласа и е абсолютно чужда на по-дългите „пластове на времето". Мерилото за нейната сила е пространството, което е овладяла, а не продължителността на времето, в което съществува.

Но новостта е не просто субстанцията на новината, която е нейно битийно основание, трансцендентално условие за нейното съществуване, а и изцяло я владее, изпълва я със самата себе си. Новината няма нищо друго в себе си освен самата себе си и тя по никакъв начин не може вътрешно да се различи и в това различаване да конституира собствения си континуитет. Тя не може и да прибави към себе си „други новини", защото „другата новина" субстанциално я отрича и може да живее само в собствената си самотъждественост. „Другите новини" могат да бъдат прибавени само ако вътрешно я разширяват, ако я издуват като балон, ако новите съдържания са субстанциално идентични с нея. С това се обяснява изключителната краткотрайност на нейното съществуване. Тя може да се появи отново във времето само като спомен за новостта.

Тъй като няма нищо друго в себе си и абсолютно съвпада с „новостта", животът на новината е зависим от „другите", от „следващите" новини, които поради характера си на новини изцяло я отричат. Но те я отричат не само защото са „други новини", а и защото тя самата вече не е новина, защото тя е битие, което се самоотрича с акта на своето случване. Това е ужасната съдба на новината, защото тя няма бъдещето като свой хоризонт, по-скоро по дефиниция не може да има бъдеще – новините нямат второ издание, никой не печата вчерашния вестник отново. Глашатай на времевото, тя присъст-

ва само на раждането на нещата, тя огласява първия вик на новороденото и има в себе си единствено страстта на момента.

Затова и вътрешният ѝ диапазон е малък, почти несъществуващ. Тя носи старостта в себе си и я реализира в акта на своето осъществяване. Нейното тържество е и нейната смърт – четящото око и слушащото ухо, които трепетно я очакват, я умъртвяват почти в мига, в който я улавят. Новината носи нещо от природата на огненото битие – фойерверк, който живее, самоизгаряйки се.

Тези характеристики на новината конституират по определен начин както обективната картина на света, така и структурата на опита. Защото новината представя нещо, което обективно се случва, но също така увлича субекта в своето случване, тоест можем да говорим за „живот в новините".

Преди всичко светът на новините винаги е събитиен. Събитиен, в смисъл че новината огласява самата поява на нещата, внезапността на тази поява, новината е окото in principio. С това новината започва със самата себе си, самата ѝ поява отменя всички други, превръщайки ги в не-новини. Затова те не са нейно преддверие, нито тя – тяхно следствие. Тя няма в тях никакво свое латентно битие и следователно няма произход. Макар впоследствие такъв произход може да бъде търсен, тя винаги се появява ex nihilo. В новините светът е изненадващ, по особен начин нов, уловен в момента на своето случване. Така в нея безспорно съществува област от един дионисиев инстинкт на битието, една воля за власт и може да бъде привидян някакъв завладяващ патос на новостта на битието.

В този аспект обаче светът не е новина, а съществува в множествено число – като новини. Следователно всяка новина фиксира прекъснатостта на съществуващото. Във всяка новина светът е прекъснат, даден е в конкретността на своето случване. С това той се разпада на новини, всяка от които отменя предишната. И тук има един парадокс на новините. Пораждайки един събитиен свят, те никога не раждат събития. Без да навлизаме в темата за това що е събитие, ще кажем само, че за разлика от новината, която има своето начало във времето и то почти съвпада с нейния край, то събитието само е начало на времето, след него времето вече „не е същото". С това то е начало, което владее и пресича времената, давайки им собственото си име. Новината като събитие известява ново време и така конституира историчност. И ако новината по принцип не притежава бъдещето като своя възможност, то новината като събитие е открита към бъдещето и е възможен хоризонт „до края на времената". С това събитието е не само уникално прекъсване на времето, но и негово мерило, завръзка на времената.

По-горе казахме, че новините пораждат събитиен свят, но не раждат събития. Тук „събитиен" не трябва да се разбира в смисъла на някаква съвместност, заедност на съществуванията, а като перманентно случване на новостите, които се отричат в акта на тяхното ставане. По този начин, от

една страна, светът представлява атомизирана структура, разпада се на новини – от гледна точка на един отстранен наблюдател, или е актуална новина – за един вътрешен наблюдател. За втория тази атомизация е динамична – тя е самата стихия на времето. Той пребивава винаги в актуалността на новината, единствено в нейния хоризонт, след това на следващата и така до безкрай. Той в собствения смисъл на думата е „загубен в новините". Така светът в новините е и живот в новините – пребиваване в някаква непрестанна актуалност на света, в непрекъсната възбуда на момента, в прескачането от момент в момент, които не са свързани помежду си и са различни.

Този живот в новината, като патос на моментното и новостта, е лишен от безпокойството и травматичността на паметта, от радостта и тъгата на завръщането и е късоглед по отношение на бъдещето. Той не е носталгичен и сантиментален, но не е и дълбоко и спокойно внимателен, нито е предвиждащо насочен. Той не се привързва и нищо не помни, не е обичлив, нито загрижено очакващ. Животът в новината е любопитно-повърхностен – той е антиметафизичен и не обича различаването на дълбоко и плитко. Ангажиментът му към нещата има характера на леката връзка и въпреки привидния му плам му липсва очарователната дистанция на флирта.

Природата на новината е такава, че прави невъзможно нейното повторение. Това се дължи не на уникалността ѝ, а е поради изчерпване на нейната субстанциалност. Загубвайки „новостта" си, тя загубва и актуалността си, тоест загубва основанията за своето присъствие. По-горе казахме, че новостта изцяло изпълва новината, че тя няма нищо друго в себе си, което означава, че нищо не остава, след като тя изчезне. Това, което остава, е имало смисъл само като новост и оставено само по себе си, напуснато от новостта, то загубва своя смисъл и следователно е безсмислено неговото повторение.

Това обяснява особената притихналост на миналите новини – вчерашната новина винаги е тъжна. Даже нещо повече – тя излъчва виновност за внезапно сполетялата я повторна публичност.

По подобен начин изглеждаха новините от вчерашния вестник, който преглеждах. Давах си сметка за съдбата на тази вчера гръмогласна словесност, която сега лежи смълчана върху страниците, а също и за тази, която ние непрекъснато публично произнасяме, с която изпълваме дните си, но никога не повтаряме. Тя ни свързва с другите в една тънка и променлива тъкан, а също така и с нещата със същите тънки и променливи нишки. Тя ни свързва в една ефимерна заедност с другите и нещата, която отминава и изчезва, сякаш никога не е съществувала. Като човек, свързан със словото, изпитвах известно съжаление, че има думи, които вече почти нищо не значат. От друга страна, невъзможността на тяхното повторение означаваше, че вече е отменен и светът, в чието начало бяха те и който сътворяваха. В мимолетната им слава прозираше античното „всичко тече" и библейското „суета на суетите, всичко е суета", онова скептическо „нищо не може да бъде назовано".

Така тревожният въпрос бе дали в този толкова словесно шумен свят, който е пронизван надлъж и нашир от всякакви гласове, който, като едно нютоново пространство е прозрачен и достъпен във всички свои точки, дали в него има друг тип слово, слово, чиято сила е не в новостта, а в повторението. И тогава се сетих, даже почти чух как със сигурност на много места се произнася едно и също слово. На стотици, на хиляди места тук и навсякъде по света като в някакво съзаклятие, без много шум, вчера и днес и утре хиляди уста повтарят едни и същи думи. Под изпълнения с шум свят на новините съществуваше още един словесен пласт, който тихо, упорито и независимо от всичко повтаря едно и също нещо: „две плюс две е равно на четири". Хор от гласове, които като подземни джуджета поддържат и възстановяват всеки ден една неизменна конструкция на света: две плюс две е равно на четири. Този хор от гласове известяваше всеки ден едно и също нещо, една и съща истина. Това известяване е като демиургичен словесен акт на сътворяване, на възстановяване, на преоткриване на света, който застива в своята неизменност. Две-плюс-две-е-равно-на-четири изгражда онази невидима мрежа, която конституира и удържа в своето постоянство съществуващото.

Произнасянето на две-плюс-две-е-равно-на-четири има светостроителен смисъл. В неговия предел се чува музиката на сферите или тиктакането на часовника на универсума, то разтваря посоките на света или загражда уюта на дома.

Но не само това. Произнасянето на две-плюс-две-е-равно-на-четири е съхраняващо и охранително действие. То има смисъла на ритуално заклинание, което запазва съществуващото като това, което е. Произнасянето му е като екзорсистки акт срещу нихилистичната стихия на света. Показвайки гръбнака, който устоява, то явява силата на статичността.

Произнасянето на две-плюс-две-е-равно-на-четири следователно се включва в хора на онези гласове, които твърдят, че числото е нещо магично, силата, която разгръща света, че то в своята непроменливост и вечност е нещо божествено. Както казва Платон за красивото: „... съществува вечно и нито възниква, нито загива, нито расте, нито чезне; после, че не е в едно отношение или в един момент красиво, а в друго отношение или в друг момент грозно, нито е красиво спрямо едно, а грозно спрямо друго, нито пък е красиво на едно място, а грозно на друго, че за едни е красиво, а за други грозно"[1].

Никога не съм харесвал закона за тъждеството, но в случая тавтологичното повторение на две-плюс-две-е-равно-на-четири ми се видя особено очарователно. Очарователно не само с непроменимостта на самото себе си, но и с особеното удовлетворение, което повторението носи. Това е удовлетворението от преутвърдената сила на съществуващото да устои, от този равномерен пулс на битието, в който се движи животът на неподвижното. Този живот на неподвижното, който толкова е очаровал Парменид.

[1] Платон, *Пирът,* в: Платон, *Диалози*, Т. 2. С., Наука и изкуство, 1982, с 470.

Така две-плюс-две-е-равно-на-четири носи особен вид удоволствие – удоволствието от нетворческата рутина на света, несъблазнена нито от ероса на новото, нито увлечена от ефимерната подвижност.

Разбира се, две-плюс-две-е-равно-на-четири може да се произнесе и така, че неговата самотъждественост да изглежда един скучен, склерозирал пласт на света, който пречи на живия живот, а не е негово основание, неговата повторяемост да не е нищо повече от циркулираща баналност, която не носи никакво предизвикателство. Но произнасянето на две-плюс-две-е-равно-на-четири всъщност крие предизвикателство, и то метафизично по своя характер. Големият смисъл на две-плюс-две-е-равно-на-четири не е в това да бъде усвоена или зазубрена една истина за първокласници. Предизвикателство е в приобщаването към света на числата, към словото, което прониква в други пластове на съществуващото. Можем да наречем такова слово „слово-число". В този смисъл огласяването на две-плюс-две-е-равно-на-четири е трансцендиращо по своя характер действие. То е слово, което разцепва плитката и събитийна тъкан на света, като различава света в него самия, разкрива в него отвъден хоризонт, към който приобщава. Това е слово, което е не просто тавтологично, но има и рефлексивен смисъл, то полага една умна дистанция от света и от нашата потъналост в непосредствената му събитийност, в новината, която няма бъдеще. Така то е метафизически провокативно. И колкото и да е странно, то не противостои на новостта, а е различна новост, която със своята повторяемост провокира рутината и повторяемостта на всекидневието.

Две-плюс-две-е-равно-на-четири носи още едно удовлетворение: това е удоволствието от заедността. Две-плюс-две-е-равно-на-четири е слово, което събира, слово, в което звучи удивителното единомислие на човечеството.

Следователно две-плюс-две-е-равно-на-четири е един от възможните отговори на въпроса: „Има ли такъв предмет на разума, който да е общ за всички умове, към който те всички да са причастни, както многото очи към едно и също слънце"[2].

[2] Жилсон, Е., Ф. Бьонер, *Християнска философия.* С., 1994, Св. Климент Охридски, с. 151.

Вилхелм фон Хумболт

ДОКЛАД НА ОТДЕЛА ЗА КУЛТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ[1]

1 декември 1809 г.

Понеже нямам възможност да съм в близост до Ваше кралско Величество заради пътуването[2], което съм принуден да предприема против волята си, позволявам си почтително да помоля Ваша височайша Милост за разрешение да предам генералния доклад за управлението на поверения ми отдел още сега.

Вече измина около година, откак Отделът за култура и обществено образование започна дейността си, и приблизително девет месеца, откак В. кр. Величество най-милостиво благоволи да ми повери управлението му.

Необходимостта да се осъществи една нова, едва наскоро създадена организация, да се промени толкова много – само що се отнася до текущата ра-

---

[1] През късната есен на 1808 г. Хумболт, тогава на пруска дипломатическа служба в Рим, се завръща в Прусия по лични дела и научава, че е взето решение да бъде назначен за ръководител на новосъздадения Отдел за култура и образование. Първоначално той не желае да поеме поста, но в крайна сметка се съгласява, доколкото е приканен към това и от самия барон Фон Щайн, доайен на Реформите в Прусия, започнали след Четвъртата коалиционна война, и бъдещ основоположник на *Monumenta Germaniae Historica*, макар че същият в този момент е принуден да напусне поста си по настояване на Наполеон. За краткия период (година и половина), през които Хумболт управлява Отдела, той успява да реорганизира образователното дело в Прусия и да положи основите, върху които се гради немското образование през XIX в., а отчасти и до днес.
Настоящият текст е написан към края на Хумболтовото управление на Отдела (два месеца по-късно той подава молба за преместване, която след три месеца е удовлетворена с изпращането му за извънреден и пълномощен посланик във Виена). Желанието му да стане министър остава нереализирано.
Въпреки нападките от страна на противниците му, обвиняващи го в кариеризъм, елитаризъм и суета, Хумболт за кратко създава цялостна образователна концепция, която обхваща началните училища, редом с университетите. Тази концепция се разглежда като неопросвещенска и съответно по-гъвкава от дотогава модерния в Прусия просвещенски (кантиански) образователен идеал. Новото при Хумболт се състои, от една страна, в свързването на образованието с практиката, а от друга – в придаването на централна роля на обучението по езици и изкуства като основа за развитие на всички останали способности на човека.
За върхово постижение на Хумболт се смята основаването на Университета в Берлин и привличането на цяла плеяда научни светила – Шлайермахер, Фон Савини, Нибур, Фреге и др. Самият Хумболт споделя в писмо до съпругата си колко трудно е било убеждаването им да приемат да преподават в новосъздаден университет.
Настоящият доклад дава обзор на дейността на Хумболт в Отдела към декември 1809 г. Освен него Хумболт съставя и учебни планове за Литва и Кьонигсберг и пише редица доклади и трактати за различните аспекти на образователното дело.
Преводът е направен по изданието на текста в Bruno Gebhardt, ed., *Wilhelm von Humboldts Politische Denkschriften*, vol. 1, *1802-1810* (Berlin: B. Behr, 1903), [=Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, ed., *Wilhelm von Humboldts gesammelte Werke*, vol. 10, Sec. 2, *Politische Denkschriften I*], 199-224 в екип от Антоний Димитров, който се погрижи за цялостния превод и за бележките под линия, и Мартин Осиковски в ролята на помощник-преводач и редактор. Б.пр.

[2] По това време Хумболт се намира в Тюрингия, където заминава поради смъртта на тъста си; завръща се в Берлин в началото на януари 1810 г. Б.пр.

бота – и в крайна сметка да се отворят отново затлачените от войната[3] източници на средства за почти всички научни учреждения, занимаваше Отдела през по-голяма част от времето по начин, който няма нужда да се обсъжда в този доклад. По различен начин дейността му възпрепятстваха трудности, свързани с разделението между Кьонигсберг и Берлин. Междувременно Отделът никога не изпускаше от полезрението си предопределената за него цел и от самото начало се опитваше да направи за постигането ѝ всичко по силите си, ръководен от убеждението, че само в това отношение трябва да даде отчет на В. кр. Величество – в случай че възникне потребност допълнително да се произнесе за волята и принципите си, които е взел за ориентир, а не за малкото, което досега Отделът е успял да извърши.

Обсегът на действие на Отдела за култура и обществено образование има неимоверно голям обхват; той включва едновременно моралното образование на нацията, възпитанието на народа, обучението, което подготвя за различните сфери на живота в страната, усъвършенстването, от което се нуждаят по-висшите съсловия, засаждането на учеността в университети и академии. Щях да съм мислил просто да раздробя дейността на Отдела по неподходящ начин, ако постепенно я бях насочвал към всички тези предмети поединично, без да бдя за запазване в полезрението на онова, чрез което всички онези отделни предмети процъфтяват от само себе си. Моят основен стремеж, значи, е само да създам прости принципи, съвестно да ги следвам и да действам не по прекалено много различни начини, но с твърдост и решителност, като оставям другото на природата, която се нуждае само от отправна точка и задаване на изходна посока.

Трудната задача е в нацията да се създаде и съхрани склонност да се спазват законите, да се следва владетелят на страната с ненарушимо вярна любов, в частния живот да бъде умерена, морална, религиозна, дейна в служебните дела и в крайна сметка да се посвещава на сериозни занимания, като изпитва презрение към дребнави и фриволни удоволствия.

До това състояние обаче нацията ще достигне само тогава, когато, от една страна, тя има ясни и сигурни понятия за задълженията си, и когато тези понятия, за предпочитане придобити чрез религиозност, са станали част от нейния нрав. На тази основа, която е абсолютно необходима и за най-обикновения народ, впоследствие се разгръща същевременно и най-висшето в науката и изкуството, което, развито в друга среда, лесно се изражда в безплодна ученост или отнесена мечтателност.

Главното усилие следователно трябва да се насочи към това у цялата нация, съобразено само с възможностите на отделните съсловия, усетът за неща-

[3] Т.е. войната на Четвъртата коалиция (1806–1807), която изтощава Прусия и показва спешната нужда от радикални реформи във всички области на обществения и политически живот. Загубата на войната, огромните загуби в битката при Йена-Ауерщед (14 октомври 1806 г.) и Тилзитският мир (26 юни 1807 г.) поставят Прусия в зависимо от Наполеон положение. Това е изходната точка за провеждане на прогресивни реформи в до този момент изразено консервативната Прусия. Б.пр.

та да се основава само на ясни и определени понятия, които са толкова дълбоко вкоренени, че да станат видими в действията и характера на хората, като никога не се забравя, че религиозните чувства ни предоставят най-сигурната и най-добра спойка в тази насока.

Допълнителен повод да обвърже благоприятните последствия от просветената религиозност и от уреденото възпитание още по-тясно Отделът намери в бавността, с която иначе възпитанието само по себе си въздейства едва върху следващото поколение, а не върху сегашното. Определено е заблуда, ако се вярва, че дори и най-доброто преподаване би могло да упражни своето наистина благотворно влияние върху младежта, ако моралът и религиозността на възрастните останат занемарени.

Ако делото по подобряването на нацията ще трябва да се начене успешно, то необходимо е да се започне едновременно от всички страни и не бива да се вярва, че по-младата половина може да се откъсне от водачеството на по-възрастната. Както, значи, възпитанието трябва да въздейства на младежта, така богослужението трябва да въздейства на възрастните, и само когато тези два аспекта напълно се подкрепят взаимно, едва тогава успехът е наистина благодатен. Защото не може да се отрече, че сега по селата слабата загриженост при възпитанието на децата влияе неблагоприятно върху морала първо на току-що напусналите училище млади хора, а впоследствие и на тези в напълно зряла възраст, и че от наистина усърдно и нравствено възпитани деца от само себе си известна морална боязън ще се прехвърли първо върху все още непокварените, просто равнодушни родители, а впоследствие и върху останалите.

По този начин, смятам, мога да уверя В. кр. Величество, че Отделът първично и изначално се стреми към онова, което дава основа на всички държави, и че той във всичко използва най-простите и най-естествени средства, като заобикаля всички изкуствени, че пред погледа си той има не едностранчива начетеност и изтънченост, а подобряване на характера и убежденията не само на отделни части на нацията, а на цялата ѝ неделима маса.

Подразделението на Отдела за култура досега най-малко беше в състояние да направи нещо, което да може да се изброи поотделно. То има един голям недостатък в лишенията, с които всички членове от редиците на духовенството се сблъскват при престоя си в Кьонигсберг. Изобщо е трудно да се поощрява религиозността с единични нарочни мероприятия.

Направиха се множество предложения как да се противодейства на това зло – като се придаде повече тържественост на богослужението чрез промени в досегашната литургия, като се осигури повече външна почит за духовниците и накрая даже и наистина не чрез същинска принуда, но най-малкото чрез граничеща с непряко изнудване препоръка за посещаване на богослужението. Но протестантското богослужение в простотата си е толкова достолепно, че проникнатият от тази простота слушател само би бил смутен във

вълнението и поучението си от една в известен смисъл прикачена му отвън чувственост; духовникът, който търси друго признание освен онова, което произтича непосредствено от достойнството на службата му, показва още с това, че недооценява високото си призвание и в крайна сметка всичко, което дори и в най-малка степен ограничава свободата в религиозните дела, е не просто в противоречие със справедливите и изпълнени с търпимост убеждения на В. кр. Величество, но и неминуемо увеличава повече или по-малко скритото притворство и води до схващането, че първо трябва да се добие външна привидност, за да се достигне постепенно и до вътрешната истина, което подкопава всяка искрена религиозност.

За да се разпространят повсеместно религиозни убеждения и за да запазят те чистотата си, нужно е в една нация да се случат много неща наведнъж и най-важното влияние трябва да се очаква от възпитанието и общото образование – предимно с гореспоменатите усилия да се вкоренят ясни и определени понятия толкова дълбоко, че те да станат едновременно като чувства – двигател, и като принципи – ориентир за човешките постъпки.

Защото едно естествено, здраво и нравствено чисто чувство от само себе си преминава в религиозно, а това, което противостои на религиозността, е неспособността да се въздигнеш към по-висши идеи, която произхожда от развала на сърцето или просто от липса на сериозност, от безразлична безчувственост или от едностранчиво философско или класическо духовно образование.

Ако една подобна подготовка вече се е случила, то тогава трябва само да се добави истинска и пряка подкрепа за религиозността, и предимно тук е полето за действие на Отдела.

Просто тук, по мое убеждение, отново, ако не единственото, то поне най-важното, което той може да постигне, е да направи духовническото съсловие само по себе си по-достойно, по-свободно и по-уважавано по отношение ролята му в държавата и обществото. Успехът в това начинание дори няма да дойде толкова бавно, както може би изглежда, тъй като щом един по-добър дух започне само изначално да се появява у едно съсловие, той лесно и бързо се разпространява повсеместно и промяната се случва чрез областните управи във всички провинции и чрез учрежденията, чието внимание ще е насочено към един-единствен, добре познат за тях департамент.

Не може да се отрече, че в заемането на местата за духовници и в хода на църковноадминистративните дела се бяха промъкнали една мудност и едно често престъпно нехайство, които духовенството не беше в състояние решително да прекрати. Бяха се принудили да се възползват инструментално от така нецелесъобразно свързаните с юридическите колегии църковни съвети и дори само заради това не беше възможно винаги да действат ефективно. Самото наличие на Устав за дейността им вече промени много неща.

Духовническите и училищните представителства са дотолкова заети от духовници и мъже на науката като училищни съветници, че усилията им неизбежно са насочени към същността на религиозното състояние, тъй като старите църковни администрации почти винаги се ограничаваха само до повърхността. Същевременно обсегът им на влияние обхваща освен това повсеместно училищните дела и така дава в ръцете им важно средство за постигане на целта и от тази страна; в крайна сметка те са част от същата колегия и са подопечни на същия президиум, както и финансовите и полицейските учреждения, и могат да се радват на бързо включване в процесите, вместо да се боят от толкова вредната в миналото ревност между колегиите на камарата и на съдилищата. Но това, което влияе най-силно, е, че тези представителства имат свобода при избора на духовници, които да бъдат назначени, и съответно сами са отговорни за тях. Тъй като са запознати с особеностите на своята провинция и познават кандидатите там, сега ще имат възможност да действат с усърдие и безпристрастност, за да са сигурни в успеха си. Чрез духовническите представителства ще се даде убедително доказателство на духовниците, някои от които са съуправители и могат през областните управи да получават влияние и подкрепа от по-горните инстанции, като неотдавна Министерството на вътрешните работи потвърди това чрез категоричен указ срещу злоупотребата, при която пленумът на областните управи се опитваше да си присвои правото на непосредствено влияние върху избора на проповедници.

Също така още сега резултатите от тези институции стават видими. Ако се налага да посоча с отличие пред В. кр. Величество в тази връзка духовническите и училищните представителства на областните управи в Литва и Курмаркия, то просто изтъквам онези, които се доказаха вече с чудесни действия, без да засягам старанието на останалите, организирани досега. Представителството на литовското правителство се грижи по достоен за подражание начин за разпространението на религиозността и за подобрението на училищното дело. Без да бъде задължавано, то издаде предупреждение към духовенството в подопечната си област, което поради важността на съдържанието му и поради достойнството и целесъобразността на формулировката му си позволявам коленопреклонно да приложа като препис към този доклад.

Представителството на областната управа на Курмаркия, организирано едва преди няколко месеца, вече показва една сериозност при оценката на изпълнението на служебните задължения и на нравствения принос на духовниците и една строгост при избора на лица за нови назначения, които със сигурност обещават благоприятни последици.

От тук насетне усилията на Отдела за култура ще бъдат насочени към подкрепа на отделните областни управи чрез общовалидни укази и с преимущество към стремежа изпитите да се направят по-целесъобразни за кандидатите, които, преди да им бъде поверена служба, да се насочват към пози-

ция, която всъщност и с право да може да се нарече подготвителен етап за бъдещата им професия. Просто Отделът твърде дълбоко уважава преценката на духовниците, дори и за теми от такъв вид, че да се опита да пристъпи към по-нататъшни действия, преди да се е свързал с членовете си от редиците на духовенството.

Извън онези промени, които бяха пряко следствие от новия Устав, като например разпускането на множество единични, вредни за свободата на администрацията учреждения, най-важната е онази, която се предприе с полевите проповедници. Очевидно беше изключително целесъобразно въпросните проповедници да се подчинят на същия надзор като цивилните духовници, да им се попречи да се месят в съдебните дела на последните и да им се даде едно ново интересно занимание под формата на предвиденото за тях обучение на кандидат-офицерите и на надзора изобщо над всички военни възпитателни заведения. Цялостната организация вече е приключена.

Изключително неотложна остава все още нуждата от уреждане на католическите духовнически дела в Западна Прусия, тъй като Тилзитският мир[4] промени границите на всички диоцези в тази провинция. Нито политическото положение в Херцогство Варшава, нито това на Светия престол позволяваха в тази връзка да се направи нещо решително и всеобхватно; просто поне се дадоха такива временни разпореждания, че смея да вярвам, че мога да си позволя да уверя В. кр. Величество, че влиянието на чужди духовници сега вече не може да нанася някакви особено големи вреди. Също така бъдещата нова уредба на диоцезите е подготвена до най-напредналата степен, която беше възможна. Държавният съветник Шмединг, чиято дейност, проникновение и просветена безпристрастност не бих успял да похваля достатъчно подобаващо, извърши тук най-значителните дейности.

Отделът за обществено образование основа принципите, които да му служат за ориентир при изпълнение на дейността му и които досега по-скоро е следвал на практика, отколкото да ги формулира изрично въз основа на идеите, споменати в началото на този доклад.

Отделът изчислява своя общ училищен план съобразно цялата маса на нацията и се стреми да подпомага онова развитие на човешките сили, което е необходимо в еднаква степен на всички съсловия и към което нужните за всяка отделна професия умения и знания лесно могат да се добавят. Усилията му следователно са насочени към това да се даде на различните по степен училища такова устройство, че всеки поданик на В. кр. Величество да може да бъде обучен в тях за нравствен човек и добър гражданин, доколкото му позволява благосъстоянието, просто никой да не получава обучението, на което се е посветил, по начин, който да го прави безполезно и ненужно за бъдещия му жи-

[4] Става въпрос за мирния договор, сключен на 9 юли 1807 г. в гр. Тилзит, Източна Прусия, между Прусия и Русия, от една страна, и Френската империя, от друга. С този договор приключва Третата Наполеонова война (1806–1807), по-известна като Похода срещу Прусия. По смисъла на този договор Европа се разделя на две сфери на влияние, руска и френска, а Прусия остава само регионална сила. Б.пр.

вот; което следва да се постигне, като при методата на обучение не само да се гледа да се изучи това или онова, а с ученето да се упражнява паметта, да се изостря способността за разбиране, да се настрои способността за преценка, да се облагороди нравственото чувство.

По този начин Отделът сега достигна до един доста по-опростен план, отколкото в някои германски държави е станало модно напоследък. Там, а именно в Бавария и Австрия, има стремеж да се положи специална грижа за почти всяко отделно съсловие. По мое убеждение това обаче е напълно неправилно и не улчва дори и крайната цел, която са имали наум.

Като цяло има определени знания, които трябва да са всеобщи, а още повече има и една определена школовка на убежденията и на характера, която не бива да липсва никому. Очевидно всеки само тогава е добър занаятчия, търговец, войник или предприемач, когато и без оглед на особеностите на професията си е добър, почтен, в рамките на съсловието си просветен човек и гражданин. Ако преподаваното в училище му дава необходимото за това, то той после много лесно ще придобие отличителните за професията си умения и ще съхрани завинаги свободата да преминава от едно поприще в друго, както често се случва в живота.

Ако обаче се започне от особеностите на професията, го правим едностранчив и той никога няма да постигне сръчността и свободата, необходими не само за да повтаря в своята професия механично онова, което други преди него са правили, но и сам да предприема разширения и подобрения. По този начин човекът губи своите сила и самостоятелност и тъй като множество професии, като например тези на войника и на чиновника, зависят от държавата, то тази държава се натоварва със задачата да им осигурява работа и да се грижи за прехраната им, ако ги е възпитала изключително и само за тези професии. Администрацията обаче би се подобрила и би станала по-доходоносна за В. кр. Величество, ако не се разглежда като хранилка, ако всеки би заел длъжност в нея повече от склонност към по-важна дейност, отколкото просто заради прехраната, а държавата, когато отстранява някого от поста му, няма да трябва да е обзета от мъчителната мисъл, че го лишава от хляба му, ами ще може да се уповава, че при напускане няма да му е трудно да си намери нов източник на доходи.

В крайна сметка възниква и трудността, че бъдещата професия на детето или младия човек често едва много късно може да се установи и че естественият му талант, който евентуално би го накарал да се посвети на някоя друга, или остава неоткрит, или бива задушен.

Затова Отделът за обществено образование, доколкото е в правомощията му, устрои специализираните училища за занаятчии, търговци, хора на изкуството и т.н. навсякъде след общообразователната степен и е предпазлив да не смесва професионалното с общообразователното обучение. Общообразователните училищни заведения Отделът вижда като поверени изключител-

но нему, а относно специалните училища влиза във връзка с имащите отношение към тях други държавни институции.

Съгласно плана на Отдела следователно и в градовете ще има само елементарни и класически училища.[5] В елементарните училища трябва да се преподава само това, което всеки човек и гражданин трябва да знае; в класическите трябва постепенно да бъдат предадени онези знания, които са необходими за всяка, дори и за най-висшата професия, а степента на обучение, която всеки е постигнал, трябва да зависи само от времето, което е прекарал в училище, и от класа, до който е достигнал. Тъй като все пак не всички ученици от един град могат да бъдат равни, нито би трябвало да са, ще има елементарни училища, които ще дадат на обучението повече размах и пълноценност, доколкото по-заможните хора от този град плащат по-високи училищни такси за децата си. От друга страна, малките градове, които не могат да имат големи училища, водещи към университета, ще притежават заведения, в които ще се преподава само част от материала на същинските класически училища.

По този начин няма да липсват и онези училища, които иначе обичайно се наричат „средни" или „граждански", и на никое съсловие няма да му липсва предназначено за неговото обучение учебно заведение. Сега ще има навсякъде и единен учебен план, така че преходът от едно училище в друго да се случва, без да възникват пропуски в изученото.

При класическите училища досега се правеше грешката, че класическите езици се насочваха изключително към тях и се третираха по начин, при който, ако не бъде завършен целият курс на обучение, изразходваното за него време е било напълно загубено.[6]

И в двата случая Отделът може и ще помогне. Ще устрои (този процес вече започна) във всяко класическо училище обучението по математика и история на нивото на това по класическите езици, така че всеки ученик, без да му е позволено да занемари някой от предметите напълно, ще може според таланта си да се посвети на един определен от тях.

---

[5] В хумболтианската училищна система елементарните училища включват първите три класа, нарични традиционно „отделения" в България. В тези училища един учител преподава множество (или всички) предмети, докато в класическите училища всеки учител има профил, съгласно който преподава един или няколко предмета, обикновено комбинирани още при следването, например математика и физика. Това разделение практически съществува и до днес както в Германия (където началното образование приключва с четвърти клас), така и в България. „Класическите" училища са следователно общообразователни училища с единен учебен план. Това за Германия изобщо не е тривиален въпрос, тъй като в страната и до днес различните видове училища имат фундаментално различни учебни планове. Хумболт освен това се опитва да въведе общообразователни („класически" или „гимназиални") предмети за професионалните училища, където тези дисциплини и до днес не играят особено важна роля. Идеите си в тази връзка Хумболт излага в своя досега непревеждан на български език труд „Кьонигсбергски учебен план". Б.пр.

[6] Хумболт, не на последно място от позицията си на езиковед, е застъпник на разширеното обучение по класически езици (латински, гръцки, еврейски) и по-специално води борба за увеличение броя на класическите (с латински и гръцки) вместо на полукласическите (само с латински) класове в гимназиите. Така хумболтианската система на обучение фаворизира единно хуманитарно гимназиално образование за всекиго. Българската „класическа гимназия" стои най-близко до немската „хуманитарна гимназия". Б.пр.

При езиковото обучение обаче Отделът ще направи всеобща онази метода, която, ако човек отново забрави изучавания език, все пак прави започналото по нея изучаване на езика винаги и за цял живот полезно и ценно, и то не само като упражнение за паметта, а за изостряне на способността за разбиране, за проверка на преценката и за добиване на общи възгледи.

Особено внимание Отделът насочва към това никой да не преминава от по-нисше към по-висше училище, а в рамките на последното от един клас в друг, преди способността му за този преход да бъде надлежно изпитана и досегашният учител да може да предаде ученика на следващия с живото убеждение, че е достигнал предходната степен и има зрелост за следващата. Преходът към университет не трябва в никой случай да е позволено преди навършване на 18-ата година.

Издръжката и подобренията на градското училищно дело Отделът би желал да прехвърли предимно на градските общини при запазване на досега отпусканите по милостта на В. кр. Величество суми от държавния бюджет. Въпреки че първият опит в тази насока се провали, трябва настоятелно да помоля В. кр. Величество да не се отказва изцяло от тази кауза. Тя е необходима не само за училищата, на които няма какво друго да помогне, но е благотворна и за гражданите, у които се укрепва гражданското самосъзнание и които приемат подобряването на училищата за свое дело и със сигурност предпочитат по-доброто обществено възпитание пред частното, ако и техните обществени училища да им създават известни, макар и неголеми разходи, и които в крайна сметка стават по-морални, когато те самите носят отговорност за моралността на децата си с цената на малки пожертвования. Също така, въпреки възникващите тук и там противоречия, не бива да се пропуска, че преди още да се е изградил истински общностен дух, което с право не може да се очаква за толкова кратко време от определено смисленото градско устройство, еснафите често възразяват там, където отделните членове биха дали съгласието си, и че добронамерените сред тях се радват, когато от останалите силом се вземе онова, към даването на което те дори и с най-убедителните аргументи не са могли да бъдат подтикнати.

За елементарното училищно дело, предимно по селата, преди моето назначение на този пост, когато начело под непосредственото ръководство на министъра на вътрешните работи стоеше държавният съветник Николовиус, Отделът за обществено образование въведе едно устройство, което по мое най-съкровено убеждение обещава да донесе доста благодатни плодове; имам предвид назначението на правителствения съветник Целер, устрояването на Нормалния институт[7] в тамошното сиропиталище и планомерната под-

[7] Става въпрос за Целеровия Нормален институт в Кьонигсберг, по същество полувисш педагогически институт, създаден по идея на Хумболт по-рано през 1809 г. Целта му е да се даде единно педагогическо образование и на учителите в елементарните (тоест началните) училища. До този момент началното образование често се поема от неквалифицирани кадри и практически е неясно какво точно се преподава. Същевременно към университетите се създават педагогически семинари, които да подготвят педагози за гимназиалния курс, като така да се заменят преподаващите вероучение в гимназиите богослови и духовници без педагогическа подготовка. Б.пр.

готовка на една по-добра метода на преподаване за цялата страна. Въпреки че правителственият съветник Целер предприе няколко значими подобрения в методата на Песталоци, то и неговият начин на преподаване остава по същността си песталоциански[8].

Тъй като от собствен опит знам колко е трудно човек да добие определено и ясно понятие за тази метода, то може би В. кр. Величество ще ми прости, ако се опитам с няколко думи да представя особеностите на Целеровия начин на възпитаване и преподаване, без оглед на това в каква степен този начин съответства на песталоцианския. Отделът и аз сме длъжни да изложим това пред В. кр. Величество, за да не помислите, че би ни хрумнало да въвеждаме, било то и пробно, някаква нова сама по себе си метода в смирено подопечните Ви държави, а за да е ясно, че ние всъщност оставяме онзи, който предприема ново подобрение, да действа с необходимата свобода, като просто постъпателно проверяваме действията му и му позволяваме да стигне само дотам, докъдето сме в състояние по най-съкровено убеждение да го одобрим.

Особеностите на Целеровия институт могат да се оценят по отношение на възпитанието на питомците, по това как им се преподава и накрая по отношение на намерението това възпитание и това преподаване да се разпространяват по-нататък.

Като погледнем към възпитанието, Институтът се отличава с това, че:

1. Възпитание и преподаване изцяло и пределно винаги са свързани едно с друго. Не се провеждат същински учебни часове, след които да следват свободни часове, както е в другите училища.

Децата са заети по цял ден, винаги под погледа на учител, винаги така, че ясно да осъзнават какво желаят да правят и как да се захванат с него. Преподаването следователно е неразривно свързано с целия им живот.

2. Възпитанието се основава непосредствено на религиозни чувства, на страхопочитание и любов към една вездесъща висша Същност.

Поощренията и наказанията по този начин стават почти излишни, телесни наказания определено не се допускат. Свързан с богослужения и вероучение, което им поднася само най-простите предписания на религията, десетте Божии заповеди и първите учения на християнството, но междувременно влияе на сърцата им, общият, редовен, воден от добронамереност и любов живот води децата предимно от само себе си към себепознание, към разкаяние и добруване.

3. Децата сами се възпитават помежду си и взаимно се наглеждат едно друго.

[8] Този вид обучение е известен в България от Възраждането като „взаимоучителна метода". Б.пр.

Много длъжности са заети от децата, там те се редуват и самите те се избират за тях помежду си, като това е в толкова малка степен игра, че без това устройство би било трудно 30 деца да се оставят да се обучават и наглеждат от само двама учители. През правата и задълженията при заемането на длъжност децата навикват на ред, строгост и справедливост.

4. Същевременно друга една уредба им вменява любов един към другиго. А именно по-големите, както и по-разбиращите се явяват учители и настойници на по-малките и по-слабите. Те не ги нападат, грижат се по всякакъв начин за тях и така още отрано възникват отношенията на една привързаност, основана на грижа и благодарност, което иначе се случва едва на по-късен етап в живота.

5. В цялото учебно заведение цари постоянна и непрекъсната сериозност, всичко игриво, свойствено за някои от по-новите възпитателни методи, е премахнато, но самата сериозност не може да бъде плашеща, тъй като навсякъде цари доброжелателност и страхът е прогонен, а всяко дете се наслаждава на свободата, която е възможна при съблюдаване на всеобщия закон.

При обучението важи

1. не убеждението, че – както досега се приемаше – детето трябва да учи само четене, писане, смятане и т.н., а че всички основни способности на тялото и на душата му трябва да се развиват и упражняват по възможност в съзвучие, чрез което и останалите умения възникват от само себе си.

Оттук произлиза разликата, че при досегашната метода само набързо и често без назоваване дори на най-непосредствените причини се даваше видът, в който някое математическо действие трябва да се извърши, а при новата, напротив, детето се упражнява да намира бързо и сигурно самите числови отношения, чрез които почти всички действия могат да се извършат.

При онази метода ученикът притежава само наистина наученото математическо действие, не може да се справи със случаи, леко отклоняващи се от изученото, и без упражнение забравя наученото и към това е придобил, без разумът му да се е сдобил с повече сила, само едно отделно умение. Ученикът по новия метод на обучение, напротив, се ориентира навсякъде и не може да забрави нищо, тъй като нищо не е учил наизуст, а се е сдобил със силата да вниква в истинните отношения на числата.

2. Оттук се определят и предметите на обучението: тялото се усилва и развива чрез физически упражнения, зрението и слухът привикват на правилност и свобода чрез рисуване и музика, умът чрез числовите съотношения (част от които е смятането), чрез съотношението на размерите (при което участват и математически елементи), чрез правилното познаване на майчиния език, което се стреми предимно към това детето да има определено и ясно понятие за всяка дума, и най-после, умът и сърцето да се изградят чрез обучението по религия и развитието на естествените нравствени чувства. Четенето и

писането тогава се явяват естествено допълнение отчасти към езиковото обучение, отчасти към обучението по изобразително изкуство, а с физическите упражнения са свързани работа, указания за някои от най-необходимите занаятчийски умения, шиене, обущарство, тъкачество и т.н. във връзка с градинарството и селското стопанство. Така и селянинът, и гражданинът от нисшите прослойки не учат нищо, което да е извън техния собствен бит. Защото тогава би трябвало да се забрави и за всяко съобразяване, така както основните понятия от математиката са особено полезни за бъдещия земеделец, занаятчия или войник, а също и рисуването, а правилното пеене изгражда подготовката за общественото свещенослужение.

3. За да се постигне търсената цел във всеки от тези предмети, всичко механично трябва да бъде отстранено и следователно основният принцип на цялата метода е, че детето винаги трябва да има пълното и ясно съзнание какво чува във всеки един момент, какво казва и прави и защо се действа така, а не по друг начин.

Като бъде принудено и приучено да дава отчет за всяко, дори и за най-малкото нещо, то се учи същевременно да мисли трезво, ясно да желае и да говори разбираемо.

То с вътрешни сили достига до понятията и същевременно ги открива под ръководството на учителя. Нищо не учи наизуст и съответно почти не се нуждае от книги или други помощни средства.

4. Следователно всичко зависи от това с математическа точност и сигурност да може да се определи какво детето наистина е схванало и до схващането за кое все още не е достигнало. Затова цялото обучение по отделните предмети е разделено по определени степени и учителят не преминава към следващата, ако не е убеден, че ученикът е усвоил всички предходни степени.

5. В крайна сметка чрез това, че както се спомена по-горе, по-напредналите деца обучават по-слабите, те усвояват всеки преподаван предмет по-задълбочено, тъй като, за да се изразят разбираемо за младите си питомци, често се налага сами да предават наученото по най-различни начини.

Една такава ясна, определена и самостоятелна метода на обучението неминуемо влияе върху характера в посока на ясно осъзнато, определено и решително поведение.

Устроена по този начин, методата много повече от всяка друга предлага голяма лекота при всеобщото разпространение на сходно уредени училища в кратък срок, защото:

1. устойчивостта на начина, по който се преподава, и напредъкът по протежение на определени степени правят успеха много по-слабо зависим от особените способности на учителя.

Прилежно и усърдно упражнение ведно с някаква форма на здравия разум и само малко естествени заложби водят ученика дори в кратък срок до способност да преподава това, което на самия него му е преподадено.

2. Местата за учители в селата по природа не могат да са доходоносни и затова Целеровият институт е устроен да приучава децата към скромен начин на живот и лишения, както и да ги учи да задоволяват потребностите си отчасти самостоятелно и доколкото е възможно, да допълват доходите си чрез наистина селскостопанска употреба на градината и нивите си. Цялото устройство на Института е насочено към това децата да се образоват така, че в бъдеще с радост да приемат учителската професия дори и при неблагоприятни обстоятелства, и да остават в нея с любов даже при гнетящо ги положение.

3. Тъй като една от големите трудности при училищното дело по селата се състои в това, че е почти невъзможно да се дадат учебни пособия в ръцете на всички нуждаещи се деца, то така при тази метода се обръща внимание те да станат излишни. Една дъска за писане е почти единственото, което се дава в ръцете на децата. Книги почти не трябват, а хартия, пера, мастило, строго погледнато – изобщо не.

Отделът смята, че с право може да твърди, че Целеровият нормален институт започва да отговаря на разработеното накратко тук описание на едно такова възпитателно заведение.

По Великден ползата от него ще започне да се разпространява и в провинцията.

Първо ще бъдат призовани и обучени трима съветници на пруските областни управи, след това 24-ма суперинтенданти и проповедници, които по собствено желание искат да изучат и изпитат методата. Проповедниците след това преимуществено, всеки в своето село, ще устройват по подобен начин училища, целящи подобно обучение, и в тези така устроени училища учителите от селските училища ще бъдат назначени, за да продължат да преподават. Ако при призваните проповедници се намери дори умерено усърдие и талант, то би могло в течение на година да се обучат 600 до 1000 души, способни да преподават в училище, които наистина по необходимост ще са много неравностойни в уменията си, но всички те ще използват обща метода, която сама по себе си е добра и целесъобразна, а и носи предимството, че дори и средно способният малко има какво да объркa в нея.

Доколкото правителственият съветник Целер дотук е успял да доведе този институт и разпространението на приетата в него метода в тази провинция до точка, в която те вече не се нуждаят от присъствието му, то планът на Отдела е да му се даде служба в друг висш департамент на провинцията.[9]

[9] В абсолютната монархия е напълно обичайно висшите чиновници да бъдат освобождавани от служба чрез преназначаване на друга. Самият Хумболт идва на поста си от дипломатическа служба, а три месеца след оставката му като ръководител на Отдела се водят преговори каква служба да получи, така че да не бъде ощетен. Б.пр.

За да се изпита новата подобрена метода на народното обучение от всички страни и за да се ползва всеки опит, който се предлага от днешното състояние на педагогиката, шестима младежи са пратени при самия Песталоци, за да прекарат там няколко години. Така при завръщането им отново ще са налични изключително потребни лица, така че да се продължи започнатата в селските райони насока на развитие.

Също и един вече работещ в Берлин учителски институт по методата на Песталоци, този на доктор Пламан, бе подкрепен с това, че на ръководителя му бяха зачислени двама младежи, които да следват тази метода при него.

За останалите, още работещи по стария начин училища по селата Отделът също така ще се погрижи, доколкото му е възможно, тъй като ръководният му принцип естествено трябва да бъде, че с никое възможно подобрение не трябва да се чака до изпълнението на някое друго, дори и то да е по-важно, а че във всеки един сектор и по същото време трябва да се върши възможно най-много. Необходимо е само да се изчака пълната организация на областните управи, която отчасти досега не е, а отчасти едва от няколко месеца е изобщо създадена.

За да представя при това на В. кр. Величество в какво занемарено състояние се намираше училищното дело по селата в някои части на Кралството, трябва да съобщя, че в някои населени места в Померания, където няма училищни сгради, училищен настойник се назначаваше само временно за зимата и при това се избираше с нещо като търг онзи, който е съгласен на най-ниско заплащане. Тази страховита злоупотреба Отделът естествено веднага прекрати и същевременно предприе мерки за изграждане на училищни сгради по тези места.

При по-висшите или така наречени класически училища Отделът вече успя да повлияе.

Първоначално се обърна внимание да се предотврати напливът и наличието на посредствени и лоши учители или поне на такива, които въпреки заслуги в други области не са подходящи за тази професия, и да се поставят по-добри на тяхно място. На това основание Отделът сметна, че трябва да се поиска от В. кр. Величество касация на избора на професор Шумел в Елизабетинската гимназия, и ще продължи да смята за свое задължение и за в бъдеще да действа с подобна строгост.

Изхождайки от същата гледна точка, Отделът постанови никой учител да не преминава без нов изпит от едно училище в друго или от по-нисък към по-висок пост в рамките на същото училище, тъй като беше станала повсеместна порочната практика на мястото на напусналия учител да се постави неговият най-близкостоящ почти без оглед на друго освен на подобрението на материалното положение на намиращия се преди това на по-ниска позиция учител чрез повишение.

Тъй като В. кр. Величество вече благоволи, за което смирено благодарим, да разреши създаването на Научното представителство, ще може и онези, които навлизат в попрището си в училищното дело, да се подлагат на строги изпити и когато, както е редно за магистратите и останалите училищни настоятели, стане задължително да избират само такива лица, които са снабдени с положителни свидетелства от Представителството, тогава и досега протичащите отрицателни последствия от настоятелските права ще бъдат силно намалени.

Особено внимание Отделът обърна на изпратените лекционни планове и на изпитите, на които напускащите към университета ученици се подлагат с намерението да се прецени зрелостта им за академично следване. При онези, които в по-голямата си част правят грешката да трупат прекалено много учебни предмети в ущърб на действителното им задълбочаване, Отделът се опита да въведе целесъобразна простота и ред, а при тези, които отчасти се преподаваха с голямо безгрижие, недвусмислено настоя за строгост.

На училищата, като например това в Ангербург, които се наричаха класически, без дори и по броя на учителите в тях да имат право да носят това име, Отделът отне правото да изпращат ученици към университета, тъй като досега възникваше двойната злоупотреба, че много млади хора без знания се изпращаха на университета като зрели и че възпитанието на по-голямата част от учениците за полезни граждани се жертваше от учителите в полза на усилието да се образоват малцина полуучени.

Няколко от тези провинциални училища доскоро се намираха, а отчасти и още се намират в такова състояние, че примерно, на два или три класа се преподаваше едновременно, просто в различни ъгли на една и съща стая. По начина, по който сега правилно са организирани духовното и училищното представителство на всяка областна управа, така и училищното дело на цялата провинция ще бъде подложено на цялостна реформа. Литовската областна управа и тук се доказа с отличната си дейност и разработеният от нея план, който обстойно прегледах при скорошното си пътуване с училищното представителство, подготвя почвата за изключително целесъобразни подобрения в училищното дело на провинцията, която при това няма да бъде в тежест нито на държавния бюджет, нито на градските общини.

Измежду няколко учебни заведения Отделът имаше отличната възможност да проведе дейност в следните:

Гимназията „Йоахимстал" в Берлин, при която множество места за учители бяха останали незаети, получи значително подобрение чрез макар и засега само временното назначение на доктор Шнайдер, един превъзходен училищен деец, и на професор Иделер, при което същевременно и лекционният ѝ план беше целесъобразно преработен. Цялостната реформа е предимно заслуга на назначения за надзорник на гимназията таен съветник Волф. Същевременно отстраняването на училищния директорат донесе съществено облекчение за касата

на учебното заведение, а прехвърлянето на администрацията на имотите му към областната управа на Курмаркия въвежда едно досега необичайно, но изключително уместно управление на имотите на благодетелни дружества.

В Кьонигсберг Отделът сега се надява да осъществи все пак изключително важна реформа, макар и не този толкова пълноценен и решителен план, който първоначално имаше предвид. Отделът вече подготви всичко от своя страна и сега нещата зависят само от това по височайше благоволение на В. кр. Величество да му бъдат отпуснати необходимите средства.

В Лигниц рицарската академия беше потънала в такава разруха, че наброяваше само няколко възпитаници, шереха се най-груби злоупотреби и доверието на провинцията към учебното заведение се беше почти сринало. Отделът прехвърли специализирания надзор в случая към Лигницката областна управа, прехвърли учебния директорат временно на правителствения съветник Волфрам, който вече беше ръководил на подобен пост с радващ успех една гимназия, разработи основните насоки за нов устав на академията, според който тя е определена за възпитателно заведение за млади хора от висшите съсловия, предназначена за преход към университет или към други дейности, странната нередност, че този институт по извънредно нецелесъобразен начин беше нещо средно между гимназия и военна академия, беше отстранена, доколкото беше възможно, злоупотребата, че за обучението по езда се харчеха несъразмерно много средства и време, се въведе в ред и се състави целесъобразен лекционен план.

Тези промени досега имаха оздравителния ефект, че броят на възпитаниците почти се утрои, сред тях царят прилежност и ред и доверието на провинцията към института отново започва да расте.

Възпитателните заведения в Цюлихау и сиропиталището в Бунцлау се нуждаят според това, което е известно на Отдела за тях, от вътрешно реформиране. За да може да предприеме това с необходимата вещина, Отделът възложи на Ноймаркската и Лигницката областна администрация да проведат ревизия и да съставят обстоен доклад по случая.

Институтът за глухонеми и този за слепи в Берлин пострадаха от войната. Последният не просто е възстановен, но бе така организиран, че ползата от него да се разпростре върху по-голям брой страдащи. Да се създаде подобна организация и при първия е възложено по поръчка на Отдела на духовното и на училищното представителство на Курмаркската областна управа.

В никоя провинция горният курс на обучение в училищата не е така сринат, както в Западна Прусия. Освен последиците от войната вина за това носи и загубата на Алтшотландския институт, където се обучаваше голямото мнозинство млади духовници на провинцията. Колкото и да е неблагоприятно това за момента, не трябва да се съжалява за Алтшотланд. Духът, който напоследък цареше там, не беше този, който Отделът би могъл да желае, а със сегашните тамошни учители по-добър не можеше да се постигне. Отде-

лът вече се зае с пълен план за цялостното училищно дело на тази провинция и въпреки че изпълнението му все още зависи от фондовете, от които ще може да се възползва и при които предимно ще трябва да се разчита на правомощията на външните епископи, ако въпросът „Дали те наистина не трябва да бъдат изплатени?" бъде напълно решен, то все пак за Великден на Кониц ще бъде дарена нова гимназия и Отделът отсега е възложил на областната управа да предприеме предварителните стъпки за оборудването на училищната сграда. На тази гимназия обаче, за разлика от другите католически гимназии, не бива да се възлага собствена университетско-преподавателска работа. Изучаващите богословие ще бъдат насочени от Отдела към Бреслау, където ще могат сред множество просветени и ерудирани учители да получат по-добро и освободено от предразсъдъци образование.

Само ще е необходимо, тъй като мнозинството бъдещи католически духовници са нуждаещи се, да се отпуснат стипендии за Бреслау от Западнопруския училищен фонд.

При двата университета Кьонигсберг и Франкфурт [на Одер] трябваше да се запълват сериозни пропуски и да се правят значителни подобрения. И двата се обърнаха, първият преди известно време, вторият едва наскоро, към В. кр. Величество с молба за добавки към досегашните си приходи.

Кьонигсберг определено получи в лицето на професорите Фатер, Ренер, Хербарт и Швайгер подходящите мъже за богословие, медицина, философия и естествознание и още очаква за филология и статистика вече призваните Ерфурдт, Готхолд и Гаспари. За астрономия се водят разговори с Бесел в Лилиентал, за анатомия и хирургия с Йорг в Лайпциг. Едно клинично заведение от няколко седмици действа пълноценно; ботаническата градина значително се разшири и съоръженията ѝ ще са готови за идната пролет. Отделните библиотеки на града следва да се съберат в една сграда, а за увеличението на библиотечния фонд е предвидено финансиране.

Обсерваторията следва да се построи догодина и вече потъналият в разруха анатомичен театър следва да се възстанови. По един богословски, филологически и педагогически семинар ще предлагат на студентството освен традиционните лекции и специализирани възможности за професионалната им подготовка.

Франкфурт, където юридическият факултет се намираше в добро състояние, спечели професорите Бредоу, Шулц и Спикер за история и богословие.

Тъй като касата на университета заради войната е в затруднено положение, което я принуди да взема дългове, помощните средства няма да могат да се използват само за нови подобрения.

От основаването на университета в Берлин и свързването му с двете академии с право може да се очакват блестящи постижения. Да се съхрани тай-

ният съветник Волф за Берлин е от огромно значение, доколкото по филологическа начетеност никой не може да се сравнява с него. Ще се стремя и за всеки от трите предмета – богословие, юриспруденция и медицина – скоро да призова способни мъже, и като следствие от привличането им ще може да се осъществи изборът на останалите учители и да се случи разгръщането на университетския статут.

В двореца „Принц Хайнрих" вече се четат лекции, а значителният брой слушатели, които Волф още сега, преди изобщо да са дошли студентите, събира при един латински кръжок за един гръцки автор, доказва, че интересът към сериозни или просто класически изследвания не липсва.

Това е, което досега е направено за университета и което предстои да се направи. Тъй като повечето немски университети сега са в разпад, но въпреки това само чрез университетите може да се запази дълбокият и изначален дух, с който немската нация се отличава в изкуството и културата, то В. кр. Величество придобива със завършването на предвидения за Берлин университет заслуга, простираща се далеч отвъд пределите на коленопреклонно Вашите държави.

Ако досега за Кьонигсберг и Франкфурт не са призовани повече нови учители, то се дължи предимно на това, че поради несигурността на политическото положение само малцина бяха склонни да поемат нови задължения, преди да се сключи мирът. Няколкото отказани призвания ясно ме убедиха в това.

Отделът с основание може да се надява, че скоро ще е дошъл моментът, когато следването в чужди университети няма да може да се разрешава поради недостиг на родни. Само трябва да използвам случая, за да заявя пред В. кр. Величество, че настоятелно желая, когато университетът в Берлин бъде напълно организиран – тоест в момента, в който с пълна увереност ще могат да се канят и чужденци – да може да се отмени една забрана, която е в разрез със свободомислието, което следва да цари във всички научни дела; тя разделя по ужасно неизгоден начин немските държави, които по отношение на духовност и научност би трябвало да представляват едно цяло, и обикновено вреди на онази държава, която най-строго се придържа към нея, доколкото е напълно нецелесъобразно да се работи срещу склонността чрез престои в чужбина да се придобие едно по-разнообразно образование, и то чрез забрани, които освен това постоянно се заобикалят.

Когато чрез университетите се осигури отличното разпространение на научните знания, то и самото разрастване на науката може да очаква важни предимства от свързването на академиите и научните институти с университета в Берлин.

За вътрешното подобрение на двете академии досега не можа да се случи нищо и не мога да скрия от В. кр. Величество, че двете се намират в състояние, което изисква решително подобрение, ако сумите, които се харчат за тях, не трябва да се разглеждат просто като плащане на пенсии.

За Академията на науките, която е разработила план за нов устав и се нуждае от промяна в своята организация, ще съм в състояние веднага след завръщането си да изготвя обстоен доклад за В. кр. Величество. Една голяма реорганизация, включително и с оглед на членовете ѝ, ще е практически неизбежна. Мнозина, това трябва ясно да се признае, изобщо не е трябвало да се избират за членове, на някои от тях възрастта им пречи да останат в крачка с научното развитие в тяхната област; онези, на които според таланта и начетеността им могат да се възлагат най-големи надежди, са отчасти най-зле платени, отчасти изобщо не получават заплати и което е най-лошо, другите, които не са населени от толкова добър дух, ги надгласуват и възпрепятстват. Никъде обаче не е толкова важно навсякъде и винаги само наистина достойни да имат достъп, колкото в една академия, която трябва да е най-висшият и най-почетен съюз на мъже, живеещи само за науката. И причината тук съвсем не е само в това, че Академията не се дотира достатъчно, тя даже вероятно притежава повече доходи от подобни учреждения в други държави, а само в това, че отпусканите ѝ суми не се ползват целесъобразно, което и сега, докато получаващите служебни възнаграждения са живи, не може изведнъж да се промени, и после, че кураторите на Академията, колкото и да е неприятно да се каже това, в нито един момент не са действали съгласно принципи, които да доказват, че те са били жизнено пропити от мисълта какво всъщност трябва и може да представлява една Академия. Идеите, според които ще си позволя да отправя към В. кр. Величество предложения за нова организация на Академията, са разработени в по-голямата си част от моя брат, преди той последно да напусне Берлин.[10]

Също така и Академията по изкуствата твърде много се разглеждаше като източник на доходи.

Отделът ще се стреми към целесъобразна употреба, когато влизат средства за заплати. Той вече предприе действия за подобрение на преподаването и между другото запълни свободното от дълго време професорско място по перспектива с един опитен човек на изкуството – Хумел. Също така Академията по строителство се обедини с Академията по изкуство и на втората ѝ бе отпуснато професорско място по музика.

Що се отнася до цензурата, Отделът се опита да обвърже възможно най-висока степен на освободеност с предпазливостта, необходима предимно за сигурността на държавата. За щастие също така не се е стигало до сериозни случаи, където да се наложи или да се ограничи свободата на авторите, или да трябва авторите бъдат защитавани от назначените цензори. За най-полезотворно и съответстващо на примера, даден наскоро от една съседна държава[11], бих сметнал, ако сегашният указ за цензурата бъде изцяло отменен, цензурата за научни трудове и за книги по принцип изцяло се вдигне и се огра-

[10] Т.е. Александър фон Хумболт. Б.пр.

[11] Т.е. Кралство Вестфалия. Там по инициатива на Йоханес фон Мюлер с декрет от 7 март 1809 г. цензурата се запазва само за политически периодични издания, а за всички останали, включително и за книги, се отменя. Б.пр.

ничи само до вестници и до онези периодични издания, които целят да влияят върху народа. Съобразно с обстановката просто изчаквах по-спокойни времена, за да се осмеля да направя това предложение, което, надявам се, ще бъде прието благосклонно от В. кр. Величество, благодарение на Вашите справедливи, правдиви и поощряващи всяка свобода в рамките на закона убеждения.

Това би било краткото описание на нещата, които Отделът за култура и обществено образование отчасти действително постигна, отчасти желаеше да постигне в рамките на дадените му правомощия. Видя ми се необходимо по-обстойно да загатна намеренията и плановете му, за да бъде В. кр. Величество надлежно уведомен за принципите, според които ще се подхожда към делата, които поради своето важно влияние върху щастието и ценностите на нацията са скъпи на сърцето му. Отделът сега ще очаква всемилостивите заповеди на В. Кр. Величество, за да продължи с досегашните си действия си, или съответно, за да ги модифицира.

Междувременно Отделът може да се разглежда като напълно организиран. Въпреки че съгласно Наредбата от 24 ноември 1808 г.[12] все още липсват двама държавни съветници, ще намеря средства да запълня временно тази празнина до момента, в който ще мога да направя на В. кр. Величество смислени предложения за назначения на тези длъжности.

Но с радост признавам, че превъзходният състав, който сега е назначен в Отдела, ме прави плах в избора на нови членове. За подчинените им също сме се погрижили.

Тези, които останат на работа, ще продължат да получават заплатите си, на останалите по милостта на В. кр. Величество се отпуска пенсия или резервно заплащане.

Научното представителство ще може да бъде напълно организирано в началото на следващата година. За обединението на регистрите на различните учреждения, които досега водеха духовните дела, се взеха предварителни мерки и така, с една дума, организацията на Отдела и на това, което скоро ще принадлежи към него, е приключена.

Тъй като дейността на Отдела би била парализирана без ревностната подкрепа на Министерството на финансите, считам за свое задължение, което с ясно задоволство ще изпълня, да спомена с каква изцяло пропита от важността на делото ревност финансовото министерство на В. кр. Величество се притече в помощ на усилията на Отдела. Отпусканите по-рано на ду-

[12] Т.е. известният *Organisationsedikt* на крал Фридрих Вилхелм III от 24 ноември 1808 г. С тази наредба, която е част от Пруските реформи, се въвежда ново административно деление и се създават министерства. До този момент министерства в Прусия не съществуват, а администрацията е разпръсната между множество институции и един кралски кабинет. Едва няколко години по-късно се създава и длъжността канцлер – първоначално министрите са равни помежду си и контактуват директно с краля. В този контекст се създава и Отделът, чийто първи ръководител става Хумболт.

ховническите и училищни заведения допълнителни плащания в по-голямата си част отново влязоха в сила, а отпуснатите по съвместно предложение с финансовото министерство лично от Вас нови са познати на В. кр. Величество.

От страна на Министерството на вътрешните работи Отделът се радваше на силно съдействие и на пълна свобода, гарантирана на Отдела от Наредбата от 24 ноември 1808 г.

Въпреки това направо бих нарушил онова, което дължа на В. кр. Величество и на длъжността си, ако при изготвянето на подробен доклад, където е мое задължение открито да представя на В. кр. Величество всичко онова, което може да подпомага или възпрепятства постигането на целта, която ми е отредено да следвам, не бих споменал, че положението на Отдела за култура и обществено образование при сегашното си административно устройство ще остане в значителна степен неблагоприятно, докато не се запълни празнината, която липсата на Държавен съвет прави осезаема за всички гореизброени учреждения.

Тъй като Държавен съвет все още няма, особено във важния момент, когато предложенията на Отдела достигат лично до В. кр. Величество при заседания на кабинета чрез Министерството, не се виждам в състояние да влияя върху тях, да ги представям, да ги разяснявам, дори и само за да се избегнат недоразумения; освен това ми се налага сам да администрирам поверената ми част от делата, често без да познавам свързаните точно с нея други части и без каквото и да било средство за взаимно обсъждане с висшестоящите служби, както се вижда от изрично приложената писмена кореспонденция по отделни въпроси; дори и свободата, на която в момента Отделът се радва и без която не би могло да има смислено управление, почива при сегашното устройство само на лични връзки и бъдещето ѝ е неясно.

Ако убеждението ми, че това са същински и обезпокояващи недостатъци, не ме лъже, то те могат да бъдат преодолени чрез Държавен съвет, по-специално само от един такъв съвет, какъвто предвижда Наредбата от 24 ноември 1808 г. Тъй като Обръщението[13] от 16 декември 1808 г. само я суспендира, а не я отменя, бих намерил за нескромно отсега да развия идеята си тук в това отношение, вместо смирено да изчакам височайшите решения на В. кр. Величество.

Кьонигсберг, 1.XII.1809

Превод: Антоний Димитров, Мартин Осиковски

[13] Обръщение (*Publicandum*) на пруския крал Фридрих Вилхелм III за промяна в административната уредба на държавната администрация. Въпросното обръщение в рамките на абсолютната монархия има силата на указ или решение.

Мартин Осиковски (р. 1978 г., гр. София) е бакалавър по философия (Софийски университет „Св. Климент Охридски", 2002 г.), магистър по медиевистика (Централноевропейски университет – Будапеща, 2003 г.) и доктор по история и теория на културата (Софийски университет „Св. Климент Охридски", 2009 г.). Специализирал е в Хайделбергския университет „Рупрехт Карл", Ориъл Колидж (Оксфорд) и в Департамента по история на Хелзинкския университет. Основните му изследователски интереси са насочени към историята на късносредновековната политическа философия. Преводач на Милтъновите *Ареопагитика* и *За образованието*. Повече информация и връзка с автора: *www.micrologus.eu*.

Мартин Осиковски

СВОБОДА, СЪВЕСТ, АКАДЕМИЯ. ПУБЛИЧНОТО ГОВОРЕНЕ И ГРИЖАТА ЗА „ДОБРОТО ИМЕ" НА УНИВЕРСИТЕТИТЕ[1]

„Дайте ми свободата да знам, да говоря и да споря на воля според съвестта си преди всички други свободи." (Джон Милтън, *Ареопагитика*)

„При изпълнение на работата, за която се е уговорил, работникът или служителят е длъжен да бъде лоялен към работодателя […], както и да пази доброто име на предприятието." (Кодекс на труда, изм. ДВ, бр. 25, 2001 г.; определя и трудовите правоотношения на университетските преподаватели в Република България)

„Родителката на науките"

Няколко дена преди началото на Великия пост през 1229 г., пише Матей от Париж (1200–1259) в своята *Голяма хроника*, група студенти от Парижкия

[1] Текстът е подготвен като публична лекция в рамките на „Форум за справедливост", организиран от Културния център на Софийския университет и фондация „Кристиан Таков" (31 май 2021 г.).

университет отишли до местността Сен Марсел в предградията да поиграят на чист въздух.[2] Когато приключили, открили в близост някаква таверна, където имало „отлично вино за пиене", и продължили да се забавляват – нещо напълно нормално за карнавалния период преди началото на поста. За съжаление студентите и кръчмарят се спречкали за цената на пивкото вино и започнали „да си разменят шамари" и „да се дърпат за косите". Хората наоколо се притекли на помощ на кръчмаря, набили и разгонили студентите. На следващия ден обаче те се завърнали с подкрепления, нахлули в таверната, въоръжени с „мечове и пръчки, изпотрошили всички винени делви" и започнали да нападат „жестоко де що видят мъж или жена" наоколо.

Бланш Кастилска – кралица майка и към момента регент на петнадесетгодишния крал Луи IX – с „женската си прибързаност" и „силно раздразнена", разпоредила на градската стража сурово да накаже виновниците. Стражите, които и бездруго били „склонни да проявяват всякакъв вид жестокост", преминали през градските порти добре въоръжени, натъкнали се на някаква група студенти, които нямали нищо общо със случката от предишния ден, и ги нападнали; много от студентите били тежко ранени, а поне двама (един от Фландрия и един от Нормандия) загубили живота си.

Когато новината за „огромното престъпление" достигнала до магистрите, всички лекции и диспути били незабавно преустановени. Членовете на университета възнегодували пред кралицата майка и пред църковните власти – убедени, че дребната препирня в таверната не заслужава такова сурово наказание. Тъй като нито Бланш, нито епископът обърнали внимание на недоволството, започнало „всеобщо напускане на магистрите и разпръскване на схоларите" – бил сложен край на „преподаването на преподавателите и на ученето на студентите". Тази принудителна раздяла между града и неговите учени продължава, както е известно, чак до пролетта на 1231 г., когато папа Григорий IX предоставя желаните привилегии на „Париж, родителка на науките и град на ученето". Така, редом с всичко останало – и вероятно специално във връзка със събитията от Сен Марсел – университетът получава изричното право да прекъсва преподавателска работа, ако „срещу някого от вас е извършено посегателство или му е причинено голямо страдание, било то смърт или увреждане на крайник", без да е получено справедливо възмездие в рамките на 15 дена.[3]

Матей от Париж, разбира се, описва добре известната „стачка" на Парижкия университет от 1229–31 г., един от най-големите академични бунтове в европейската университетска история изобщо. С какво може да бъде полезен разказът за тези събития в контекста на настоящата тема? Поне с две ценни припомняния: първото е, че **университетите са общности;** а

[2] Henry R. Luard, ed., *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, vol. 3, *A.D. 1216 to A.D. 1239* (London: Longman, 1876), 166-9.

[3] Henricus Denifle, ed., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI* (Parisiis: ex typis fratrum Delalain, 1889), 137-8 (нататък: *Chartularium*).

второто е, че те са **много специални общности – общности като никои други.**

Университетът като общност

Увлечен в инерцията на прилагателното „универсален", човек лесно може да заключи, че университетите – това са места (сгради, учреждения, „ВУЗ-ове"), където изчерпателно се преподават всички науки. (Съвременната гръцка дума за университет, *πανεπιστήμιο*, може би най-добре съхранява тази връзка.) Оттук и разбирането, че университет може да има само тогава, когато палитрата на университетските „факултети", т.е. на „способностите" на дадения университет за преподавателска работа, се разгърне в пълнота. Доколкото ми е известно, подобни схващания водят началото си от автори като английския кардинал Джон Хенри Нюман (1801–1890), който в самото начало на своето обширно съчинение *Идеята за университет* от 1852 г. казва, че „университетът е място за преподаване на универсално познание"[4], и в подробности разкрива по-нататък в текста си своето виждане за това как следва да протича университетската работа в най-различни области – от литература до естествени науки и медицина. В този смисъл университетът е насочен „към преподаването на всичко, което може да се открие в кой да е отдел на човешкото познание, той обгръща в кръгозора си най-предизвикателните предмети на човешкото мислене и най-плодоносните полета на човешкото любопитство"[5]. Разбира се, нито старата, нито съвременната университетска история потвърждават едно такова виждане. Вярно, има университети, за които е характерна 360-градусова палитра на факултетите, развити с хода на времето; но има и такива, които предпочитат запазване на една по-тясна специализация.

Ако обаче университетът не е „универсално, всестранно развито висше училище", то какво е той тогава? – **Именно общност, *universitas*,** на преподаватели и студенти. Тук дори не става въпрос за чисто речниковото значение на думата – а то е такова и старите автори с лекота ползват тъкмо нея, когато говорят например за „общност на гражданите", *universitas civium* (в политико-философски контекст) или дори за „общност на верните", *universitas fidelium* (в богословски контекст). Става дума по-скоро за това, че университетите първопроходци мислят за себе си поначало като за общности, откъдето и думата „университет" заляга напълно естествено като неизменна първооснова в техните имена. Затова и когато например парижките учени през 1221 г. отстъпват свои права на доминиканската общност в града, те пишат: „ние, общността на парижките преподаватели и схолари, заради спасението на душите си свободно и непринудено даваме и предоставяме на прѝора брат Матей и на неговите братя от Ордена на проповедниците и на самия Орден всички права, които имаме или

[4] John H. Newman, *The Idea of a University: Defined and Illustrated* (New York: Longmans, Green, and Co., 1907), ix.
[5] *Ibid*., 457.

сме имали върху мястото на св. Яков, което се намира срещу църквата на св. Стефан при изхода на града"[6]. Съгласно общоприетото схващане впрочем, този откъс съдържа първата запазена употреба на словосъчетанието *universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* като пълно название на Парижкия университет, впоследствие надлежно изписани върху средновековния университетски печат.[7]

Така че „университет" означава най-напред и преди всичко общност. Освен това обаче тази общност е и много специална: **тя е жадна за и – с хода на времето – постепенно придобива особени „привилегии",** *privatae leges*, „собствени, частни закони" – своеобразен предвестник на академичното самоуправление или автономия, която днес се приема за даденост. Пътят към постъпателното получаване на тези привилегии далеч не започва със събитията от 1229 г. в сенмарселската таверна и последвалата *Parens scientiarum* на папа Григорий.[8] Но е показателно, че когато други университети – например този в Тулуза – се обръщат към колегите си в Париж с предложение за предоставяне на своеобразно академично убежище, те го правят, като изтъкват следните свои предимства: „Книгите за природата, които в Париж бяха забранени, тук могат да слушат всички, които желаят да я изследват отблизо. Какво ще ви липсва при нас изобщо? Схоластическата свобода? В никакъв случай, защото без юзди вие ще се радвате на пълна свобода. Може би се страхувате от злонамереност на свиреп народ или от тирания на несправедлив владетел? Не се страхувайте, защото щедростта на нашите тулузки другари се е погрижила за нашата сигурност, за заплащането ни и за нашите служители, които пристигат в града или си заминават от него"[9]. Университетът следователно е не просто общност; той е свободна и привилегирована общност, и то, както може да се усети в увещанията на тулузките магистри, колкото по-свободна – толкова по-привлекателна.

Академичната свобода

Разбира се, старата история и предистория на европейските университети показва само къде са хвърлени кълновете на техните свободи и от какви точно семена поникват тези кълнове; пътят, който следва от тук нататък, е много дълъг. Академичната свобода на убежденията и тяхното изразяване със слово, което е предмет на тази лекция, е само едно от големите достижения, направени (далеч по-късно) по този път. По правило това достижение е свързано с делото на Вилхелм фон Хумболт и „първия

6 *Chartularium*, 99.

7 Вж. Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 31; пак там вж. и за по-ранната словоупотреба на *communitas, communio, societas* в същия смисъл.

8 Вж. напр. Pearl Kibre, „Scholarly Privileges: Their Roman Origins and Medieval Expression", *The American Historical Review* 59, 3 (1954): 543-567.

9 *Chartularium*, 131.

модерен европейски университет", който той основава през 1810 г. в Берлин. Именно Хумболтовият образователен идеал, съгласно общоприетото схващане, за *Lehr-* и *Lernfreiheit* – за университета, в който студентите „физически, нравствено и интелектуално" могат да бъдат поверени на „свободата и самостоятелността"[10] на своите занимания – е пряката основа, на която се развива академичната свобода във вида, в който я познаваме днес. Макар двете основни Хумболтови съчинения по темата – *Докладът на Секцията по култура и образование*[11] от 1809 г. и *За външната и вътрешната организация на висшите научни учреждения в Берлин*[12] (1809/10 г.) – да не разгръщат това разбиране в аналитични детайли, академичната мода го отвежда далеч отвъд границите на някогашна Германия – и изобщо на Европа. Десетилетия по-късно например в серия от декларации, приети между 1915 и 1940 г.[13], Американската асоциация на университетските професори приема, че *Lehrfreiheit* и *Lernfreiheit* са „двете основни форми на приложение" на термина „академична свобода"[14]; ето как са разграничени нейните конкретни елементи в последната от тези декларации – „Утвърждаване на принципите на академичната свобода и назначаването на постоянно място" от 1940 г.[15]:

1. Преподавателите имат пълна свобода да провеждат изследвания и да публикуват резултати […].

2. Преподавателите имат пълна свобода по време на аудиторните обсъждания, свързани с техния предмет, но те следва да проявяват внимание и да не въвличат спорни положения в процеса на преподаването, които нямат отношение към предмета.

3. Преподавателите в университетите и колежите са граждани, учени по професия и служители на образователни институции. Когато говорят или пишат като граждани, те трябва да са свободни от институционална цензура или институционална дисциплина, като тяхната особена позиция в общността предполага особени задължения. Като учени и образователни служители, те трябва да помнят, че обществото може да съди за тяхната професия или институция

[10] Вилхелм Фон Хумболт, „За вътрешната и външната организация на висшите научни институти в Берлин", прев. Емилия Ангелова, в: Пепка Бояджиева, съст., *Измерения на университетската идея* (София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски), 233 (нататък: Хумболт, „За вътрешната и външната организация").

[11] Wilhelm von Humboldt, „Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts", in *id.*, *Politische Denkschriften*, ed. Bruno Gebhardt, vol. 1, *1802-1810* (Berlin: B. Behr, 1903), 199-224 (нататък: Humboldt, „Bericht"); вж. пълния превод на текста, който публикуваме в настоящия брой на *Християнство и култура* съвместно с Антоний Димитров.

[12] Хумболт, *За вътрешната и външната организация*.

[13] Вж. „AAUP Principles", http://www.aaup-ui.org/Documents/Principles/index.html (достъп: 31 май 2021).

[14] Вж. „AAUP's 1915 Declaration of Principles", http://www.aaup-ui.org/Documents/Principles/Gen_Dec_Princ.pdf (достъп: 31 май 2021).

[15] „1940 Statement of Principles on Academic Freedom and Tenure", https://www.aaup.org/report/1940-statement-principles-academic-freedom-and-tenure (достъп: 31 май 2021).

съобразно изказванията им. Затова те трябва да бъдат винаги точни, да си налагат самоограничения в подходяща мяра, да проявяват уважение към други мнения и да полагат всички усилия да показват, че не говорят от името на институцията.[16]

И така, академичната свобода е сложен комплекс от **три различни по вид свободи:** (1) „лабораторна" или „кабинетна" изследователска свобода; (2) „аудиторна" преподавателска свобода; и (3) „извънаудиторна" гражданско-преподавателска свобода.

Българският случай

Какви са параметрите на този комплекс в българския случай? Ако се изхожда от гледна точка на наличното законодателство – твърде неясни в цялост. Пряко отношение към въпроса тук имат поне четири местни закона: Конституцията, Законът за висшето образование, Законът за развитие на академичния състав в Република България и Трудовият кодекс. Изглежда, че първите три от тези четири закона задават относително добре границите на изследователския и преподавателския дял на академичната свобода. Така например в чл. 53, ал. 2 на Конституцията е посочено, че „висшите училища се ползват с академична автономия"[17], чийто обхват е определен в чл. 19 и 20 на Закона за висшето образование, а именно[18]:

- Академичната автономия дава „израз интелектуалната свобода на академичната общност и творческата природа на образователния, изследователския и художествено-творческия процес като върховни ценности" (чл. 19, ал. 1) и включва „академични свободи, академично самоуправление и неприкосновеност на територията на висшето училище" (ал. 3).

- „Академичната свобода се изразява в свобода на преподаването, свобода на провеждането на научни изследвания, свобода на творческите изяви, свобода на обучението, свобода на сътрудничество за извършване на съвместна учебна дейност с други висши училища и научни организации и на образователен франчайз с други висши училища, както и на съвместна научноизследователска, художественотворческа, проектна и иновационна дейност с други висши училища и организации в страната и чужбина" (чл. 20).

Законът за развитие на академичния състав елиптично потвърждава тези

[16] Обсъждането на конкретни казуси (като посочения в бел. 21 долу) в контекста на последните две изречения е отделна тема, която остава извън обхвата на този текст.

[17] Конституция на Република България, https://www.lex.bg/laws/ldoc/521957377 (достъп: 31 май 2021).

[18] Закон за висшето образование, https://lex.bg/laws/ldoc/2133647361 (достъп: 31 май 2021).

положения в чл. 1, ал. 2, т. 1, където автономията на висшите училища по смисъла на Закона за висшето образование е определена като принцип за придобиване на научни степени и заемане на академични длъжности.[19] Какво се случва обаче с „извънаудиторната" гражданско-преподавателска свобода, която е така старателно уговорена например в последната точка от декларацията на Асоциацията на американските университетски професори от 1940 г., посочена по-горе? (Впрочем, погледнато чисто количествено, тази точка е разгърната в най-голям обем в документа.) Какъв алгоритъм трябва да следва един академичен човек в този случай?

По този въпрос българските закони, които имат пряко отношение към просветните институции, мълчат. Не така стои въпросът обаче с един друг закон, който има косвено отношение в този случай – Кодекса на труда, по който се уреждат трудовите правоотношения с всички лица на академична длъжност у нас. Става дума за Раздел III на Кодекса, който обсъжда темата за дисциплинарната отговорност на служителя. Редом с останалото, в чл. 187 „злоупотребата с доверието и уронването на доброто име на предприятието" е определено като особен вид нарушение на трудовата дисциплина и по-нататък, в чл. 190, частично като основание за налагане на най-тежкото дисциплинарно наказание – уволнение; пак там и „други тежки нарушения на трудовата дисциплина" също могат да бъдат основание за дисциплинарно уволнение, като законът явно оставя на съдебната практика да определи какъв би могъл да е точният обхват на тези „други"[20].

Очевидно е, че чл. 187 и чл. 190 от Трудовия кодекс създават значителен риск в контекста на темата за „извънаудиторната" гражданско-преподавателска свобода на убежденията и тяхното изразяване със слово. Докато документи като декларацията на Американската асоциация на университетските професори изрично не допускат дисциплинарни мерки при упражняването на тази свобода, в българския случай е точно обратното: защитата на интереса на работодателя, каквато е целта на посочените членове на Трудовия кодекс, я ограничава до степен, в която лице, заемащо академична длъжност, би следвало, поне в определени случаи, да съобразява изказванията си с преките интереси на своя работодател – висшето училище („предприятието"), с което съответното лице се намира в трудови правоотношения съгласно изискванията на Кодекса. Практиката, за съжаление, показва, че лесно могат да възникнат ситуации, в които заемането на публична позиция от академично лице в даден случай да бъде основание за задействане на чл. 190 от Трудовия кодекс – т.е. на академично лице да бъде наложено дисциплинарно наказание „уволнение" в пряка връзка с публично заемане на дадена позиция.[21]

[19] Закон за развитието на академичния състав в Република България, https://www.lex.bg/laws/ldoc/2135680028 (достъп: 31 май 2021).

[20] Кодекс на труда, https://www.lex.bg/laws/ldoc/1594373121 (достъп: 31 май 2021).

[21] Вж. напр. [new incident report], https://bit.ly/3ceBGpL (достъп: 14 октомври 2021).

Възниква въпросът, посочен и в подзаглавието на настоящата лекция: как следва да се разреши потенциалният конфликт между свободното публично говорене, публичното заемане на позиция, и грижата за „доброто име на предприятието", когато това предприятие е всъщност… университет?

Насоки за решения

Насоките за отговор на този въпрос са поне две. Първо, възможно е да се изходи от допускането, че такава допълнителна свобода изобщо не е необходима – че университетите са изследователско-преподавателски средища, че свобода в изследването и преподаването е напълно достатъчна за осъществяване на тяхната основна дейност и че няма смисъл от търсене на допълнителни привилегии от типа на „извънаудиторна гражданско-преподавателска свобода". Нещо повече: би могло да се каже, че университетите в днешния ден работят в някаква степен и като бизнес организации (те се борят за студенти, за финансиране, за договори с партньорски организации и т.н.) и по аналогия едно изискване за допълнителна свобода на академичния състав би могло да постави редица техни интереси по тази линия в риск. Публичното несъгласие или критика действително може да създаде такъв риск – например когато се насочи срещу политики на държавен орган, от който зависи финансирането на съответната институция, или на партньорска организация от частния сектор, която създава повод за такова несъгласие или критика. Възможно е в този смисъл действително да се извърши „злоупотреба с доверието на работодателя" – т.е. работодателят да изгуби доверие към академично лице, което се превърне в изразител на такава позиция, да бъде обзет от искрено безпокойство, че това академично лице може би ще създаде пречки за извършването на дадени дейности в бъдеще.

Струва ми се, че горното допускане е неприемливо. Практическото, т.е. „извънаудиторно" приложение на изследователската и преподавателската свобода на академичното лице – особено ако става въпрос за факултети, в които домуват хуманитарни или социални науки – много често е тъкмо в публичното говорене, в заемането на позиция по даден въпрос, който може да има по-висока степен на обществена видимост. Това означава, че извънаудиторната свобода би следвало да се ползва с привилегии, подобни на тези, с които поначало се ползват изследователската и преподавателската свобода. Нещо повече: **извънаудиторната свобода би могла да се разглежда като своеобразна „трета мисия" на университетския учен** – мисията на неговото „обществено въздействие" или „импакт" – редом с тези на „импакта" на преподавателската и изследователската му работа. Разбира се, точно както в случая с преподаването или изследванията, така и в случая с „извънаудиторната" свобода гаранция за качество на резултата не съществува. Но че тази „трета свобода" трябва да бъде укрепена – това според мен е несъмнено.

За да се случи последното, нужно е да се решат поне три задачи. Първата (и

най-лесната) от тях е **да се преосмисли приложението на Трудовия кодекс в академичния случай** и обхватът на академичната свобода, както е описан в чл. 20 на Закона за висше образование. Ако е вярно, че раздел „Дисциплинарни наказания" на Кодекса създава рискове при упражняване на извънаудиторната гражданско-преподавателска свобода, то нужно е да бъдат предвидени защитни механизми, които поне да облекчат тези рискове в академичния случай. Това би могло да стане с допълване на чл. 20 на действащия Закон за висше образование, където, в духа на декларацията на Американската асоциация на университетските преподаватели от 1940 г., да бъде ясно допълнена и „третата свобода", която българските закони засега премълчават.

Втората задача е да се помисли за **точната мяра на тази трета свобода.** Струва ми се, че в това отношение старата история на университетите – историята на тяхното постъпателно и често войнствено изграждане като свободни и привилегировани общности – може да е много поучителна. Тази история показва, че на университетите може да се гледа като на малки политически общности – в най-широкия и изконен, непартиен смисъл на думата – и донякъде по аналогия с големите политически общности, в които те пребивават. Ако този паралел е правилен, то и „третата университетска свобода" вероятно би следвало да се охранява по същия начин, по който това се случва със свободата на убежденията и словото в една модерна правова държава: без вменяване на задължение да се говори едно или да се премълчава друго, с търпимост към шанса да бъдат изказани неща, които биха предизвикали недоволство, с ясно определени граници, отвъд които тази свобода би се превърнала в неприемлив произвол.

Третата задача е най-трудната. **Тя се състои в обработката и напояването на една почва, в която семената на „третата свобода" биха могли да покълнат най-добре.** Изглежда, за съжаление, че благоприятни условия в това отношение не са налице. Показателно е, че „третата мисия" на университетите – тази на тяхното „обществено въздействие", която отдавна е в глобалния фокус на университетските политики и съставна част от която би било упражняването на „гражданско-преподавателска извънаудиторна свобода" – си остава *terra incognita* за българските образователни стратези. Принос по тази линия има най-вече свеждането на оценката за дейността и постиженията на българските университети до различни форми на метрика през последните години, което устойчиво ги превръща в своеобразни ПУЦ-ове със скромни научноизследователски амбиции – в ограничена комбинация от: (1) центрове за подготовка на кадри за трудовия пазар, където (2) дипломата има значение само ако се прилага по предназначение, (3) водещ признак при финансиране на университетските специалности изобщо е „професионалното направление", към което те принадлежат, а (4) научната работа се регистрира от съответните оценъчни звена основно в случай че

подлежи на индексация в „световноизвестни научни бази данни"[22]. Във всичко това, взето само по себе си, няма нищо лошо, но превърнато в държавна стратегия, то едва ли би създало дружелюбна среда за култивиране на „третата мисия" и на гражданско-преподавателските свободи, които вървят редом с нея. Освен това трябва да се признае, че **то е не просто различно от, а противоположно на Хумболтовия университетски идеал;** да си припомним: „Държавата не трябва да се отнася към своите университети нито като към гимназии, нито като към специални училища, и не трябва да си служи със своята академия като със своя научна или техническа депутация [т.е. като със звено за възлагане на научна или техническа работа]. Като цяло тя трябва да не изисква […] неща, които се отнасят пряко и непосредствено до нея, а трябва да подхранва вътрешното убеждение, че ако те постигнат своите крайни цели, така ще изпълняват и нейните, и то от много по-висша гледна точка"[23] – такава, която позволява достигането на нещо много по-голямо. Какво е това по-голямо нещо? Това са например онези „знания, които трябва да са всеобщи", онази „школовка на убежденията и на характера, която не бива да липсва никому. Очевидно всеки само тогава е добър занаятчия, търговец, войник или предприемач, когато и без оглед на особеностите на професията си е добър, почтен, в рамките на съсловието си просветен човек и гражданин". Ако учебните занимания му дадат това, което е достатъчно за постигане на тази цел, „то той после много лесно ще придобие отличителните за професията си умения и ще съхрани завинаги свободата да преминава от едно поприще в друго, както често се случва в живота"[24]. Ето такава е утробната среда, в която е заченат модерният европейски идеал за академична свобода, и един истински свободен университет не бива никога да губи връзка с нея – още по-малко да я замества с идолите на „трудоустройващото" образование. Вярно е, че от последното произтичат най-разнообразни битови ползи, но смисленият отговор на въпроса: „Защо изобщо са ни необходими университети?" със сигурност не е сред тях. И те наистина ще стават все по-ненужни – за сметка на „квалификационни центрове", „трейнинг академии", „коучинг ателиета" и пр.

---

[22] Подробни аргументи във връзка с тази обобщена картина вж. напр. в Мартин Осиковски, „Рейтингов геноцид срещу заплащане", https://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/obshtestvo/2019/03/18/3405266_reitingov_genocid_sreshtu_zaplashtane и „Още за рейтинговия геноцид: чуждестранният опит", https://www.capital.bg/politika_i_ikonomika/obshtestvo/2019/03/30/3412076_oshte_za_reitingoviia_genocid_chujdestranniiat_opit/ (достъп: 31 май 2021); в документа „Стратегия за развитие на висшето образование в Република България 2021–2030 г." проблемът се констатира в следния смисъл: „Днес висшите училища навсякъде по света са изправени пред предизвикателства, които влияят не само върху тяхното функциониране, но и на самата им идентичност като институции. Развитието на информационните технологии, преходът от елитарно към масово и дори универсално висше образование, бързо променящият се и отворен пазар на труда обуславят промени и в ролята и функциите на висшето образование. Диференцирането на мисията, профила и териториалната значимост на висшето училище се разглежда като средство за приспособяване към нарастващите и все по-разнообразни изисквания на пазара на труда за висококвалифицирана работна сила. В някои случаи обаче се стига до утвърждаване на чисто инструментална роля на висшето образование и на подчиняването му изцяло на потребностите на пазара на труда" (https://www.mon.bg/upload/24829/rMS_Strategia-VO_120121.pdf, достъп: 31 май 2021).

[23] Хумболт, „За вътрешната и външната организация", 233.

[24] Humboldt, „Bericht", 205.

Епилог

През лятото на 1644 г. в един кратък, но знаменит трактат-писмо Джон Милтън описва благородното образование като „възвишение", пътят към което е мъчен при първо изкачване, но иначе „толкова гладък, толкова зелен, толкова преизпълнен с божествени гледки и мелодични звуци отвсякъде, че даже арфата на Орфей не би била по-пленителна"[25]. Свободата „да знам, да говоря и да споря на воля според съвестта си"[26], за която Милтън пише само няколко месеца по-късно в *Ареопагитика*, вероятно би могла да се допълни като невидим, но задължителен спътник при изкачването на това възвишение. Вероятно тук някъде би било и мястото на „третата академична свобода", за която стана въпрос по-горе.

Струва ми се, че когато тя другарува с чистата съвест – точно както Милтън предписва – не нейното осъществяване, а напротив, нейното отсъствие е това, което би могло да урони доброто име на даден университет.

[25] Джон Милтън, *За образованието. Ареопагитика*, прев. Мартин Осиковски (София: Лист, 2020), 16.
[26] *Ibid*., 116.

Адам Б. Селигман е професор по антропология на религиите в Университета на Бостън и директор на образователната инициатива *Общности, срещащи различието и религията* (CEDAR). Автор е на редица книги, сред които *Ритуалът и следствия от него: Есе върху границите на искреността* (*Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*, в съавторство с R. Weller, M. Puett и B. Simon, Oxford University Press, 2008); *Проблемът за доверието* (*The Problem of Trust*. Princeton University Press, 1997); *Идеята за гражданското общество* (*The Idea of Civil Society*. The Free Press, 1992 (издадена на български от „Критика и хуманизъм", 1995). От ноември 2011 г. професор Селигман е почетен доктор на Пловдивския университет. Съавтор е на книгата *Да живеем с различието: как се изграждат общности в един разделен свят* (*Living with Difference: How to Build Community in a Divided World,* University of California Press, 2015), посветена на педагогиката на CEDAR.

Дейвид У. Монтгомъри е програмен директор на инициативата *Общности, срещащи различието и религията* (CEDAR) и изследовател в Центъра за международно развитие и управление на конфликтите в Университета на Мериленд. Също е съавтор на книгата *Да живеем с различието: как се изграждат общности в един разделен свят* (*Living with Difference: How to Build Community in a Divided World,* University of California Press, 2015), посветена на педагогиката на CEDAR.

Адам Б. Селигман и Дейвид У. Монгомъри

ТРАГЕДИЯТА НА ЧОВЕШКИТЕ ПРАВА: ЛИБЕРАЛИЗМЪТ И ЗАГУБАТА НА ПРИНАДЛЕЖНОСТТА

Колкото и контраинтуитивно да изглежда, човешките права са едновременно решение и проблем за това съвременно предизвикателство, което представлява изграждането на гражданското общество. И макар подобен аргумент несъмнено да би намерил привърженици сред крайнодесните групи и политикани в Европа и САЩ, тук той бива предложен за сериозно, разумно и безпристрастно разглеждане. Предлагаме един аргумент, основаващ се на привидно неизбежни дългосрочни социални и политически последствия от близо половин век защита на човешките права за сметка на изключването на други компоненти на човешкото благо и усъвършенстване. Идеята за човешките права като първостепенно средство за артикулиране на споделената ни морална визия – пренебрегвайки такива наглед сродни идеи като консти-

туционните права или естествените права – е постигнала (вероятно) необратими, макар и сериозни и вредни резултати из целия свят и както ние твърдим, е изиграла една недооценена роля за днешното издигане на авторитарни, ксенофобски, често расистки и определено антилиберални лидери и политически партии в Европа, САЩ, Близкия изток, Русия и на други места.

Ние не твърдим, че човешките права са „лоша" идея или че не бива да се промотират от безбройните международни организации, институции и форуми, където те господстват. Не подлагаме на съмнение легитимността на идеята за човешките права в един философски, политически или богословски смисъл. Нито настояваме, както правят това други, за огромната пропаст между реториката за човешките права и действителното им практикуване по света; човек трябва само да погледне случая с мигрантите и ще се увери в това. И докато можем емпирично да сочим напредъка, свързан с човешките права, най-често това ни обвързва също така и с някои от техните не тъй благотворни неволни последствия, които могат да бъдат разрушителни за общностите, които претендират, че бранят.

Политиките на правата и нуждата от принадлежност

През изминалите петдесет години реториката за човешките права стана все по-преобладаваща в политическия дискурс, във визиите за международното сътрудничество и легитимацията на либералния международен ред. Тя също така предефинира реториката и мисълта на „лявото" в развитите капиталистически страни. Позициите в подкрепа на солидарността на работническата класа все повече отстъпват пред разгорещената защита на индивидуалните права и „политиките на идентичност", обусловени от мултикултурализма и нуждата от „признаване". В Европейския съюз например ЛГБТИ правата са част от условията за кандидатстване в ЕС и твърде често разпределянето на американските хуманитарни помощи и тези за подкрепа на развитието е обвързано с приемането на „международните стандарти" за човешките права от страна на държавата бенефициент. Подразбира се, че ако режимът на човешките права бъде въведен, ще възникнат общества по европейски модел – такива, които са възприели стандарта на цивилизованост и морално върховенство.

„Политиките на правата", които за първи път бяха предложени като алтернатива на онова, което мнозина през 60-те виждаха като заплаха от глобалния комунизъм – особено от гледна точка на антиколониалните борби на тази епоха в Африка и на други места – надминаха най-смелите мечти на своите застъпници. Индивидът постигна триумф. По-късно, на фона на падането на Съветския съюз и неговите сателити и възхода на антидемократичните политики в много новоосвободени африкански държави, риториката (и конкретната политика) на правата предефинира онова, което мнозина мислеха като „либералното ляво" в десетилетията от 1989 г. насам.

Либерализмът постигна триумф като философски проект и политическа

адженда. Същевременно обаче неволните последствия от този триумф не бяха дори бегло уловени от своите поддръжници и продължават да бъдат игнорирани от преобладаващото мнозинство, което безвъпросно приема индивидуалните човешки права като самоочевидна добродетел.

Превръщайки правата в най-висши и най-благородни социални и политически добродетели, либерализмът твърде често отрича, омаловажава или просто отказва да види другите, също така значими човешки потребности и визии за благото. Ето например, вече седемдесет години минаха, откакто Симон Вейл писа за нуждата от човешката принадлежност. По нейните думи: „Да бъдеш вкоренен е може би най-важната и най-малко отчитаната потребност на човешката душа. И една от най-трудните за определяне. Човешкото същество има корените си посредством своето реално, активно и естествено участие в живота на една общност, която запазва жизнени някои специфични ценности на миналото и някои специфични очаквания за бъдещето". По наши наблюдения това се оказва неизбежна истина.

Да бъдеш вкоренен означава да принадлежиш, а да принадлежиш означава да си член на общност – общност, която има свое минало, свои традиции, истории, аромати, вкусове, шеги, задължения, рецепти, празници, морални съждения, граници на това, което е допустимо и забранено, основни рамки на мислене, страхове и желания. Сиреч това означава – и става все по-важно да го кажем с увереност – да бъдеш член на определена специфична общност, със специфично минало, специфични истории, аромати, вкусове и т.н. Индивидът не може просто да вземе и да си избере принадлежност. Принаделжността изисква други, а общностите не са лесно заменими. Историята на Разпятието и тази на Изхода от Египет или на посичането на имама Хюсеин в Кербала не са взаимозаменими. Отношенията между менонитите не са същите като онези между (или между тях и) англиканите в Америка. Отношенията на иудаистите спрямо католиците не са сравними с онези между англиканите или евангелистите. Афроамериканският хумор е различен от шотландския хумор, а тези двата на свой ред се различават от китайските шеги. Още повече че – и това е критично – тези общности имат своите граници. Тези наши общности на принадлежност не са универсални, а отграничени, също както семействата са отграничени; те имат своите истории и собствени траектории, своите собствени езици и шеги, своите собствени задължения и саморазбиращи се светове, своите собствени аромати – своето собствено разбиране за дома. Те могат да бъдат повече или по-малко отворени; техните граници може да са повече или по-малко пропускливи, но те имат граници, които винаги определят някакво „ние" срещу някакво „тях". И както „ние", така и „тях" са групови, а не индивидуални категории; по същия начин стоят нещата и с принадлежността по отношение на правата.

Изключването и потребността от граници

Ако в някакъв смисъл границите следва да включват, те трябва и да изключват. Твърде често понятията за включване и изключване подлежат на (поня-

кога яростни) уговорки, на исторически промени, предефиниране, тълкуване и безкрайно оспорване. Но все пак те трябва да изключват, независимо колко трудно би се приело това от мнозина, особено във връзка с господстващото определяне на човешките права като универсални и трансцендиращи всички (групови) граници.

Простата логическа истина – че не можем да имаме едното без другото – твърде често бива пренебрегвана. Сред иудаистите, християните, мюсюлманите, пък и при останалите, общността е високо почитана ценност, която включва в себе си не само общата грижа, но и общи дружества за взаимопомощ, болници, старчески домове, училища, благотворителни организации, погребални дружества и още много други. Тя може да бъде също така и много притискаща. В някои общности срещаме нередна грижа за това какво ядат съседите, как се обличат, къде пращат децата си на училище, за кого се женят и т.н. Да, някои общности са очевидно по-рестриктивни от други – те определят границите си по един по-категоричен, предписващ начин в сравнение с другите – но всички те са изключващи, както и всяка една човешка група, ако иска да се осмисли като общност.

И именно в тези оградени общества – които са освен това действителни и действащи единици – се раждат човешките актори (деятели), в тях израстват, живеят, умират и осмислят (или пък не) своите светове и световете на другите. Не можем да живеем без тези общности и независимо от всички опасности, които те съдържат, ние твърдим, че извън тях човешкият живот и достижения са невъзможни. И пак, това не означава, че „общността" е чисто благо – не, тя не е. Често общността е потискаща и ограничаваща – дори когато не взимаме предвид изключващия ѝ характер, което, разбира се, е страшилището за съвременната политика. Но членството в общността остава съществен компонент на всеки споделен възглед за благото.

Това е истината, която Симон Вейл посочи през бурните години на Втората световна война и към която привлече вниманието ни Хана Аренд, като изтъкваше, че правата са не просто внедрени в политическите общности, но и че макар наистина да можем да напуснем една конкретна общност с нейните задължения и морални обвързаности, подобно действие може само да замести един набор от обвързаности с друг – понеже животът извън общност е невъзможен. Точно тези прозрения обаче постоянно отказва да признае нашата либерална обсебеност от абстрактните, универсални и ненакърними човешки права.

Политиката на идентичността като троп

Някои биха възразили, че настоящата гореспомената грижа за „политиката на идентичността" е сама по себе си свидетелство за принципното приемане на важността на принадлежността и общността сред населяващите либералния ред. До известна степен това е вярно, но със самото си разгръщане този аргумент показва своята слабост. Всички ние, казват ни, „имаме"

една идентичност или най-вероятно, множество идентичности; някои от тях дори се пресичат. Но идентичността е притежание, също както и това да имаш кола, дом или дори права. Да имаш, не означава да принадлежиш. А да имаш идентичност не е същото като да принадлежиш на дадена общност. Хората имат нужда да принадлежат, а не просто да имат. Имането (сиреч различните форми на притежание) е просто начин да организираш задоволяването на човешките материални потребности, а имането на права (понякога) върви в посока на изпълнение на същата функция, бидейки далечен отглас от потребността да принадлежиш, да бъдеш роден, да остареш, да умреш и да бъдеш погребан като член на една общност. И ако има нещо универсално – то е точно това.

Една добра наша приятелка, която преди доста години прие пострижение в Уганда, бива постоянно оскърбявана от членовете на петдесетните църкви в Източна Африка, които говорят за „моята Църква". За нея това е почти богохулно. Църквата не е „моя"; по-скоро аз съм „на" Църквата. Или, както друг един приятел описа това в *Journal of Politics* преди няколко години: „религията не е предпочитание". Тези общности следователно – на които ние *сме*, а не онези, които ни дават идентичностите, които *имаме* – са годни да бъдат наричани общности на принадлежността.

Това е важна дистинкция. Индивидите наистина могат да заявяват определена идентичност (както заявяват определени права) или да отнасят към себе си подобни идентичности (и права). Но това е много различно от чувството за принадлежност. Бежанецът например има придобита идентичност, често определяна от борби и несгоди, но не от принадлежност. Сирийските и венецуелските бежанци могат да разкажат за преживяванията си, свързани с бягството, но когато заговорят за своята принадлежност – те се връщат назад към едни много различни и „специални съкровища на миналото". Превръщането на бежанския статут в „идентичност" следователно става знак за неосъзнаваното му превръщане в група. (Интересно, че макар правата да се приписват на индивиди, често именно към група – а не към „известни" индивиди – се насочва гневът, негодуванието, омразата и изключването.) Да бъдеш бежанец е опит, който може да бъде споделян и да носи някакви общи характеристики, но правата, приписвани на бежанците, не са разкази за принадлежност. И често дори не довеждат до принадлежност. Те могат да покриват необходимия минимум за индивидуалното съществуване, но това е нещо много различно от членството в общност.

Критичен за работата и ролята на общността за укрепването на човешкото благосъстояние е моралният кредит, който се дава на членовете ѝ. Под морален кредит имам предвид да имаш някому базисно доверие. Понеже нашето морално знание, социални задължения, сетиво за това, какво е правилно и редно, както и кое е нередно и пагубно, е колективно удържано от нас като членове на определени социални групи, а не поотделно като индивиди – ние знаем, че важна част от онова, което то е, е обвързана с това на кого се дове-

ряваме. Това не е абстрактна идея, а обвързаност, при която често сами биваме призовани да се доверим на някой източник за неща, които са по природата си почти винаги морално недвусмислени. Можем да спорим върху даден конкретен „факт" или „набор факти" – построяването на джамията в Долен Манхатън; наръгването с нож на участник в гей прайда в Йерусалим; убийството на евреин в Париж; поставянето на скрити камери в мюсюлманските квартали на Бирмингам, Англия – но рамката на действието, релевантните външни справки, разказите, необходими, за да се обяснят те, често се решават в съответствие с пристрастията на нашата групова принадлежност и моралния кредит, който ние, като членове на една група, даваме на източника на подобна информация.

Дори само да си припомним за наръгването на евреин през 2016 година в Страсбург, Франция, от психически болен човек, крещящ „Алаху акбар". Цялата информация може да е фактологична, но често пристрастията на групата на принадлежност определят кои описателни данни са и обяснителни – тези на евреите, на психически болния или мюсюлманските. Описанието, собствено, винаги е коментар и никога чист факт. Поради това контекстът, който осмисля събитието, е винаги специфичен, доколкото фактическите празнини се запълват от собствените ни общностни предразсъдъци. В Съединените щати това се проиграва почти пародийно в различните медии като *Fox News* и *New York Times*, които – и двете – по различен начин контекстуализират и претеглят информацията. А това е в сила и на много по-маломерно ниво, вътре в селата и градовете навсякъде по света.

Това е от голямо значение за нашата теза тук, която не засяга разделеността на партийната политика в САЩ или другаде, а как най-базисните рамки на нашето познание са структурирани от общностите, към които принадлежим. Принадлежността не е просто някаква неизбежна емоционална потребност; тя е една от подпорите на нашето познание и разбиране, а като такава – и на способността ни да участваме в света. За работата на Гугъл и Фейсбук абстрактните алгоритми може и да са полезни, но въобще не могат да ме осведомят за това как да се ориентирам морално по отношение на глобалната бежанска криза – поради простия факт, че тя не е глобална, а поредица от безкрайни обособени кризи, покриващи териториите на Европа, Африка, САЩ, Азия и Югоизточна Азия.

Чужденците и правата, които ги правят такива

Макар библейските поръки за това да се отнасяме към „чужденеца като към себе си" да изглеждат релевантни към този контекст, реалността е малко по-различна. Дали ще става дума за решенията да се забрани влизането на бежанци в Израел, за да се запази „еврейскостта" на държавата Израел (където 20 % от населението не са евреи); или за да се „запази Полша бяла"; или за да се завърне „la vrai France", или пък Америка преди приемането на закона на Харт-Селър от 1965 г. (който сложи край на десетилетия американска имиграционна политика, която забраняваше имигранти на расов принцип, за да

се поддържа специфичната идея за бялата англосаксонска протестантска Америка), ние неизменно ставаме свидетели на едно широко разпространено възраждане на изключващата, ксенофобска, егоистична политика и начин на живот. Излишно е да се каже, че такава ситуация е налице не само в Западна и Източна Европа и САЩ, но и в Турция, Русия, Китай и на други места. Следователно това не е изолиран уникален ход, а по-скоро нещо, което се заражда от специфични структури в голям мащаб, глобално. За съжаление – и за голямо разочарование на мнозина – сегашната политика в САЩ, Полша, Германия, Италия, Русия, Израел, Турция, Унгария и т.н. е свидетелство за това, че фундаменталното прозрение на Вейл относно потребността от принадлежност е по същество вярно – макар и интерпретирано от десни, националистки и често авторитарни политици и движения. Онова, което либералните елити отказаха да подкрепят, глобалното дясно закова на мачтата си.

При положение че това беше обусловено от състоянието на нещата, изглежда странно и дори в разрез със собствените интереси на онези, които се противопоставят на този развой, че те отвръщат с още по-пронизителна защита на същата онази политика, чието политическо надмощие всъщност доведе до сегашната ситуация. В повечето случаи отговорът на либералното ляво на онова, което с внимание може да бъде наречено общностни потребности, повик към по-дълбоко чувство за (национална, регионална, религиозна и т.н.) принадлежност, е подновеното настояване за човешките права като единствен морално легитимен арбитър на социалните взаимоотношения.

И точно това – твърдим тук – е проблемът. Понеже именно с абстрактната, обща и универсална природа на аргумента за човешките права имат проблем значителното мнозинство на поддръжниците на десните политики и движения. Правата не дават чувство за принадлежност, не докосват никакво чувство за споделена общност и странят от задълженията, произтичащи от вече съществуващите връзки. За да предадем смисъла, който имаме предвид, ще цитираме думите на регионален бостънски политик, Мартин Ломасни, с които той се обръща към Линкълн Стефънс в началото на XX век. „Мисля, казва Ломасни, че във всеки район трябва да има някой, при когото всеки човек да може да отиде – независимо какво е направил – и да получи помощ. *Помощ, разбирате ли; не вашите закони и правосъдие, а помощ*" (курсивът е мой). Това е в голяма степен сърцевината на въпроса. Хората много повече жадуват за помощта и взаимността, които идват със и в общността, отколкото за просто абстрактното и нелично прилагане на принципите на справедливостта.

Можем с основание да твърдим, че подобни изказвания могат да бъдат правени само когато е налице някакво върховенство на закона. Може и да е така. Но това не променя факта, че хората се нуждаят от принадлежност – нуждаят се да живеят сред онези, които не разбират помощта като програми за правна помощ, разпределяна от хладни, бюрократични, нелични организа-

ции и благотворителни дружества, а като произтичаща от чувството за персонализирана взаимност и споделен живот. В крайна сметка, онова, което цитатът от Ломасни разкрива, е огромната пропаст между въвеждането на режим на абстрактни човешки права и живота в една човешка общност на взаимна грижа и споделена принадлежност.

Никак не е маловажно, че подобни общности биват все повече разбирани като оградени анклави – в САЩ от поддръжниците на Тръмп; в Израел, Италия, Унгария; в много от източноевропейските страни от бившия съветски блок, където „желязната завеса", построена да задържа гражданите вътре, бива заменена с нови, още по-високи огради от бодлива тел, които да държат навън имигрантите и бежанците. Но отново – доводите за човешките права не се справят подобаващо с проблема; те го задълбочават.

В резултат ситуацията е такава, че от една страна, ние имаме идеята за обществения ред, така както я артикулират защитниците на либерализма и на политиките на правата като: 1) светска, 2) обусловена от идеята за морално автономен индивид и 3) по-скоро насочена към запазването на различни набори от индивидуални права, отколкото към реализирането на дадена идея за Благото. В същото време обаче все повече общности както в САЩ, така и в Европа се състоят от индивиди, които не приемат себе си като морално автономни, а по-скоро се виждат като реализиращи различни набори от Бого-дадени команди (в най-добрия случай, и от расово натоварени императиви – в най-лошия); и които имат много ясни идеи за публичното благо, насочени срещу правното признаване и гарантиране на индивидуалните права. Това резултира в установяването на две съревноваващи се арени на обществено взаимодействие, надежди, взаимност, „идентичност" и дълг. Едната може да се определи с това, което наричаме общности на доверието, а другата – с понятието за общности на увереността.

Разграничаване на правата от принадлежността

Общностите на доверие – аналогични на онова, което нарекохме по-горе общности на принадлежността – са онези общности на споделените морални възгледи, познатост, сходство и общ опит, при които в рискови ситуации се дава морален кредит на членовете на общността и ценността на мира превишава тази на абстрактната справедливост. В противовес, областта на увереност се позовава на един колектив от носители на права, които имат различаващ се опит и несъпоставими морални ценности, при които справедливостта е най-високата добродетел, а останалите се преживяват като потенциално опасни и изискващи въвеждането на мерки за сигурност. Можем да схематизираме двата модела ето така[1]:

[1] Съвсем наясно сме до каква степен тази категоризация напомня класическите дистинкции, които Тьонис очертава между *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. Нашата задявка е с идеята, че едното исторически е дошло, за да измести другото; убедени сме, че двете продължават да съществуват едновременно и че всъщност в някакъв смисъл дори едното произвежда другото.

ДОВЕРИЕ/ПРИНАДЛЕЖНОСТ	УВЕРЕНОСТ/ПРАВА
Споделени възгледи	Мултикултурни ценности
Морална общност	Общност на носители на права
Ценност на мира	Ценност на справедливостта
Познатост	Чуждост
Сходство	Различие
Споделени морални възгледи	Несъпоставими морални ценности
Споделен опит	Различаващ се опит
Морален кредит, даван на членовете на общността	Не се дава кредит, изисква се знание
Другите се преживяват като риск	Другите се преживяват като опасност
Рискът не оставя място за съмнение	Опасността изисква сигурност

В съвременния свят общностите на доверие и принадлежност подчертано се отдалечават от общностите на увереност в ценности, принципи на социална организация, ориентации към другите, себеразбиране и фундаментално значение на организирането на колективен опит. Все повече това раздалечаване се превръща в раздалечаване между истина и доверие, разум и съчувствие, справедливост и милосърдие; тоест между принципите на моралната общност, често артикулирани (макар и не само) от националистки и авторитарни политици, и онези на по-абстрактните идеи за справедливост, свързани с дискурса за човешките права. Дясната страна на нашата таблица, която представя увереността, сигурността и абстрактната справедливост, е тази на носителите на индивидуалните права, чиито граници са чисти и абсолютни, но периферията е възможно най-тясна. Лявата страна на таблицата, от друга страна – която се определя от доверието и моралния кредит, където мирът (сред членовете) е върховна ценност – е до голяма степен социално пространство, което включва широка периферия и дебели граници, където голяма част от дискомфорта, причинен от действията на другите вътре в общността, бива „толерирана" именно защото индивидите биват гледани по същество като неразделна част от собствените им идеи за тях самите. За да добиете представа за широките граници, които опасват едновременно отделната личност и множеството други, трябва да ги помислите като семейство, дори като разширено семейство или като членовете на някоя църква, синагога, храм, джамия, или пък като местния оръжеен клуб.

При възхода на десните движения и политиките на страх и ксенофобия ставаме свидетели на възникването – отново – на утвърждаването на принадлежност в един свят, определян през последния половин век преимуществено от гледна точка на възгледите, основаващи се на правата. Нека да е ясно: ние не казваме, че всички бели супремасисти, неонацисти и пр. са общности на доверието. Не са. Някои от тях може да виждат себе си като събрани около една морална общност на споделени светогледи, но в същото време те са съвършено категорични в изключването на обектите на своя гняв на основание

на правата. За тях именно другият няма права. И както вече отбелязахме, макар да е потребност, общността в себе си и от себе си не представлява Благото. Дистинкцията доверие/увереност показва как могат да бъдат концептуализирани различни подходи в отношенията, а също и че корените на онова, което разглеждаме, са повече от проста семантика. Без да разбираме тази динамика, не можем да разберем съвременната политическа сцена тук и по света.

За да не би нашите доводи да ви се сторят пристрастни поради акцента върху опасностите от дясното, без да се показват в равен дял опасностите от лявото – трябва да кажем, че опасностите така, както ги разглеждаме ние, не са бинарни, а са свързани с различни проблеми. Крайнодясното черпи от наративите за принадлежността към една изключваща цел, която поставя огромен дял от различните общества в риск, защото способства натурализирането на призивите за изкореняване на „нежеланите". И това е едно от обясненията на масовите убийства на тутсите, на босненците, на язидите и на рохинга през последния четвърт век, който е доминиран от риториката на правата. Лявото няма обградени анклави и гетоизация, но твърде често не съумява да схване колко важна е принадлежността – прозрение, което крайното дясно напълно приема.

Към една политика на различие

Все по-малко безобидни, претенциите за общност предизвикват либералния ред на човешките права по безброй начини и със засега неизвестни последствия. Предизвикателството е свързано с това как да бъдат възприети тези претенции, без непременно да се приемат изискванията, които ги съпровождат – гранични стени, безразличие към съдбата на бежанци и мигранти, принудителна асимилация на имигрантските общности, расистки и етноцентристки политики, които подкрепят авторитарни управници, и т.н. Как можем да артикулираме една политика на принадлежност – която, да си припомним, винаги съдържа някакъв елемент на изключване – без да се поддадем на реториката на крайното дясно както у нас, така и зад граница? Макар постоянното застъпничество за човешките права да е необходимо наистина, самите права далеч не са достатъчно условие за процъфтяването на човек и удовлетворяването на потребността му за корени; чувството за принадлежност трябва да бъде прието, ако искаме да си спестим повторението на някои от най-големите ужаси на миналия век.

И макар да няма лесни решения на това предизвикателство, ние предлагаме да се изправим лице в лице с него, като изградим една нова политика на различието. Като избегнем както твърдите и непроницаеми граници, поставени от националистките политици между „нас" и всяко „тях", така и крайно хомогенизиращата политика на абстрактните човешки права, която превръща всеки индивид в автономен агент, лишен от наследени връзки и задължения – ние предлагаме в замяна едно внимателно ангажиране с общностните различия. За да успеем, трябва да вземем предвид това, което доверието и

увереността предполагат, и да преориентираме подхода си към границите, като се въздържаме както от тяхното премахване, така и от приватизирането им или пък тяхната абсолютизация. Трябва да проумеем, че границите не само разделят на „нас" и на „тях", но по-скоро прокарват различие сред „нас" – такива, каквито ние действително сме. Да прегърнем различието така, както многобройните защитници на мултикултурализма проповядват – е навярно невъзможно; за повечето от нас е достатъчно трудно дори прегръщането на собствените ни традиции и минало, с тяхното морално трудно разрешимо и компрометирано наследство. Да се живее с различието обаче е нещо друго и то е наистина възможно. Но за да се постигне, е необходимо създаването на нови социални и когнитивни пространства, или по-скоро, места. За да не би някой да си помисли, че това може да се осъществи дигитално – не, не може.

Да живееш с различието не означава да го контролираш. През 2018 г. Дания започна да отделя едногодишни деца на имигранти „за поне 25 часа на седмица (без времето за сън), за задължително обучение в „датски ценности", включващи традициите за празнуване на Рождество и Пасха, както и датски език. Неучастието в това начинание може да доведе до спиране на социалните помощи.[2] Целта очевидно не е да се създаде място за различието, а по същество принудителна асимилация на тези деца в датската култура. Не се гради едно „ние", а просто се увеличава численото натрупване на вече съществуващата „датскост". Самата идея за „нас" почива върху различаването – но тук не се цели съсъществуването на различието, а неговото изличаване. И това не е далеч от Наполеоновото предложение отпреди ок. 200 години да се постанови всеки трети еврейски брак да бъде с не-евреин, за да се асимилират напълно евреите в Европа.

В САЩ, макар че не само там, откриваме както асимилация, така и нейната противоположност – съвсем традиционния начин за справяне с другостта: сегрегацията. Романтизираната идея за тази страна като „топилня" (melting pot) на културните различия е наратив, който изкривява действителността на американската асимилация, прилагана повече при белите, отколкото при не-белите. Вместо това налице е една дълга традиция на сегрегация, която може да бъде видяна както в борбата за расово и етническо приемане, така и в структурните бариери които разделят – от физическите стени и гетата до по-бюрократичните средства за лишаване от привилегии на другите през образование, възможности и достъп до облаги, запазени за привилегированите. Сегрегацията прави естествени дистинкциите между онези, които принадлежат, и непринадлежащите. И докато почвеническите лозунги като „ние всички сме американци" предполагат еднаквост, реалността на американския опит за много малцинства е, че да бъдеш американец има подтекст „да си бял" (и придружаващата го привилегия), за което може да свидетелства всеки автохтонен американец, афроамериканец или латиноамериканец. В Съединените щати сегрегацията винаги е съществувала рамо

[2] https://www.nytimes.com/2018/07/01/world/europe/denmark-immigrant-ghettos.html

до рамо с различни степени на приемане на расовото и етническо разделение и може да бъде разпозната в проиграването на агресивни лозунги като „Да направим Америка отново велика", които се превръщат в призиви за изключване, отстраняване и охулване.

Тук ние застъпваме и настояваме за много по-различен подход: такъв, който приема колективните различия не като просто въпрос на лично предпочитание, а като конститутивни за индивидите и техните общности; ресурс, който трябва да бъде съхранен (колкото и дискомфортно да е това за членовете на многобройните „външни" групи), и предизвикателство, което трябва да бъде посрещнато, а не пренебрегвано (чрез дискурса, основаващ се единствено на правата) или излично (от защитниците на националистките и расистките политики). Не пространства на асимилация или сегрегация, а места за различие трябва да бъдат изградени – сред военните, в училищата, на работните места, в религиозните институции и да, дори и в оръжейните клубове, където срещаме различието, борим се с него и понякога за него. Само така споделеният език и по този начин гражданските политики могат да се осъществят.

Различието като път към гражданското общество

Макар човешките права да са станали господстващата рамка за една цяла западна парадигма на мислене през гражданското общество – съпътстваща едно драматично обществено преместване от доверието към увереността вместо постигане на вътрешен баланс – досегашната ни теза беше, че те се провалят. Казваме това, оценявайки достиженията на човешките права за подобряването на жизнените условия на мнозина, но със съзнание, че те са недостатъчни именно поради това имплицитно приоритизиране на индивида за сметка на принадлежността.

Както бе споменато по-горе, срутването на Източния блок доведе мнозина до това да защитават напредъка на гражданското общество, обусловен от езика на правата. Самият колапс на комунизма в по-голямата част от света беше приет като доказателство, че базираната на правата система се е оказала един структурно и морално превъзхождащ път напред; подход, който ще възвести мир, благоденствие и демокрация чрез колективното прегръщане на западния либерален ред. И въпреки това три десетилетия след падането на Берлинската стена много от онези, които бяха така сигурни в успеха на либералния ред и правотата на човешките права, се борят да си представят някакъв път напред, който да е различен от този да продължават да убеждават другите да им подражават; да стандартизират света по един уеднаквяващ и абстрактен начин – такъв, който минимизира и дори тривиализира различието заради търсенето на обща точка на съприкосновение, обусловена от взаимоотношенията на увереност.

Както вече заявихме обаче, не всичко може да бъде споделено. Това се вижда в религиите: усилията за изграждане на споделена принадлежност върху иде-

ята за големите монотеистични религии, които имат Авраам за свой общ праотец, се разпада, когато се спрем на Иисус, Който бива приеман от едни като Божий Син, от други като пророк или пък като еретик. Подобни различия имат значение, защото са централни за определянето на това, че даден човек принадлежи към някоя общност, а не към друга. Човешките права предполагат универсализация на езика, сродна на „споделянето на общия Авраам", т.е. част от историята, но не достатъчно, за да определи (или да трансцендира) вариациите между общностите. И ако сме прави относно принадлежността, ще трябва да се насочим към други подходи за подкрепа на нейното развитие. Подходи, които да отчитат различието, както и афективните и структурни дистинкции, резултиращи от взаимоотношенията на доверие като противоположни на онези на увереността.

Над петнадесет години ние се застъпваме и програмно подпомагаме един път напред, който да способства членовете на несъпоставимите общности да отчитат и приемат своите различия, работейки за гражданското общество.[3] В двуседмични програми с между 20 и 30 участници от цял свят, където различието е активно въвлечено – уважавано и отвоювано – намерихме за възможно изграждането на общности чрез споделен опит, без да трябва да се уговаря всичко общо между членовете на групите. Създадохме среда, макар и временна, където хората могат да видят дискомфорта, вътрешно присъщ на приемането на различията, които другите носят със себе си – различия, които не контролираме и това е предизвикателство; различия, които на моменти дори застрашават образа, който имаме за себе си. Това е само малка част от решението, но възможността за друг път напред ни позволява да си представим как да принадлежим в един свят, запленен от правата. За колкото и кратко да се събира общността на различието, за да върши неща заедно – не просто да асимилира, сегрегира или да възхвалява споделеното – възможността моралният кредит да бъде продължен и към другите става реалност.

В много отношения това е образователно начинание – но не само с учебници и класни стаи, а по-скоро опитно по естеството си. От практическа гледна точка, трябва само да си спомним за детските взаимоотношения, при които играта в училищния двор дава чувство за обща принадлежност – не някаква идеологическа абстракция, към която ние като възрастни често се оказваме склонни. За да бъдем въвлечени с някого, когото не познаваме – а много често познаваме хората по етикетите за идентичност, които им биват давани – ние трябва да потиснем предварителното отсъждане за това, какво ще излезе от въвличането ни един с друг. Отдалечени с години от училищния двор на нашето детство, можем да се окажем твърде различни от това, което приятелите ни са станали, но също така намираме възможност да разширим базисното си доверие на неидеологическо основание. Да живеем с различието не означава да се откажем от съкровените си (навярно дори морални) вяр-

[3] Работата ни с CEDAR—Communities Engaging with Difference and Religion е описана подробно в Seligman, Adam B., Rahel R. Wasserfall, and David W. Montgomery. 2015. *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*. Berkeley: University of California Press.

вания, за да живеем в общност с другия. Това означава да отчетем, че някои неща не могат да бъдат споделени, но пък и няма нужда да бъдат размивани, за да можем да споделяме с другите в общност.

Широкото въвеждане на подобен подход към гражданското общество включва това да взимаме на сериозно принадлежността, не просто като нещо, което възниква естествено, но също и като качество, което може да бъде съграждано посредством споделен (преживян) с другите опит. Проектите за развитие, образователните мисии и политическото ангажиране биха спечелили, ако се гледа на различието по-скоро като на ресурс, отколкото като на препятствие. Ние не предлагаме различието да бъде възхвалявано по тривиални начини, като се сочи привлекателността на културните пристрастия. Да се живее с различието означава да се признае дълбокият дискомфорт, който донасят много различните и понякога на вид несъвместими начини на пребиваване в общност с други. Когато обаче фетишизираме човешките права, изключвайки други човешки блага, ние рискуваме да изгубим принадлежността. Човешките права не бива да бъдат единственият механизъм за разширяване на достойнството. Достойнството чрез дискомфорта на различието е път напред, който позволява да се съществува, без да трябва да прегръщаме деструктивната и разделяща реторика, която, изглежда, е във възход.

Превод от английски: Слава Янакиева