



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

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

Редакция
Център за култура и дебат „Червената къща“
София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15
Тел./факс: 981 0555
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

главен редактор:
проф. дфн Калин Янакиев

водещ броя:
проф. дфн Калин Янакиев

редакционен екип:
проф. дфн Георги Каприев
проф. дфн Цочо Бояджиев
Николай Трейман

оформление:
Чавдар Гюзелев
Николай Киров

разпространение:
Стефан Банков

печат:
Полиграфически комбинат – София

През 2012 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

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

© „Християнство и култура“, 2012

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 Йорган Симеонов.

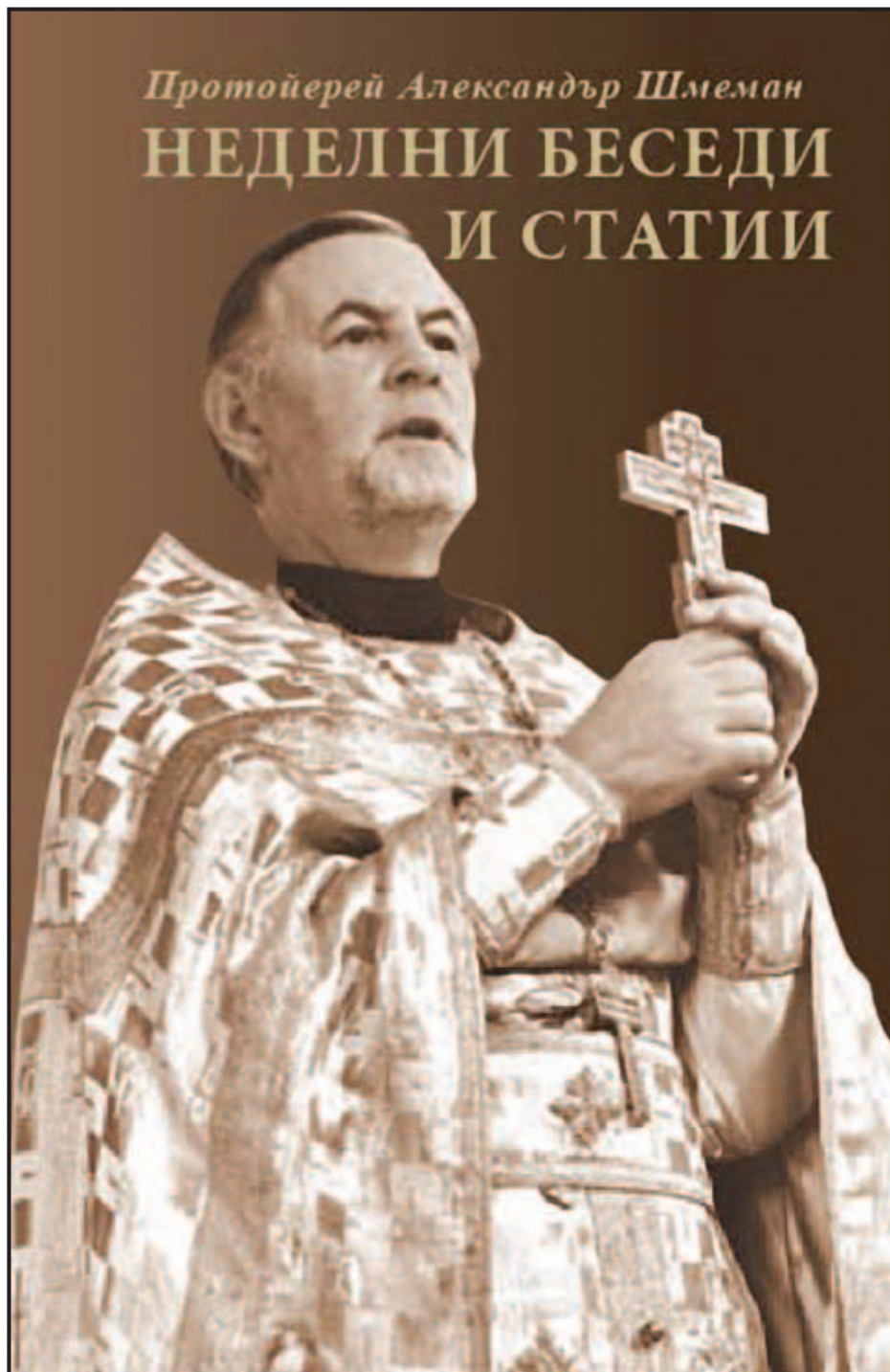
ХРИСТИЯНСТВО

година XI/2012/брой 3 (70)
ПРОЛЕТ

КУЛТУРА

съдържание

Християнство и истина	5
Победата над тревогата Св. Максим Исповедник и монотелитската ерес (или защо и кога двете е повече от едно, когато говорим за Единоначалието)	Франсоа Мориак Невена Димитрова
Християнска философия	30
Из <i>Святото</i>	Рудолф Отто
Християнство и съвременност	42
Реч при срещата с католиците, ангажирани в Църквата и обществото (Фрайбург, 25 септември 2011 г.) Църквата, папата и светът	Бенедикт XVI Георги Капривев
Разговор в редакцията	52
За дълбочината на злото, изпитанието и личността – с г-р Любомир Канов разговаря Калин Янакиев	
Християнство и политика	61
Пазар, гържава и общество. Към една нова стратегия на обществена справедливост и солидарност	Огнян Минчев
Общността и социално слабите	Калин Янакиев
Политика и християнство в сърцето на Европа. Размисли върху новата Конституция на Унгария	Атанас Славоу
Християнство и изкуство	93
Поетичната памет (опит върху поезията на Константинос Кавафис)	Хараламби Паницигис
Пейзаж с пагането на Икар (географии по Брьогел)	Емилия Дворянова
Пътища	111
В сянката на кръста (встъпителни гуми) Разкази от лудницата	Слава Янакиева Найджъл Форд, Питър Франс, Тони Робинсън, Ан Мари де Мамбро, Серджо Каски
Медиен обзор	137



НОВО ИЗДАНИЕ В ПОРЕДИЦАТА
„ХРИСТИЯНСКА БИБЛИОТЕКА“
НА ФОНДАЦИЯ „КОМУНИТАС“
Прот. Александър Шмеман „НЕДЕЛНИ БЕСЕДИ И СТАТИИ“

Франсоа Мориак (1885–1970) е френски писател, един от най-значимите християнски автори на ХХ в. Член на Френската академия (1933), той е носител на Нобелова награда за литература (1952). Останал сирак в невръстна възраст, Мориак израства в католическия пансион на марианистите край Бордо. Споменът за нравите във френската провинция е и ядрото на бъдещите му кратки, но психологически наситени романи, разкриващи болезнеността на страстите на душата: *Родителка*, *Терез Дескейру*, *Краят на нощта*, *Черните ангели*, *Змийско кълбо*, *Мистерията Фронтенак*, *Пустинята на любовта*, *Фарисейката*, *Юноша от едно време*. В политическата си ангажираност Мориак е убеден демократ и ярък противник на *Аксион Франсез* и крайната десница с нейния антисемитизъм и национализъм. Клони към социалното християнство и докрай остава близък на генерал Дьо Гол. По-известните му книги с християнска тематика са: *За няколко неспокойни сърца*. *Есета за религиозната психология* (1920), *Бог и мамон* (1929), *Страдание и щастие на християнина* (1931), *Животът на Исус* (1936), *Син Човечески* (1958), *Това, в което вярвам* (1962). Фондация „Комунитас“ в скоро време предвижда да издаде том с избрани романи на Франсоа Мориак, както и изповедната му творба *Това, в което вярвам*. Предложеният тук текст *La Victoire sur l'angoisse* е лекция, изнесена на 10 септември 1953 г. в рамките на Международните срещи в Женева, публикуван в: *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Les Éditions de la Vaconnière, Neuchâtel, 1953, p. 121-134.

Франсоа Мориак

ПОБЕДАТА НАД ТРЕВОГАТА

Не без безпокойство, дори с известна тревожност гръзвам да говоря след толкова именити автори за тревогата. Защото тревогата е същностен мотив на днешната философия. Аз обаче не принадлежа към света на философията или пък ако имам такава принадлежност, тя е неволна, без да я съзнавам. Освен това не съм склонен да възприемам тревогата по начина, по който го правят или я понасят тези мислители. Ала бих ли могъл да споря с тях? Що за липса на късмет е за един обикновен писател да живее във времена, когато философите властват даже в романа или в театъра! Така той, който говори на всекидневния език, започва да изглежда съвсем глупаво: дори първото случайно дете е способно да разбере казаното от него.

Ето защо ще ми простите признанието, че преди да напиша текста на настоящата лекция не бях препрочел нито Киркегор, нито философите екзистенциалисти от Германия и Франция. И когато казвам „препрочел“, добре разбирате, че се превъзнасям; тук би трябвало да си спомните, че съм роден в Гаскония. Но ви

моля да ми повярвате, че в случая аз наистина бих искал да забравя всичко вълнуващо, което тези философи са написали за тревогата, за която възнамерявам и аз да говоря. При третирането на една толкова обсъждана тема, аз не съзирам друг изход, освен да си въобразим, че никои преди нас не е говорил по нея. Едва тогава бихме могли, въз основа на опита на един дълъг живот, сами да се запитаме какво знаем за тревогата, какво представлява нашата лична тревога – нещо, което не сме научили от никого, защото просто ни се е свило сърцето, откакто сме осъзнали трагичността, съдържаща се във факта да бъдеш жив човек, сиреч осъден на смърт, който ползва отсрочка, чиято продължителност е неизвестна. Тази отсрочка намалява от година на година и животът ни започва да наподобява шагреновата кожа, която героят на Балзак с ужас наблюдавал как се свива, за да стигне големината на едно екю в треперещата му длан.

Тревогата е вътрешно присъща на човешката участ, тя се проявява още в детството, и то с каква жестокост! Ако имате гарбата да извървите наново пътищата на живота си, ако детето, което сте били, ви остава близко, тогава ще съумеете да я усетите, дори да съпреживеете тревогата отново – например първите страхове в стаята, където не прониква никаква светлинка, пак ще чуете бавните и тежки стъпки по стълбището и ще скриете глава под завивката. Ще усетите парещите сълзи по бузите си от времето, когато сте живели на интернат в лиця, ще видите как колебливото пламъче на лампата рисува променливи сенки по стените на спалното помещение. Може би и вас са ви тормозили, когато сте били малко момче, което се е чувствало по-слабо от другите в училищния двор, изпълнен с виковете и кавгите. Може би и вие сте изтръпвали от мисълта как след малко учителят ще ви вдигне с презрение на черната дъска и ще се проявите в очите на целия клас като смешно и глупаво дете.

И може би, най-накрая, и в къщата на вашите родители да е имало стая, където някой е починал преди месеци или година и където капациите на прозорците са останали завинаги спуснати над едно ужасяващо тайнство; вътре в нея всеки обект е бил носител на някакво мрачно очарование: чашата с вода, спрелият часовник, фотьойлът, все още придърпан край камината, която отгавна не е била палена.

Да, у мнозина деца тревогата е скрито и постоянно състояние, което не преминава в лудост само заради безграничната нежност, в която майката ги потапя всекидневно. Във всички мигове на деня, дори в лоното на най-големия нощен страх, внезапно усещаме ръка, която милва челото ни, дихание в косите ни, и един нежен глас, който прошепва: „Какво има, глупчо? От какво се боиш? Аз съм тук, затвори очи и спи”.

От какво всъщност се страхуваме? Ето първата констатация, която тези спомени ни помагат да направим: тревогата не идва отвън, тя по никакъв начин не е свързана с катастрофите на гадена епоха. Тревожното дете, каквото бях, живееше във време, когато воювахме единствено с крал Беханзин¹. За тази

¹ Става дума за двете френско-дахомейски войни (1890 и 1892–1894 г.), след които Франция сваля от престола крал Беханзин (1844–1894) и установява пълен контрол над кралство Дахомей (днешен Бенин). – Б.пр.

Војна всъщност узнах от припева на песента, която един слепец пееше в гвора на нашия дом – за това как скоро ще издигнем френското знаме над Мадагаскар. Около нас много се спореше и за някой си Драйфус², ала неговите злочестия ни най-малко не ни трогваха; и все пак възрастните около мен, които не биха могли да причинят зло дори на муха, се бояха най-вече от едно: да не би Драйфус да бъде отново разжалван и осъден. Моята човешка тревога вече присъстваше у това дете, израснало в богато семейство в Третата френска република – буржоазна, богата, мирна, по-точно успешно завоевателна. Разбира се, аз не отричам, че ерата на войната – започнала през 1914 г., макар нейният тътен да се долавяше от по-рано – подхрани модерната тревога, въпреки че няма причинно-следствена връзка между нещастieto на времената и екзистенциалната тревога пред „битието-в-света”. Ала събитията, колкото и трагични да са те, и дори да ни задължават да съгласуваме тревогата си с перипетиите на Историята, все пак не са източник на тази тревога. Можем да кажем, че те възпрепятстват развлеченията ни – в Паскаловия смисъл на гумата – нещо, което не може да се отрече. Това, което вярвам, е, че дори в епохите, когато Историята не се стоварва върху човека, сиреч дори в мирни и щастливи епохи – мирни и щастливи поне за привилегированите – той отново бива сграбчен за гърлото от нещастieto да бъде човек, който обича и който не е обичан, който е обичан и който не обича, който има син и който го е изгубил, който е бил млад и който вече не е, който е бил силен и могъщ и на когото един ген лекарят казва след обстоен преглед: „Може би трябва да се предприеме операция...”; тогава той чува колите на улицата, радиото на горния етаж, женския смях, но знае, че след шест месеца ще бъде мъртъв.

Но дори и това изпитание да му е спестено, си остава другото гостатъчно наказание, както Мишле³ назовава старостта – последователното отпадане на силите, залезът на паметта, постепенното и приглушено приближаване на неизбежния разпад.

Ангажирах се още в началото да не говоря нищо по темата за тревогата, което да не е плод на моя личен опит. Тъкмо тук е точката, по която се разграничавам от опита на един Мишле и на мнозина други. Тук пътищата се разделят и след като произнесох толкова горчиви слова, аз бих извикал онова, което отец Лакордер⁴ е казвал пред своята аудитория, струва ми се в Нанси: „Братя мои, гонесох ви щастieto”.

Ала това е началото на проповед, а в качеството си на обикновен мирянин изтръпвам от мисълта, че бих могъл да изрека пред вас подобни думи. Какъв парадокс, особено като се замисля колко често самият аз съм лоша публика за

² Делото „Драйфус” е шумен съдебен процес, разделил Франция на две в периода 1894–1906 г. Обвиняемият Алфред Драйфус (1859–1935) – единственият офицер от еврейски произход в генералния щаб на френската армия, първо получава доживотна присъда по обвинение в шпионаж в полза на Германия, а сетне под силен обществен натиск е помилван и реабилитиран. – Б.пр.

³ Жюл Мишле (1798–1874) – френски историк и писател, представител на романтичното течение в историографията. – Б.пр.

⁴ Жан-Батист Лакордер (1802–1861) – френски католически свещеник, прочут проповедник, възстановил Ордена на доминиканците във Франция, член на Френската академия. – Б.пр.

словата, произнесени от моя свещеник. Но с всички е така: проповядваме пред групите, но не обичаме да ни проповядват. Веднъж Пол Клодел⁵, на излизане от някаква проповед, ми каза следното: „Все пак невероятно е, че християнството се е разпространило чрез проповедта!“. Ала какво груго е правил самият той в живота си, гразият и голям Клодел, освен да разпространява Словото Божие? И какво груго имаме да правим на този свят, където сме, доколкото сме на Христа? Ето защо простете ми, че имам гързостта да заявя заедно с отец Лакордер „Донесох ви щастието“. Знаем добре, че мнозина сред вас, които ме слушат тази вечер, не са християни. Но съм сигурен, че дори и те ще възприемат чутото от мен като християнско слово. Може би ще ги учудя, а може и да ги скандализирам, престъпвайки някои условности, но аз ще продължа да упорствам с този израз, доколкото в моите очи това си остава единственото щастие, единственото, което не ме е разочаровало и не ме е излъгало. Нося ви щастието, този вид щастие, който един християнин започва да открива на моята възраст. Колкото повече остарявам, факт е, че тревогата започва да отпуска своята хватка. „С остаряването, твърди Романо Гуардини⁶, човек в по-голяма степен осъзнава вечното. Той не се вълнува чак толкова, така че гласовете, идещи от отвъдното, се чуват по-добре. Нахлуващата вечност принуждава временната реалност да избледнее“.

Знаем една молитва на света Гертруда⁷, която би трябвало да е много стара още когато я е произнасяла, молитва, в която тя назовава Христос „Любов от вечерта на моя живот“. След което тя се обръща към Него с гуми, които също намирам за хубави: „О, мой Иисусе от вечерта, направи така, че да спя спокоен сън...“. Всичко това е изразено още в утринта на християнската ера, когато старецът Симеон⁸ притиска до гърдите си своя Бог младенец. Един малко позабравен автор, Рене Базен⁹, написа следните незабравими слова, които аз прочетох и по смъртния му лик: „Когато остаряваме, всичко ни напуска, но Бог идва“.

Той не идва като защита, която сме изнамерили срещу тревогата, защото в хода на бурната ни младост, когато тревогата е наше постоянно състояние, не долавяме Неговата подкрепа и оставаме отгелени от Него. Не, не нашата тревога е създала Бога, а просто успокоението, смълчаната ни участ, най-сетне ни позволява да вникнем в отговора, неизменно даван ни в хода на нашия бурен живот. Ала ние предпочитаме страданието си, доколкото сме предпочели нашия грях. Какво знам днес в повече, което юношата, който бях, да не е знаел? Той

⁵ Пол Клодел (1868–1955) – френски поет, драматург и дипломат, един от големите християнски автори на XX в. – Б.пр.

⁶ Романо Гуардини (1885–1968) – немски духовник, изтъкнат католически теолог и философ, известен с книгите си върху литургията. – Б.пр.

⁷ Света Гертруда от Хелфта (1256–1302) – немска католическа светица, известна мистичка. – Б.пр.

⁸ Св. Симеон Богоприемец е един от 70-те преводачи на Стария завет (на Септуагинтата) от еврейски на гръцки. Според преданието, когато стигнал в превода си до „Девицата ще зачене и ще роди син...“, той решил, че е грешка и посегнал да поправи „девицата“, но ангел Господен го спрял с думите: „Писаното е вярно и ти няма да умреш, докато не видиш с очите си изпълнението на тези думи“. Така и станало, той срещнал Дева Мария и младенца на Сретение Господне. – Б.пр.

⁹ Рене Базен (1853–1932) – френски писател, католик, известен есеист и автор на пътеписи. – Б.пр.

го знаеше, но не обичаше щастието, не обичаше мира. Необходимо е много време, за да се научим да обичаме. Още от стария Лакордер знаем, че страхът е създал боговете, а философите, под една или друга форма, са погели тази стара тема, която е в центъра на ницшеанската атака или на марксистката атака срещу вярата в безкрайното Съществуване. Казах ви в началото, че не можете да очаквате от мен нищо за тревогата, което да не изхожда от моя личен опит. Е, добре, моят опит сочи, че обичах тревогата си и дори че я предпочитам пред Бога. Не че тя ме подтикваше да си я представям като някакъв бог или да ѝ се отдам напълно; напротив, просто аз си търсех основания и извинения, за да се изплъзна от присъствието в мен и около мен на една любов, пред която предпочитам тъгата, породена от възжелението.

Не, не тревогата е създала Отца, Който е на небесата и Когото Христос ни е научил да познаваме и обичаме. Напротив, тъкмо тази наслада, помрачила безкрайната ни младост – безкрайна, защото сърцето си остава задълго младо, макар да не сме вече млади – тъкмо насладата на тревогата е, която ни подтиква да се отклоним от Бога и дори да отречем, че Той съществува. Тя е, която ни предоставя аргументи и доказателства срещу Неговата доброта, срещу Неговата любов.

Без съмнение, ще ми възразят, че това не е вярно за всички хора, а само за писателите и поетите, които търсят в тревогата източник за своето вдъхновение, най-вече в тази форма на тревога, възникнала от порива към един разпнат Бог от плът и кръв. Да, може би... Често съм цитирал и приемам като свой един образ на Морис дьо Герен¹⁰, който сравнява мисленето с небесен огън, пламтящ на хоризонта между два свята. Тъкмо това раздиране, присъщо за човешкото съществуване, което е неспособно да избере между света и Бога, дава израз на грамата на мнозина творци, на тяхното терзание и техните радости.

„Да би знаела гара Божий...“¹¹, казва Христос на самарянката. Ала какъв е гартът Божий? Той е тъкмо обратното на тревогата: „Мир ви оставям; Моя мир ви давам“¹², казва Господ на учениците си в тази последна нощ, предхождаща агонията. Тъкмо този мир ние не искаме, защото ни се струва съмнителен, защото за пореден път не обичаме мира. „Вдигнете се, жаждани бури“ – този вик на Рене¹³ в зората на романтичните времена разкрива призиванието на толкова млади същества към нещастията. Неслучайно гледахме към „прокълнатите поети“, а онова, което първо ни обръщаше към княза на мрака, бе нашата вечна тъга. Литературата, да, разбира се! Но една необичайна литература, където отчаянието надмозва всичко, както е в сюрреалистките среди, за които е характерно самоубийството! Свети Йоан изобличава тази омраза към мира още в първите редове на своето Евангелие: той ни казва, че светлината е дошла в този свят,

¹⁰ Морис дьо Герен (1810–1839) – френски поет, католик, чиято поетика е близка до религиозния романтизъм на Шатобриан. – Б.пр.

¹¹ Иоан. 4:10.

¹² Иоан. 14:27.

¹³ Става дума за един прочут пасаж от романтичната повест *Рене* (1802) на Франсоа-Рене дьо Шатобриан (1768–1848). – Б.пр.

но че хората са я отблъснали, предпочитайки мрака. Твартата търси мрака, за да се засити и да не бъде виждана. Победата на Христос в рамките на един живот се свежда до това трудно приемане на мира в светлината.

Добре разбирам възражението, което ви идва на ум: християнството също е тревога и не е достатъчно само да се каже, че съществува християнска тревога. Всички, изправили се срещу християнството през XIX в., са го обвинявали, че то е протиеостествено, обвинявали са го, че то помрачава света, че оклеветява живота. Какво да отговорим на това обвинение? Нима неговата истина не ни боде очите?

Няма да се опитвам да извъртам: с името „християнство“ са били назовавани множество противоречащи си тенденции, някои от които са довели до разрыв между християните, за да се стигне дотам, че те, призваните да се обичат едни други, са се изгаряли едни други. Съществуват множество обители в дома на Отца, една от които – от свети Августин до Калвин и Янсений¹⁴ – е била издигната под знака на страха и трепета: на тревогата в най-пълния смисъл на думата. Защото съществува тревога, която е кротка – тази на любовта, изразяваща се изцяло в съжалението, че си наскърбил обичното същество, в страха да не бъдеш вече обичан от него или да не усещаме самите ние, че обичаме. Любовта на твартата към нейния Творец не е свободна от това, което Марсел Пруст наричаше „сърдечни пресекулки“, от човешки привързаности. Вие добре разбирате, че не за това терзание става дума, когато говорим за страх и трепет.

Казах ви преди малко, че не съм философ. Не съм и теолог, ето защо искам прошка от католиците и протестантите, които ме слушат тази вечер: нека ме извинят, че рискувам, стъпвайки на този терен, където смятам да направя едва няколко крачки. Само искам да припомня, че християнската тревога, изобличена от Ницше, е породена изцяло от янсенистката натрапчива мисъл за индивидуалното спасение. Когато казвам „янсенистка“, не забравям, че говоря в града на Калвин, защото за един католик от Франция е по-лесно да говори за янсенизъм, още повече че манастирът „Пор Роаял“¹⁵ е бил, така да се каже, в моята енория. Бързам да добавя, че никога не съм вярвал в янсенистката доктрина за благодатта и че Сен-Сиран¹⁶ винаги ми е изглеждал като теолог от най-ужасяващ вид. Да кажем, че във Франция „Пор Роаял“ си остава най-забележителният източник на тази тревога, центрирана върху натрапчивата мисъл за индивидуалното спасение.

Безкрайното Същество отказва или гарява непредвидимо своята благодат на

¹⁴ Корнелий Янсений (1585–1638) – фламандски теолог и католически епископ, който тълкува твърде тясно Августиновото учение за благодатта – малцина са избраните, но благодатта действа в тях безотказно. През 1659 г. доктрината му е осъдена от Католическата църква. – Б.пр.

¹⁵ Манастирът „Пор Роаял“ – известен женски манастир в Париж, основан през 1204 г. През 1609 г. настоятелката майка Мари-Анжелик Арно предприема реформа. В манастира е духовната школа на абат Сен-Сиран, посещавана от Паскал и Расин. През 1709 г. манастирът е закрит с декрет на архиепископа на Париж. – Б.пр.

¹⁶ Абат Сен-Сиран (1581–1643) – френски духовник и богослов, който въвежда янсенизма във Франция. Духовен наставник на „Пор Роаял“. – Б.пр.

твартата, омърсена по рождение, безсилна за друго, освен за зло; по отношение на нея злото има божествена сила. Ето как голи, трепереци и обезоръжени, сме изложени на безкрайния произвол на злото. Такъв е коренът на тази тревога.

Успокойте се: не претендирам, че мога да изложа тук, с няколко думи, онава, което в течение на векове е било разглеждано в неизброими творби на редица християнски мислители. Нито пък съм в състояние да покажа как Паскал се разграничава от Лутер и Калвин в оправданието „само с вяра”¹⁷. Искам единствено да посоча този постоянен източник на тревога, и дори на отчаяние, който една определена теология кара да бликне от раненото сърце. В резултат на което се е формирала многобройна и вайкаща се общност – ужас за католическите изповедници – от педанти и педантки, вторачени в детайлите, обожатели на една скрупулозна божественост, с която трябва да се хитрува. В това отношение се доверявам на инак твърде непочтителния Андре Жид¹⁸, изобличаващ „гърча на спасението” у католиците. Толкова прискърбен „гърч”, че мнозина младежи, отпърво следващи Христа, са се отдалечили от Него, за да избягат от натрапчивата мисъл, от обзетостта, изискваща равностметка и на най-малкото желание и на най-незначителния помисъл. Така те отхвърлят цялото християнско наследство. „Най-чудесното в комунизма – ми каза веднъж един от тях – е, че въобще не ме е грижа за личното ми спасение”.

Ето защо ви предлагам, за да избегнете тази форма на тревога, една група тревога, пораждаща мир, ако не и радост. Това, което ви предлагам, е един вид духовна хомеопатия, освобождаване от тревогата чрез тревога.

Натрапчивостта на индивидуалното спасение би могла да бъде потисната и победена в нас единствено ако я прехвърлим в сферата на любовта. Ясно е, че не би трябвало да подхранваме желанието за таква индивидуално спасение и че целият живот на християнина би трябвало да е устремен единствено към вечен живот, към вечното притежание на любовта, което е Христос. Страстно желание за спасение – да, но не и обсебя в патологичния смисъл на термина. На младини мнозина от нас бяха очаровани от гумите, които Паскал приписва на Христос: „Мислех за теб в агонията Си, за теб пролях няколко кървави капки”¹⁹. Бих ли гръзнал да призная, че днес тези думи ме очароват по-малко, защото усещам в този порив към пролятата заради нас капка кръв някакво задоволство на твартата, която по този начин подлага на един вид укор по-голямата част от човешкия вид, без да се смущава от мисълта, че бива отделена встрани с малко стаго избрани.

Тревогата, преобразувана в любов, тревогата за другия обаче ни освобождава от стъписването, изпитвано от толкова християнски души пред тайнството

¹⁷ „Само с вяра” (sola fide) – един от основните постулати на протестантската Реформация, който критикува католическата практика на опрощението (индулгенция). С принципа sola fide е свързан лутеранския принцип на изкуплението, доколкото „само вярата ни оправдава”. – Б.пр.

¹⁸ Андре Жид (1869–1951) – френски писател, Нобелова награда за литература (1946). – Б.пр.

¹⁹ Виж Паскал, Блез. Тайната на Исус. – в: Разум и вяра. Превод Владимир Градев. София, Комунитас, 2010, с. 53.– Б.пр.

на предопределението; тя ни освобождава от obsесията на личното спасение, не като нещо необходимо, а като нещо нездраво. Нашата тревога не засяга единствено нас: тя нараства в рамките на човечеството или поне на тази част от човечеството, която е за нас „ближният” и би могла да се разпростре до някоя социална класа или до различни раси. За един свещеник работник, за един от пастирите на някоя бедна енория, ближният е цялата работническа класа, както за нас по време на нацистки гонения ближният бе цялата еврейска раса.

За някои наши съвременници агът – това са другите, докато за нас другите – това е Христос. Сам Той ни казва, че Синът Човечески е дошъл да търси и спаси погубеното – да, всичко погубено, а не само този или онзи, за когото Той специално е изцедил скъперническа капка кръв.

Разберете ме добре, бих бил странен християнин, ако не вярвах, че християнският живот е преди всичко лична връзка на всеки от нас с Бога, ако не вярвах в словата: „Не вие Мене избрахте, но Аз вас избрах”²⁰, ако не разбирах какво означават гумите на Нюман²¹: „Аз и моят Създател”. Несъмнено е ясно, че разширяването на нашата тревога в степента на човешкото страдание ще даде плодове само ако нашият апостолат е вкоренен в живот в тясно единение с Христа. Вярвам и винаги съм вярвал, че християнският живот е по същността си приятелство, любов, сиреч, че това е най-личното и най-индивидуалното в него. Ето защо всеки от нас е призван в Негово име, като отправна точка на всяко обръщане е тази среща на завоя на пътя, за която говори отец Лакордер – среща с едно обожвано, изискващо и неотстъпчиво Същество, което нищо не обезсърчава, но което предпочитаме пред толкова твари, които изоставяме едни след други или пък които ни изоставят. Той е тук, Той е винаги тук и е винаги най-близо до нас, когато вярваме, че е най-далеч, в очакване на Своя миг, който, уви, за мнозина люде е техният сетен миг, когато не им остава никаква възможност за предателство.

Ала какво прави нашата любов, какво прави този Христос, на Когото всеки верен се стреми да погражава, ако не да поеме човешката тревога? И ние трябва да я поемем на свой ред. Светците са я поели буквално, стигайки до това да се отъждествят със Сина, изоставен от Отца в ужаса на последната нощ. Бернанос²² е имал проникновение за тази тайна на Пресветата агония. Тъкмо това придава на неговите свещеници, особено на неговия селски свещеник, тази героична плътност. За нас, простите вярващи, е достатъчно да се обединим в тревогата на нашите братя, такава, каквато Господ я е усетил. И трябва да кажем, че прави чест на християнските Църкви днес фактът, че са го осъзнали, което струва ми се, не са сторили предишните поколения. Църквата на Франция дава в тази връзка множество примери, някои от които са добре известни, като парижката мисия и свещениците работници. Имаме също примерите на домини-

²⁰ Иоан. 15:16.

²¹ Джон Хенри Нюман (1801–1890) – английски кардинал, богослов, преминал от англиканство към католицизъм, обявен за блажен от Католическата църква през 2010 г. – Б.пр.

²² Жорж Бернанос (1888–1948) – френски писател и публицист, един от най-големите християнски автори на XX в.: *Под слънцето на Сатаната, Дневникът на един селски свещеник, Диалози на кармитките*. – Б.пр.

канците по селата, както и на нови оргени като „Малките братя на Иисус” или „Малките сестри на Иисус” на отец дьо Фуко²³, на свещеници и миряни, които в заводите, на риболовните кораби, в пристанищата или в лепрозориумите, в медините²⁴ или в бигонвилите на Ориента изпълняват този вот за абсолютна работническа бедност, който отец дьо Фуко приживе не успя да получи от никого. Едва тридесет години след неговата смърт нашето поколение отговори на призива му.

Ето, дами и господа, необичайния лек на тревогата, който аз ви предлагам, доколкото мирът и радостта са плод на нашата тревога: „Мир ви оставям; Моя мир ви давам; Аз ви давам не тъй, както светът дава...” (Иоан. 14:27). Сега разбираме дълбокия смисъл на последното обещание, което Синът Човечески ни дава, преди да настъпи агонията: мира и радостта в тази върховна тревога, която трябва да изпитаме, всеки според призванието си – страданието на гладните, преследваните, измъчваните и потисканите. Такъв е християнският парадокс.

Дами и господа, продължавам да имам едно уgrизение. И то е да не си помислите, че според мен голямата част от човечеството, неподвластна на християнската надежда, поради самия този факт е обречена на отчаяние. Не, разбира се, не смятам, че е така. Но както заявих в началото, аз излагам тук моята лична защита срещу тревогата, единствената, която познавам. Съзнавам, че огромен брой човешки същества са поели по други пътища. Фактът, че те вярват само в материята, не ги възпрепятства да работят с всичките си сили, в надежда и радост, за появата на едно ново човечество, но от християнска гледна точка тъкмо Христос е Този, на когото те служат, работейки за бедните, според глумите, които той е отпразил към нас в сетния си ден: „Мене сте го сторили”²⁵.

И все пак ми се иска, в тази връзка, да коригирам казаното в началото относно историческите събития и катастрофи, които нямат реално въздействие върху човешката тревога. След размисъл ми се струва, че не е точно така за хората, вложили цялата си надежда в прогреса на Просвещението, както се е казвало през XVIII в., в бъдещето на науката, за появата на социална справедливост. Как обаче да отречем, че човешката надежда, такава, каквато се е проявила във Франция през 1789 г., а сетне и в зората на индустриалната епоха, е познала и продължава да познава най-кървави отклонения след 1914 г., както и днес, в атомната епоха? Добре знаем каква цена платихме заради господството на човека над материята, заради овладяването на нейните най-съкровени закони: в тази връзка Хиросима е име, което казва всичко и завинаги.

По същия начин комунистическата революция, състояла се върху една значителна част от планетата, е свършен факт: тя има зад себе си вече дълга история. Добре разбирате защо не искам да продължа мисълта си. Но мисля,

²³ Шарл дьо Фуко (1858–1916) – френски католически духовник, загинал мъченически при мисия в Сахара. Обявен за блажен през 2005 г. – Б.пр.

²⁴ Градовете (араб.). – Б.пр.

²⁵ Мат. 25:40.

че казах достатъчно, за да разберете, че човешката тревога е свързана със събитията на Историята, доколкото тези събития разрушават самия обект на нашата надежда. Атомната бомба обезсили сферата на научните изследвания, а концентрационният режим – полето на социалната революция. Има, струва ми се, какво да разколебае вярата на хората, вярвали страстно и единствено в човешкия прогрес.

Ние, християните, обаче знаем, че християнската надежда е различна от обичайната надежда, че може да изгубиш всяка надежда в земното спасение на човечеството, но въпреки всичко да очакваш царството Божие: в лоното на атомната и концентрационна ера, ние го очакваме с упование. Но бързам да добавя, че нашата надежда се отнася не само до вечността, но и до мрачния свят на живите. Защото престъпленията на волята за власт, към която се възвръща видимата История, не могат да попречат на кваса, за който говори Христос²⁶ и който наново преработва човешката маса. Искрата, пламнала на земята, продължава да тлее дори в най-кръвавите години на Историята, които въпреки всичко са години на Благодат.

„Да гоиде Твоео Царство” – се молим ние в „Отче наш”. Милиони и милиони човешки същества се молят за това близо две хиляди години, откакто сме научени на тази молитва с абсолютната очевидност, че един ден тя ще се сбъдне. Защото вече я живеем, Царството е дошло, то е сред нас, то е вътре в нас, тъй като битката за него е била само привидност; защото както нашата тревога е условие за нашия мир, така и нашето поражение е условие за нашата победа. „Но дерзайте: аз победих света”²⁷. Този, Които е отправил това предизвикателство към света, Го е сторил в същия час, когато е щял да бъде предаден, измъчван, подложен на хули, прикован на робския кръст.

Свети Павел ни казва, че всички твари заедно стенат и се мъчат досега²⁸. Нашата тревога е в основата на мъчението, което изглежда безкрайно на мимолетните твари, каквито сме всички ние. Но ние знаем, ние, които сме съхранили вярата си, какъв ще бъде краят. Ето защо към християните, изпаднали в тревога, които са на път да загубят кураж, можем да се обърнем само с думите, отправени от свети Павел към верните в Рим: „Кой ще ни отлъчи от любовта Божия: скръб ли, притеснение ли, или гонение, глад ли, или голотия, опасност ли, или меч? Но във всичко това удържаме преголяма победа чрез Оногова, Които ни възлюби”²⁹.

С какво право, в какво качество ви говоря така? Изпитвам потребност да се извиня за последен път; защото изпитвам остро усещане за тази неуместност, дори бих се осмелил да кажа, за своето безсрамие. Освен това имам угризения, че не ви прочетох едно писмо, което ме чакаше на бюрото ми в хотела още вечерта на моето пристигане. В него млад швейцарец изразява възмущението

²⁶ Срв. Мат. 13:33; 16:6.

²⁷ Иоан. 16:33.

²⁸ Рим. 8:22.

²⁹ Рим. 8: 35, 37.

си от факта, че тъкмо аз се осмелявам да се явя и да бъда изслушан от тази трибуна – аз, който съм един от големите виновници за модерната тревога.

Без съмнение този женеВСки младеж ми отрежда твърде голяма чест. Дори никога да не бях писал нищо, не вярвам, че това би облекчило с каквото и да било човешката тревога в света. Но в крайна сметка е вярно, че всеки писател, всеки творец е смутител на реда. Той деморализира в този висок смисъл на гумата, в който Андре Жид казваше, че би искал да е деморализатор. Той загължава човека да се види, да се познае такъв, какъвто е в действителност, а не такъв, какъвто му е удобно да изглежда: с една гума, писателят възпрепятства позърството.

Да ви направя ли едно признание? Колкото повече остарявам, толкова по-малко изпитвам угризения, че нося смут по този начин. Защото ми се струва, че най-тъжният извод, до който бихме могли да стигнем в края на тази дискусия, не е, че съществуват разтревожени хора, а напротив, че има мнозина, които не са такива, или че са разтревожени единствено заради самите себе си, както и че атентатите срещу човешката личност, на които те са свидетели, а много често и съучастници, изобщо не ги разколебават в спокойното притежание на техните привилегии, нито в изражняваната от тях воля за власт.

Ако съществува тревога, която трябва да бъде преодолена и победена, то съществува и една друга тревога, която е проява на гушата в нас, дори бих гръзнал да кажа, на нейното дихание. Тази тревога е добра тревога, която не трябва да лекуваме, която на никаква цена не трябва да лекуваме, защото тя е знак, че гушата вътре в нас е жива. Тази гуша, която ни е гадена, която посредством човешката тревога Бог познава, и за която трябва да поемем отговорност. В този смисъл свети Йоан Кръстни³⁰ прави известното си предупреждение: „В сетния ден според любовта ще бъдем съдени”.

Превод от френски: Тони Николов

³⁰ Св. Йоан Кръстни (Хуан де ла Крус) (1542 – 1591) – испански мистик и поет, реформатор на Кармил. – Б.пр.

Невена Димитрова е доктор по философия, с дисертационен труд върху проблема за познанието при св. Максим Исповедник. Специализирала е в Католическия университет в Лувен, Белгия и в Томас-Институт, Кьолн, Германия. Публикувала е в различни периодични издания, свързани със средновековната философия.

Невена Димитрова

СВ. МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК И МОНОТЕЛИТСКАТА ЕРЕС

(или защо и кога две е повече от едно, когато говорим за Единоначалието)

Христологията или историята на Христовото Въплъщение е централната тема в писменото наследство на отците на Църквата (към които принадлежи и св. Максим Исповедник). Извън нея е немислим смисълът на човешката история, която и несъмнено е история в и чрез Христа. Дали грехопадналият човек е причината за снизхождането на Бог в ипостасата на Сина, или Боговъплъщението е планиран акт, осъществим и без греха на творението, е проблем дискутиран дълго и задълбочено от множество автори¹. Този въпрос не представлява център на настоящата тема. Спасителното дело е закодирано във възсъединяването на връзката между Творец и творение. Ипостасата на Сина е „мястото“ на среща между Творец и творение². Именно взаимодействие или взаимосъществуване-

¹ Например Georges Florovsky, *Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation*, from Chapter VI, 'Dimensions of Redemption', of the *Collected Works of Georges Florovsky*, vol III, *Creation and Redemption*, (Nordland Publishing Company: Belmont, Mass. 1976), pp 163-170

² „Съединява ли в действителност Иисус Христос Бога и човека, или между тях продължава да съществува пропасть и човекът е обречен на робството на греха, смъртта и разделението? Победата на Никейското единосъщие е първият ясен отговор на този въпрос: Христос е Бог и Неговото Въплъщение е действително, с нищо неумалено явяване сред нас на Божия Син, в Когото е и любовта на Отца, и благодатта на Духа – свършеното откровение на свършения Триединен Живот. В арианския спор изгарят всички стари съблазни, намерени са така дълго търсените слова за изразяване на вярата и на опита. А този опит още от първия ден на Църквата е опит за богообщението в Христа. Прието с много труд от църковното съзнание обаче, Никейското решение неизбежно води към следващия въпрос: ако в Христос Бог се съединил с човека, как е възможно това съединение и какво в него може да означава присъствието на човека? Нека повторим: в същността си този въпрос представлява не търсене на абстрактна формулировка, която би удовлетворила гръцкия философстващ ум, не ровичкане в божествените тайни, а размисления за свободата на човека, за смисъла на неговия подвиг и лични усилия“. Шмеман, Ал., *Историческият път на Православието*. София, Омофор, 2009, с. 168-169.

то на Бог и човек в Христос е това, което занимава не само отците, изковали християнската доктрина на църковните събори, но представлява екзистенциалният въпрос на битието – доколкото всяко съществуващо нещо е пожелано, изведено в битие и съхранявано в своята цялост от Този, Които задава Началото на всичко.

Всяко изследване, аналитичен текст или (просто) мисловна дисекция на определена теза представлява по същество пре-веждане, пре-погреждане на изходния материал, за да бъде обгледан един водещ мотив, да се даде акцент на въпроса, чието отговаряне отваря хоризонта и затваря рамката на едно (точно това) представяне. В този смисъл задачата, която си поставя този текст, е не-новаторска, не-откривателска, не-готам-авторска дори. Тя е по-скоро пре-откриваща, пре-осмисляща, пре-сътворяваща, каквато единствено може да бъде ролята на четящия, не на пишещия човек. Подобна метафизична нагласа определя контурите на мисловните търсения и в писменото наследство на Максим Изповедник.

Говоренето „не от себе си“ е характерен мотив, който срещаме и при предшествениците на Максим. Континуалната линия на внимателно четене и критично изясняване на предците е онова, което създава оригиналността и съставлява новаторството на Максимовата мисловна система.

Задачата на всеки опитващ да разбере смисъла в текстовете на преподобния е именно внимателното прочитане и проглеждане в мисълта на самия автор.

Необходимо условие за постигането на така поставената цел следователно е не само реконструирането на личността на изповедника на вярата; на езика и изказа, с които си служи, но и проясняването на онова, което е новаторско у самия него – ако именно той коригира античното философско наследство (Аристотел, Платон, неоплатонците), тълкува и изяснява затруднителните места при Григорий Назиански (богослов-ът) или у Псевдо-Дионисий Ареопагит, прави възможен прехода от „предхристиянска“ (не в хронологична положеност) към християнска философия с преодоляването на ученията на Евагрий и Ориген.

Нарупванията на богословското и философското мислене от IV до VI в., генералните проблемни сфери, тематични цялости, терминологични кръгове формират централния масив на източното богословие изобщо, а значи и на византийското философстване и богословстване. В самото начало на собствено византийската история на мисълта стои колосалното дело на Максим Изповедник³.

Поставянето на Максим в центъра на византийското богословие, прогласяването му за „баща на византийската философия“⁴ определя водещата роля на дейността и личността на Максим не просто в културната история на Византия, дори не само в конкретната епоха на външнополитически, вътреимперски, социални и религиозни проблеми. Неговият принос е с общохристиянска и общочовешка значимост.

³ Каприев, Георги. *Византийската философия*. С., Лик, 2001, с. 43.

⁴ Вж. Майендорф, Йоан. *Византийското богословие*. С., Гал-Ико, 1995.

Във времето на христологичните спорове през VII век арабските и персийски атаки разклащат физическите устои на Империята и използват слабостта ѝ, резултат от разделенията между халкидонски и нехалкидонски (монофизитски) общности. Продължилите няколко века спорове относно значението на Божието възплъщение кулминират в две основни разделителни положения: колко и какви са **действията/енергиите** на Божия Син и още, колко са **волите** в Богочовека. Доктрината на поддръжниците на едното действие в Христа и тази на монотелитите се провокира от теолози, близки до императорския двор, по-скоро патриархът на Константинопол, като начин да се подкрепи църковното единство във време на политически крамоли и неразбирателства. С аваро-славянските врагове от север и арабите и персите от изток, последното нещо, което император Ираклий желае, е да трябва да обсъжда проблемите на вярата с непокорен монах, кръстосващ земите между Африка и Италия. Това е Максим Изповедник – образован, ерудиран, способен словодържец, който има подкрепата на папите Йоан IV (640–642), Теодор I (642–649) и Мартин I (649–653) и открива много груги последователи на Запад. Силата на западната опозиция спрямо имперската доктрина проличава и от свикания Латерански събор в Рим през 649 г., в който участват сто и петдесет епископи. В крайна сметка именно тази опозиция става причина на Максим, папа Мартин I и „двамата Атанасиевци“ – верни последователи на Максим – да бъдат осъдени с подправени обвинения в Константинопол, където са осъдени на телесни мъчения и отправяне в изгнание.

Подобно дълго оправдание за начеващия заниманията си с Максимовото мисловно наследство е необходимо по две причини. Контекстът на живота и духовните търсения на византийския мислител определят централната му роля в културно-историческата и богословска памет, от друга страна – макар около мисловните му концепти да се формират тематичните ядра на голям брой научни изследвания, всички те, или най-малкото в по-голямата си част, са концентрирани върху тринитарната⁵, христологичната⁶, антропологичната⁷ перспектива от учението на преподобния, макар тази систематичност да е изключително трудно постижима задача, доколкото самият Максим не излага учението си в систематичен вид, а пише „по повод“. Очевидно е, че в основата на текстовете му не стои задачата просто да се представи даден проблем, а да се промисли причината, целта на заниманието с него. Това е и причината текстовете на преподобния да имат богата жанрова определеност – от догматико-полемични във формата на въпросо-отговори: (*Quaestiones ad Thalassium, Ambigua, Quaestiones et dubia*), нравствено-аскетически съчинения, построени във формата на сентенции (*Capita de Caritate u Capita Theologica et oeconomica, или Cap.Gnost.*)

Данните, с които разполагат учените за живота и дейността на преп. Максим

⁵ Piret Pierre, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Theologie Historique, Paris, 1983.

⁶ Matsoukas Nikos A., *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur – Cosmologie, Anthropologie, Sociologie*, Éditions AXIOS, 1980 ; Riou Alain, *Le Monde et L'Eglise selon Maxime le Confesseur, Theologie Historique*, Paris, 1973 ; Karayiannis Vasilios, *Maxime le Confesseur – Essence et Énergies de Dieu*, Theologie Historique, Paris, 1993.

⁷ Thunberg Lars, *Microcosm and Mediator-The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; Thunberg Lars, *Man and the Cosmos – The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985; Larchet Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Les Éditions du CERF, Paris, 1996 ; Farrell Joseph P. Free Choice in St. Maximus the Confessor.

Изповедник, от една страна, са достатъчно обхватни, но от друга са противоречиви⁸. Към числото на най-значимите източници спадат гръцките жития – известни в 4 техни редакции, от които първата и втората са се слели в едно в рамките на ръкописната традиция (към тях се добавят и грузинското житие – в пространна и кратка редакция). Гръцкото житие на св. Максим Изповедник е съставено от студийския монах Михаил Ексабулит. През 1973 г. Брок публикува сирийското житие на преп. Максим, което датира от VII или VIII век. Написано е от някой си Георгий от Решайна, ученик на св. Софроний Йерусалимски, който обаче приема страната на монотелитите.

Според гръцките жития преп. Максим е роден в Константинопол, в благородническо – богато и влиятелно семейство, през 579 г. или 580 г. Получава блестящо образование – между 586 г. и 601 г. завършва обучението си по класическите дисциплини. Този образователен цикъл започва на 6 и завършва на 21-годишна възраст, като включва: граматика, класическа литература, реторика, философия, към която в това време спадат: аритметика, музика, геометрия, астрономия, логика, етика, метафизика и догматика. Има сведения, че между 610 и 613 г. заема поста на първи секретар при император Ираклий, което обаче е неправдоподобно. Около 613 г. става монах в Хризополската обител, близо до Константинопол, на азиатския бряг на Босфора. Според сирийското житие св. Максим Изповедник е роден в палестинското село Хесфин с рождено име Мосхион. Баща му е тъкач, по произход самаритянин от Сихара, а майка му – персийка, която била робиня при еврейски търговец. Самаритянската общност отхвърля младата двойка, която намира убежище при християнския свещеник Мартирий. Там преживяват две години, през време на които биват оглашени, а след това и покръстени в християнската вяра от Мартирий. След смъртта на родителите – бащата умира, когато детето е едва на 9 години, а майката – година по-късно. Мартирий го изпровожда в манастира „Св. Харитон“, чийто игумен св. Панталейон навярно е бил оригенист (според съставителя на житието). Тук Мосхион получава монашеското име Максим. През 617 г. монахът Атанасий става ученик на Максим – вероятно се срещат в Хризополския манастир. Именно по това време пише шестото от Писмата си. Вероятно между 624 г. и 625 г. Максим напуска Хризополския манастир и се отправя към този на св. Георги Сизийски. Неговите първи разработки се раждат в тази обител: *Писма 2 към Йоан Кувикуларий, Върху аскетическия живот, Стотиците за любовта, Коментарът към 59 псалм. Тук Максим пише и писма 3, 4, 10 както и главите Върху Домостроителството на Божия Син.*

Обсадата на Константинопол от персите в 626 г. става причина преп. Максим да се отправи през Крит и Кипър към Северна Африка, където се установява през 632 г. и среща св. Софроний, когото приема за свой духовен баща.

През 633 г. Константинополският патриарх Сергий разпространява един *Пакт за обединение*, чрез който цели помирение с недоволстващите монофизити. В края на годината под влияние на Софроний той смекчава тона, изисквайки в

⁸ Критичното им издание, което се планира в Белгия, трябва да включва 11 документа, но то за съжаление още не е излязло.

публикуваната от него тържествена декларация (*Псефос*) никои повече да не говори за една или две енергии в Христос. Така всъщност се ознаменува преходът от моноенергизма към монотелитството, защото все пак при него акцентът пада върху „само едната богочовешка енергия в Христа”. През 634 г. Софроний става Йерусалимски патриарх и още в синодалното си писмо атакува декларацията, настоявайки, че от двете природи следват две енергии, без това да предполага две ипостаси. В писмо до Пир в края на 633 г. Максим тълкува *Псефоса* в диотелитски смисъл. През 638 г. Сергий и Ираклий разпространяват едно изложение на вярата (*Ектесис*), където се изповядва само една воля на Христа. Така се слага началото на монотелитските спорове. Там се казва: „един е Христос, истинен Бог, който „движи” божествените и човешките дела; следователно е невъзможно да съществуват в Него две воли”. През 638 г. умира Сергий, а през 639 г. – Софроний. В същата година Пир, новият патриарх на Константинопол, утвърждава *Ектесиса* на събор. Максим дискутира през 645 г. с Пир в Картаген, убеждавайки го в правотата на тезисите си, и потегля заедно с него към Рим. На следващата година северноафриканските епископи официално отхвърлят *Ектесиса*. През 647 г. в Була (τύπος) император Констант II строго забранява всякакви дискусии около едната или двете енергии в Христа. По време на подписването на този *Типос* преподобни Максим е в Рим и започва организирането на ответна реакция. Новоизбраният римски папа Мартин I (649–655) свиква през октомври 649 г. т.нар. Латерански събор, който остро осъжда *Ектесиса*, *Типоса* и техните автори и поддръжници.

Документите са изготвени с непосредственото участие на преп. Максим, който подписва заключителния акт като „Максим монах”.

През 653 г. св. Максим Изповедник и папа Мартин I са арестувани, а през 655 г. осъдени за държавна измяна и интернирани съответно в тракийската Визия и Херсон. Същата година умира папа Мартин I. Преп. Максим и учениците му – гвмата Атанасиевци, са анатемосани на събор в Константинопол през 658 г. Преп. Максим е подложен на членоввреждане – отрязани са дясната му китка и върхът на езика. Бива изпращан все по-далеч: в земите от югоизточната страна на Черно море, в днешна Грузия, крепостта Схемарис, където умира в неделя, 13 август 662 г. Шестият вселенски събор (680–681) изцяло потвърждава правотата на учението и жизнения му подвиг.

Диспут с Пир е документ с особена значимост. От една страна, представлява стенографски запис на реалния дебат, проведен между Максим и по това време вече бившия Константинополски патриарх Пир (638–641, както и отново през 654 г.). Автентичността на текста е несъмнена⁹.

От друга страна, съдържателната дълбочина на проведените разговори представлява не просто ядрото на Максимовите мисловни построения, но концентрира в рамките на няколко страници истинната христологична доктрина, противоположена на монотелитските и моноенергийни учения, застрашаващи устоите на „православието”.

⁹ Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, превод Яна Букова, С., Лик, 2002, с. 8-9.

Не е пресилено твърдението, че христологията или историята на Въплъщението съставлява базисното ядро на цялостната духовна конституция и мисловни търсения на неподобни Максим. Логосът или Бог-Слово е мястото, където Бог става постижим за човека, защото в някакъв смисъл целият процес на човешкото познание (или съществуване), опериращо с логосите „λογοι“ (основанията) на всичко съществуващо, се среща със себе-открояването на Бог в Словото. Така Логосът съставя базата на Максимовата гносеология и антропология, тясно обвързани с тринитарните и христологични тайнства. Съвършенстването на човешката природа, която е сътворена, за да бъде причастна и да споделя тези тайнства, представлява последователно актуализиране на добродетелите или растящото присъствие на Логоса в човека.

Същността на Бога е недостижима за творението – онова, което е постижимо, са енергиите или Божествената икономия, домостроителство в света. Случването на това синергийно единение става чрез Втората Ипостас на Бога – или в Богочовека.

В тази връзка две са особено важните свързващи звена в гадения текст тук: това са изясняването на понятието за хексис и гноми, от една страна, и познанието на Бог като Добро или Благо и Истина – от друга. Всички те са разположени около антропологичната концепция на Максим за богоуподобяването като познавателен процес и на срещането на творение и Творец в ипостасата на Словото. Около тези основни моменти може да се изгради цялостната картина на неподобни Максим не просто в настоящия *Диспут*, но и в цялостната му мисловна система: а именно – персоналната роля в познавателната активност и действия и решаващата позиция на личния избор, което придава рационален аспект на познавателните усилия в трихотомичната познавателна структура. Участието в божествения живот чрез познавателното възкачване и стремеж към Бог като Добро или Благо (т.е. Бог, проявен в своите енергии към творението) и непостижимостта на Истината като граница и предел на всяка дейност на ума представят оригиналната познавателна схема, разгледана през очите на философстващия монах.

Благото, или Доброто, отразява Божието присъствие в света. В съпоставянето на определенията за същността на добродетелите и Словото Максим дава формулата за постигането на познание на божествеността. Това не означава познание на Бога „както си е“, не е постигане на божествените мисли и желания, на които се основава съществуването на всяко нещо. Но именно чрез съ-зирането им, съзерцаването им отвъд сетивните им същност и проявеност про-зира Онзи, причиняващ цялото това многообразие и множественост, техникят Творец, Провидец, Съзник. Затова и Бог в своята проявеност чрез Доброто е иманентно „достижимото“ трансцендентално условие на всяко битие изобщо.

Движението към обожението изисква усилията на цялата душа. Мъдростта, съзерцанието, познанието са прицелени към постигане на истината. Благоразумието (разсъдливостта), практиката, добродетелта, вярата целят в своята цялост благото. Двете те заедно, истина и благо, са за душевните сили, за

„нус“ и за „логос“, гледани съответно като θεωρητικόν¹⁰ и πρακτικόν¹¹, целта, в която се откроява Бог, който е в еднаква степен и истина, и благо¹².

Максим настоява още, че постигането на добродетелите не е еднократен процес, който приключва с блаженство, т.е. с живот в Бога според Доброто. Нагмогването на страстите, актуализирането на добродетелите е непрестанна практика и изисква постоянни усилия от човека „чрез здравето си и постоянно удържане по своя воля в красивото и доброто“¹³ и още:

Той казва, че позналият безпределността на добродетелта никога няма да престане да върви по пътя към нея, за да не се лиши от началото и края на добродетелта, тоест от Бога, затваряйки движението на стремежа към Божественото в самия себе си, и да не забрави за Него, сметнал се за достигнал до съвършенство и отпаднал от истинно Съществуващия, към Когото се стреми всеки добродетелен човек.

Постигането на добродетелен живот, устояването в доброто или благото представлява постигане на устойчив хексис и на определена гномическа нагласа към доброто.

Гноми (Ἔνωμη) е един от термините на Максим, изключително трудно преводими на друг език. Гноми се асоциира със свободната воля, мнението, индивидуалната позиция...

Волята за Максим е природно качество за човешката (но също така и за божествената) природа. Тя е отличителен и конститутивен елемент за всяка разумна или умозряща природа. Точно представителите на последната притежават според Максим известно „самостоятелно движение“ (αὐτεξούσιος κίνησις) или само-определение, което Максим нарича „воля“. Притежаващите „воля“ не биват водени в действията си от сетивата или от „грубата телесност“, а от разумно самоопределение или самовластност (по думите на Диадох Фотикийски), посредством което изразяват своята свобода. Максим отстоява принадлежността на волята към природата, т.е. волята е природно качество или свойство.

Природните качества не подлежат на научаване – това не го казват само онези, които с разума си изследват природата... Ако природните качества не подлежат на научаване, не подлежи на научаване и волята – следователно човек по природа е надарен с воля.

И също: ако човек по природа е разумен и каквото по природа е разумно, по природа е и самовластно, а самовластното според отците е воля, значи човек по природа е надарен с воля.

¹⁰ Според антропологията на Св. отци съзерцателната способност (сила) на ума.

¹¹ Според същата антропология – действената способност (сила) на ума.

¹² Каприев, Георги. *Византийската философия*. С., Лик, 2001, с.102.

¹³ Myst. PG 91 680 D и прев. Мистагогия, в Изборник – Светоотеческо наследство. С., 2001, с. 165

И после: ако човек е създаден по образ на блажената и свръхсъщностна Божественост, а Божията природа е самовластна, следователно човекът като неин истински образ е по природа и той самовластен. А ако човекът е по природа самовластен, значи по природа е надарен с воля. Защото, както вече казах, според определението на отците самовластното е воля¹⁴.

Екзистенциалистката настроеност вижда свободата като персонална принадлежност. Природата или същността¹⁵ е скрепена към необходимостта и трябва да премине в екстаза на личността от обективната, неперсонализирана природа. Във Византийската мисловност е точно обратното – свободата е вътрешноприсъщ елемент на разумните и умозрящи същности, разбира се, и на Бога: „... следователно природните способности на надарените с разум същества не са подчинени на необходимостта и принудата“¹⁶ Бог, ангелите и човекът са свободни по природа, а не поради персоналната им определеност¹⁷.

За „завършек“ Максим пише в scholia към Въпросите до Таласий, където казва:

...завършек на деятелното начало на душата ... е чистото благо. А премъдростта се явява край на тайнствените видения на знаещото начало на душата, и този край е простата истина. Умът, очистил се от сетивните представи, води към него и разума, подчинил на себе си и жизненото начало на душата¹⁸. Но това означава пределността на способностите, а не пребиваването в тази граничност.

Тъй като начало на всяко природно движение се явява възникването на това, което се движи, а начало на възникването на това, което се движи, е Бог, доколкото Той е Творец на възникването. Край на природното възникване се явява покой и той задължително се възпроизвежда след преодоляването на това, което има предел, безпределност, в която, доколкото в нея няма разстояние, се извършва всяко движение на природно движещото се, нямащо къде, как и към какво да се движи, доколкото има своя край като причина в Бога, Който определя и безкрайността, която определя всяко движение. И така начало (ἀρχή) и край (τέλος) на всяко възникване и движение на съществуващото се явява Бог, доколкото е възникнало от Него, от Него се задвижва и в Него намира покой¹⁹.

Нека с един пример разберем способността за движение, отнасяща се до всичко съществуващо, душата, която е мислеща (οὐσία νοερά) и разум-

¹⁴ Рург PG 91, 304 CD и прев. Максим Изповедник, Диспут с Пир, С., Лик, 2002, стр. 28.

¹⁵ При Максим природа и същност се употребяват като синоними, вж. Максим Изповедник, Различни дефиниции, в Архив за средновековна философия и култура, св. VII, както и Th.Pol. (14) PG 91, 149 BC.

¹⁶ Рург PG 91, 293 C и прев. Максим Изповедник. Диспут с Пир. С., Лик, 2002, с. 18.

¹⁷ Вж по темата също Törönen, Melchisedec, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2007, p.105

¹⁸ Quaest. Thal. (54) PG 90 580 A и прев. Св. Максим Изповедник. Творения. Света гора, Атон 2002, с. 555.

¹⁹ Amb. Io. (7) PG 91 1072 A.

на (λογική ὑπάρχουσα) същност и мисли, и умозаклучава, притежаваща умствената(ноетична) способност, чрез движението е мислене, а според действието – мисъл. Макар тя (тоест мисълта) да е предел на мисленето и на този, който мисли и на това, което се мисли, доколкото ограничава отношението на противоположните едно спрямо друго. Нека душата, когато мисли, престане да мисли, това, което е било помислено след самото помисляне. Тъй като, когато всички мисли на всички мислими, сетивни, умопостигаеми неща стават съгласно мисленето, душата се успокоява, както от всичко, което се мисли, така и от всякакво мислене и отношение с всички относителни и умопостигаеми, нямайки пред себе си нищо, което да мисли, след помислянето на това, което може естествено да бъде помислено, след което, превишавайки ума, разума и познанието, непостижимо, незнайно и неизречимо посредством просто стремление на мисълта ще се съедини с Бога, никак не обхващайки Бог, нито с мисъл, нито с умозаклучение...

Казано накратко, покаят, принадлежейки към категорията отношение, се счита не по отношение на възникването, а по отношение на движението, на което е противоположен, и по никакъв начин не се отнася към възникването... Нали когато слушам за покой, си мисля само за край на движението.

Покаят за св. Максим означава Божествената или обективна страна на обожението. Бог, който е неподвижен, е Покой и следователно е телосът на движението на човека. Покаят тогава е един от логосите на божествеността и следователно един от логосите – по-точно този на вечно благо-битието – на човешкото движение. Покаят се разбира като един от логосите-енергии и следователно заемащ това „място“ около божията същност. Покаят показва божествената енергия, която слиза към човека. При всички положения обаче покаят означава божествения логос, чието достигане е цел на човека, докато „вечно“ има двойно значение. От една страна, в постигането на вечно благо-битието „вечно“ посочва тварения аспект на движението, защото именно движението на творението е сила, дадена от Бога на творението, и по тази причина творението трябва да се движи постоянно, вечно, защото желанието за постижимост на Твореца и „завръщане“ към Него никога не спира. Да отнемеш движението на творението означава да го лишиш от коя да е негова природна сила, а също това означава да го лишиш от съществуване²⁰.

Но терминът „вечно“ посочва също и божествения аспект на движението, безкрайността около Бог, в която се движи творението. Творението се движи вечно поради безкрайността на „мястото“ около Бога. Движението е категория на разумната природа, качество неотделимо от същността ѝ, защото Бог „в Неговата доброта или благо сътворява всяка душа по свой образ и я извежда в битие, за да бъде „αὐτοκίνητον“²¹. Още повече „всяка енергия, о-пределена по природен начин посредством своя принцип е телос на същностното движе-

²⁰ Вж. Ρυρ PG 91, 297 С и Максим Изповедник. Диспут с Пир. Прев. Яна Букова. С., Лик, 2002, с. 20.

²¹ Cap.Gnost. PG 90, 1088 А.

ние логически предшестващо я”²². Бог е Истината, около която умът се движи неспирно и без забрава, без да може някога да спре движението си, понеже не открива предел там, където протяжност не съществува”²³, а от друга страна – душата постига „постоянство в доброто” и в „постоянното удържане по своя воля”²⁴.

Съотнесеността на ума към истината и на разума – към доброто, не е основната тема на *Диспута* и съответно на гадената тема. Това, което представлява интерес тук, е отношението между двете дейности – тази на практиката, и тази на съзерцанието, и в тази връзка, ролята на волята и свободния избор. Разглеждането на познавателните способности е невъзможно извън темата за свободния избор и волята (самият Максим, цитирайки своите източници, сред които Атанасий, който настоява, че умът е: „или волята, или желанието, или действието спрямо нещо”, позовавайки се на Климент Александрийски, който в *Стромата* определя волята като стремящ се ум, а желанието като разумен стремеж или воля за нещо²⁵).

В *Диспут с Пир* проблемът за волята се обсъжда през отношението ‘природа – ипостас’ или ‘природа – личност’. Максим разяснява, че в постлапсарния си статус ние сме станали притежатели на гномическа, или „гледична” воля: „... **затова при нас, хората, е уместно да се говори за гледище, което е начин на използване на природата ни, а не неин логос (защото в противен случай природата ни би се променяла безброй пъти)**”²⁶.

... [ала при Господа] *не може да се говори за гледище. Защото самото Му битие, т.е. ипостасата Му по божествен начин имаше в природата си свойствеността на доброто и отсъствието на злото, както учи и великото око на църквата Василий в тълкуването си на 44-ти псалом, казвайки: „В този смисъл да разбирате и казаното от Исая за Него, а именно: „Преди да знае детето и да избере злото, ще избере доброто”. Понеже преди детето да познае доброто или злото, отхвърля злото, за да избере доброто*²⁷.

Тук Максим заявява, че „преди да” означава, че при Него „познанието” на доброто не е като при нас, т.е. „чрез изследване и обмисляне – (καθ’ ἡμᾶς ζήτησας καί βουλευσόμενος), а е имал доброто по природа в Своята ипостас, чието съществуване е по божествен начин.

В тази връзка познанието на доброто и злото се асоциира с греха и отпадането от непосредственото съзерцание на логосите в Бога. Максим настоява, че „притежаваме по природа влечението към онова, което просто по природа е

²² Cap.Gnost. PG 90, 1084 B, в превода на Бертолд „енергия” се превежда като „действие”. Вж. Maximus the Confessor, *Selected Writings*, transl. Berthold George, *The Classics of Western Spirituality*, New Jersey, 1985.

²³ Myst. PG 91 677 A и прев. Мистагогия, в *Изборник – Светоотеческо наследство*, С. 2001, стр. 166.

²⁴ Myst. PG 91 677 A и прев. Мистагогия, в *Изборник – Светоотеческо наследство*, С. 2001, стр. 165.

²⁵ Вж. *Диспут с Пир*, 2002.

²⁶ Purr PG 91, 308 D и прев. Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, 2002, с. 33.

²⁷ Ibid.

добро”²⁸, но опитът за него се постига в практиката и в умната употреба на познавателните ни способности.

Ето защо е обосновано да се счита, че при човека съществува такава *гноми-ческа воля*. Макар природата да остава неподвижна според логоса си (λόγος), тя има способността да действа или да се движи според различните начини на съществуване – тропоси (τρόποι), употребявайки по различен начин своите способности в зависимост от персоналната насоченост при всеки: тези различни модалности на действие на природата се определят от човешката ипостас в зависимост от склонността към пожелаване – гноми (γνώμη) и (προαίρεσις). Както пише и Балтазар: Движението и реализирането се дължат на природата; ипостасата се проявява на първо място в „как-то” на реализацията.

Γνώμη, както и ἔξις се свързват не с логоса на природата, а с τρόπος χρήσεως – начина на употреба на природните сили²⁹. Γνώμη не е непосредствено волеви акт, а състояние, диспозиция или нагласа (ἔξις) на волята, от където се дава тласък на конкретния волеви избор (προαίρεσις), за конкретното насочване към едно или друго. Γνώμη не се дефинира в противопоставка с природната воля, а по-скоро като нейна диференциация, имаща актуалност в състоянието на природата след грехопадението. Конкретната „γνώμη” зависи в своята определеност общо от сегашния начин на съществуване на човешката природа и конкретно от начина на живот, провеждан от човешката ипостас, която осъществява избора.

Тази волева диспозиция или гноми определя избора на доброто или злото, а оттам и на пребиваването в благо-битие, т.е. постигането посредством разумната дейност на Бог в неговата домостроителна проявеност, или в неговите действия-енергии спрямо творението. Пак от избора на доброто или отказването от него (което и представлява реално изборът на злото – доколкото е не избор на самостоятелна същност, а е по-скоро отпадане от реда на доброто).

По отношение на избора на доброто и познанието на Бог като Добро или Благо е и следващият пасаж от *Диспут с Пир*:

Пир: Добродетелите природни ли са?/ Максим: Да, природни са./ Пир: Ако са природни, тогава защо не съществуват по равно у всички, които са с еднаква природа?/ Максим: Съществуват по равно./ Пир: И откъде произлиза толкова голямо неравенство помежду ни?/ Максим: От това, че не упражняваме по равно даденото ни по природа. Защото, ако всички по равно (за което сме и създадени) упражнявахме природните си качества, добродетелта щеше да се проявява една у всички, както една е и природата ни, без у някого да е повече или по-малко...

Аскезата и съпътстващите я усилия са измислени от стремящите се към до-

²⁸ Ibid., и прев. Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, 2002, с. 32.

²⁹ Каприев, Георги. *Предисловие и бележки към Превода на Амбигва* (под печат).

бродетелта единствено за да се отдели от душата измамата на сетивата, която се е вратнала в нея, а не за да се въвеждат добродетелите отвън, тъй като те съществуват у нас от създаването ни... Затова и щом се отстрани напълно измамата, веднага блясва природната добродетел на душата. Защото, който не е безразсъден, е благоразумен, и който не е страхлив или гързък, е смел, и който не е несправедлив, е справедлив. Тоест според природата ни разумът е мъдрост, и способността да съдим – справедливост, и гневът и буйното чувство – мъжество, и страстният стремеж – благонравие. Следователно като се отстрани всичко, което е противно на природата, става видимо онова, което е според природата³⁰.

В *Диспута* Пир спори от позицията на редуциращ напрежението между логос и тропос до прост „натурализъм“ и напротив, Максим много прецизно различава двете понятия: докато добродетелите са действително характеристика на природата, те не се проявяват във всички хора по един начин, тъй като „не практикуваме или не упражняваме всички по един и същи начин“ това, което имаме по природа³¹. Оттук следва, че индивидуалната човешка ипостас и нейната диспозиция на волята – гноми са тези, от които зависи присъствието на злото в света и съответно в тяхната употреба е ключът към обожение на човека. Благо-битието (τό εὖ εἶναι) според дадения текст тогава зависи от индивидуалната човешка личност и нейната склонност към пожелаване или гноми. Целият Максимов аргумент е изграден върху личната аскеза.

Тук се появява и проблемът. Изглежда, че преподобният приписва волята не на природата, а на ипостасата или личността³². И тогава този аргумент би означавал потвърждаване на тезата на монотелитите, за които волята е ипостасна принадлежност. И ако това е така, то апокатастасисът е единственият резултат, тъй като Бог Син, притежавайки волята само на своята божествена ипостас, ще превърне човешката природа и човешката личност в нещо, съществуващо извън собствените си воления по необратим начин в Своего Възкресение.

Само че това допускане е напълно отхвърлено от самия Максим, който не би приел никакво умаление или пък недоразбиране на различието между природа и личност. Тук ясно е представена визията на преподобния за двете воли в Христа – един от най-силните приноси на Максим не само в огромното му по богатство на идеи, смисли, дълбоки мисловни сондажи и ерудирано слово наследство, но и един от стълбовете на православното учение изобщо. В един момент светият монах представлява единственият глас на верската истина, когато светът около него затъва в мрака на ереси, политически интриги и безумства, той успява единствено с правотата на верската истина да аргументира по забележителен начин не просто своите тези, но истинното Христово учение. За двете воли в Христа Максим заявява, че дори Той да притежава човешка природа

³⁰ Ρυρρ ΡΓ 91, 308 D и прев. Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, С., Лик, 2002, с. 33-34.

³¹ Вж. Плотин, *Енеади*, *За добродетелите*, I 2 [19] прев. Чочо Бояджиев, С., Изток-Запад, 2005, с. 20.

³² Максим отъждествява понятията ипостас и лице.

и човешка воля, това не означава, че пожелава така, както го прави човек. Тоест тук гномическа склонност не може да бъде открита. Максим успява да пренапише теориите за волята и апокатастасиса. От една страна, наистина в Христа има природна воля, отговаряща и за божествената, и за човешката природа. Но също така съществува начин на пожелаване, характерен за отделната личност; за Максим следователно не съществува определението „воля по принцип“, т.е. воля, която може да се разглежда абстрахирана от ипостасното ѝ „приложение“ или употреба. Това пък означава, че учението за апокатастасиса е променено при този пренаписващ Ориген мислител. За Максим съществува апокатастасис на човешката природа с условието на безсмъртието и вечно благо-битието в общото Възкресение.

Възкресението е възраждане на човешкото естество, превъзхождащо сътворяването му в рая. Ако говорим общо, то превъзхожда първото, благодарение на неизменността на всички, причастни към това естество, а ако говорим в частен смисъл, такова превъзходство се осъществява благодарение на неизреченото обожение по благодат на светиите³³.

Но това означава да се детерминира безсмъртието на човека, не на ипостасното му състояние в тази безсмъртност, което може да бъде „вечно благо-битие“, но е възможно също така да е вечно зло-битие³⁴. Доколкото е вярно тогава, че „Словото на Бога, и Бог желае тайнството на Неговото Въплъщение да действа винаги и във всичко“, и че Той „предлага Себе Си изцяло, просто и благодатно, поради Своята безкрайна доброта към всичко, независимо дали заслужава или не“, независимо от това той дава „постоянството на вечно-то битие единствено доколкото всеки човек от Него е бил и след това „се е отделил“³⁵.

В този смисъл са и думите „различието между логос и тропос позволява на Максим да се изправи срещу Оригенистите“³⁶, защото това разделение именно позволява на Максим да разграничи човешката природа на Христа и на отделните човешки лица в Нея. За Максим монотелитската теза, че сътвореното е детерминирано, не е съвсем вярна, тъй като отвежда обратно към Ориген, за когото творението не е акт на свободна воля, а резултат на необходимост. Техният принцип е верен, доколкото засяга ограничения смисъл на апокатастасиса само на природата. Отхвърляйки това положение, вече не е необходимо да се твърди, че волята е ипостасна, за да съществува свобода на волята.

Посредством признаването на персоналните и природни аспекти на волята Максим успява да отхвърли напълно детерминистката концепция за апокатастасиса и в балансираното внимание, което отделя на разделението между личност и природа, между природна воля и начин на пожелаване или склонност

³³ Вж. схолиите към *Въпроси към Таласий*, Quaest. Thal. (54) PG 90 580 A.

³⁴ Amb. Io. (65) PG 91, 1309 CD.

³⁵ Amb. Io. (42) PG 91, 1329 CD и вж. Sherwood, *Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma, 1955, p. 171.

³⁶ Riou Alain, *Le Monde et L'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Theologie Historique, Paris, 1973, p. 82.

към воление, Максим се проявява като истински богослов, който отказва да отговори на монотелитите едно(*моно*)значно с простото настояване за **гве природни воли**. Волята е природна, но тя, както природата, има своя ипостасен модус.

Диспут с Пир е един автентичен запис – не просто на словото на изключително образования монах, дори не на мисълта му, която не се уморява да аргументира правотата на вярата пред нелепите доводи на падналите в ерес. Това произведение показва силата на духа, носен от вярата. Наистина, ако сам Максим поставя в основата на разумната дейност вярата – или по-скоро в нейния край, духът или умът, както много често употребява синонимно тези термини преподобният, поставят купола и същевременно изпълват една свършена (на-)личност. Конструкцията, която рисува Максим в своята познавателна схема, действително може да се озаглави като разумна дейност, „стъпила” върху вярата, която позволява на мисълта да достигне до Истината.

Рудолф Ото (25.09.1869, Паине – 06.03.1937, Марбург) е протестантски богослов и изследовател на религиите. Следва в Ерланген и Гьотинген, където защитава докторат през 1898 г. с работа върху Светия Дух при Лутер. През 1906 г. става извънреден професор в Гьотинген, през 1915 г. е професор по систематично богословие в Бреслау, а от 1917 – в Марбург. Благодарение на пътуванията му до Индия, Шри Ланка, Китай, Япония, Близкия изток и Африка се поражда интересът му към религиите по света и особено към индуизма. В основното си съчинение, *Святото*, той изследва опита на светците. Акцентът пада върху ирационалните моменти и съответните чувства, които могат да бъдат проявявани само чрез насочващи идеограми. Влиянието му през XX в. е изключително мощно. Сред неговите агенти са Паул Тулих, Мирча Елиаде, Густаф Меншинг и много други. Като основни съчинения следва да се споменат: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917; *Vischnu-Nârâyana; Texte zur indischen Gottesmystik*, I, 1917; *Siddhânta des Râmânuja, Texte zur indischen Gottesmystik*, II, 1917; *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum; Vergleich und Unterscheidung*, 1930; *West-Östliche Mystik; Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926; *Das Gefühl des Überweltlichen; Sensus Numinus*, 1931.

Рудолф Ото

ИЗ СВЯТОТО

Святото е преди всичко тълковна и оценъчна категория, която се появява в този си вид само в областта на религиозното. Наистина, тя навлиза и в други сфери, например в етиката, без обаче да произтича от тях. Тя е комплексна и затова включва един напълно своеобразен момент, който се изплъзва на рационалния анализ, доколкото е свършено неизречим, недостъпен за схващането му като понятие (в съвсем друга област подобен е случаят с „красивото“).

Това твърдение би било погрешно поначало, ако святото беше онова, което му се приписва от някои словоупотреби, налични в езика на философията, а обикновено и в този на теологията. Ние сме свикнали именно да употребяваме думата „свят“ в преносен смисъл, който в никакъв случай не е първичният смисъл на понятието. Обикновено го схващаме като абсолютен нравствен предикат, като нещо, което е свършено добро. Така и Кант нарича „святата воля“ онази, която без колебание, подтикната от дълга, се подчинява на моралния закон, докато това би трябвало да е просто свършената морална воля. По същия начин се говори и за светостта на дълга или на закона, докато в действителност се има предвид само нейната практическа необходимост, всеобщата ѝ задължителност. Подобна употреба на думата „свят“ не е строга и прецизна. Съгласни сме, че тя включва всичко казано дотук, обаче по отношение на нашето чувство тя съдържа и едно ясно изразено разширение, което има тук особена валидност.

Работата е по-скоро там, че думата „свят“ и нейните езикови еквиваленти в

семитския, латинския, гръцкия и други древни езици са определяли първоначално и предимно тъкмо това разширение, като или въобще не са включвали момента на моралното, или са го включвали като несъщински. Във всеки случай той никога не е стоял на първо място. Тъй като езиковото ни чувство днес несъмнено поставя нравственото в кръга на свящото, полезно би било (поне за първоначалните цели на нашето изследване) при издирването на спомената особена съставна част да въведем някакво специално име, което да обозначава свящото, но без неговия нравствен момент, както и – добавям веднага – без неговия рационален момент изобщо.

Това, за което говорим и което се опитваме донякъде да открием, да подпомогнем усещането му, живее във всички религии като тяхна същинска съкровеност и без него те изобщо не биха били никакви религии. С особена сила обаче то живее в семитските религии, а най-вече в библейските. Там то има свое собствено име: кведош, на което съответстват *hagios* и *sanctus*, а още по-точно – *sacer*. Наистина, и в трите езика тези имена включват в себе си „доброто“ и доброто *par excellence*, сиреч достигащото най-високото стъпало на развитие и зрялост на идеята. Тогава ги превеждаме като „свято“. Тогава обаче това „божествено“ е едва постепенното етическо схематизиране и изпълване със съдържание на един първичен чувствен рефлекс, който сам по себе си може да е и безразличен към етическото и позволява да бъде осмислян сам по себе си. В началното развитие на този момент всички тези изрази безвъпросно са означавали нещо напълно различно от доброто и това е всеобщо признато от днешните изследователи. Тълкуването на кведош просто като „добро“ основателно се обявява за негова рационалистична свръхинтерпретация.

И така, при открояването на този момент се налага да се намери име, което да фиксира преди всичко неговата особеност, и второ, да даде възможност да се добавят и определят евентуалните му подвидове или степени на развитие. Затова аз най-първо ще образувам думата нуминозно. Щом от *omen*¹ може да се създаде „оминозно“², защо не и от *pitens*³ – нуминозно. И ще говоря за една тълковна и оценъчна категория със своеобразен нуминозен характер, както и за една душевна нагласа към нуминозното, която действа всякога, щом един обект (макар и погрешно) се възприема като нуминозен. Тъй като тази категория е изцяло *sui generis* (своего рода), тя – като всяка първична и основна даденост – не се поддава на определяне в строгия смисъл на думата, а само на разясняване. На слушателя може да се помогне само като се направи опит чрез разясняване да се насочи към онази точка на собствената му душевност, където тя после трябва да го развълнува, да произтече и да се осъзнае от него самия. Възможно е този подход да се подкрепи, като се посочи някое нейно подобие или характерна противоположност, която се среща в други, вече познати и близки душевни сфери, а после се добави: „Нашето X не е точно това, ала е сродно нему и противоположно на онова. Няма ли да се досетиш сам?“ Или това ще рече: строго погледнато, нашето X не може да бъде научено; то може да бъде само стимулирано, пробуждано – както всичко, идещо „от духа“.

¹ Предзнаменование, предозначение. – Б.пр.

² Съмнително, подозрително. – Б.пр.

³ Божественост. – Б.пр.

За нас святото е в пълния смисъл на гумата съставна категория. Отделните съставлящи я моменти са нейните рационални и ирационални съставни части. Като се противопоставяме категорично на всеки сенсуализъм и еволюционизъм, твърдим, че по отношение и на двата момента тя е чиста категория a priori.

Рационалните моменти на абсолютното, съвършеното, необходимото и духовното, както и тези на доброто като обективна ценност и с обективно обвързваща валидност, не бива да се „извличат“ от каквито и да било сетивни възприятия. Всяка „epigenesis“ и „хетерогония“ и както още и да гласят компромисните и уклончиви изрази, само забулват проблема. Както твърде често, и тук бягството в гръцкия език е само признание за собствената немощ. В случая сме лишени от всякакъв сетивен опит за това, което, независимо от всяко „възприятие“, е положено чрез „чист разум“ в самия дух като неговото най-изначално.

Ала още по-надълбоко, отколкото към „чистия разум“ – поне в обичайния му смисъл – ни отправят ирационалните моменти на нашата категория „свято“, а именно към онова, което мистиката с право нарича „основа на душата“. Идеите за нуминозното и съответстващите им чувства са досущ като рационалните, абсолютно чисти идеи и чувства, намиращи точното си покритие в отличителните белези, които Кант посочва за „чистите“ понятия и за „чистото“ чувство на почит. Та нали прочутите уводни думи на *Критика на чистия разум* гласят:

„Че всяко наше познание започва с опита, в това няма никакво съмнение, защото от какво познавателната способност би могла иначе да бъде пробудена към дейност, ако това не станеше от предметите, които действат на сетивата ни... Но при все че всяко наше познание започва с опита, не заради това собствено всички познания трябва да възникват от опита“.⁴

Още по отношение на познанието, произтичащо от опита, той различава това, което възниква чрез впечатленията от онова, което нашата собствена познавателна способност, само предизвикана от сетивни впечатления, черпи от самата себе си.

От подобен вид е и нуминозното. То избликва от най-дълбоката основа на познанието в самата душа, безспорно нито преди, нито без житейски и сетивни дадености и опит, но в тях и сред тях. Ала то не произлиза от тях, а само чрез тях. Те са гразнение и „повод“, за да се задвижи то самото, да се движи, и първоначално, колкото наивно, толкова и непосредствено, да се вплете и втъче в сетивно-земното, докато постепенно се избистри и отблъсквайки го от себе си, изцяло да му се противопостави. Доказателството, че нуминозното включва моменти на познание a priori, се извлича от самовглъбяването и „критиката на разума“. В нуминозното намираме заложените убеждения и чувства, различни по вид от всичко, което е способно да ни даде „естественото“ сетивно възприятие. Те самите не са сетивни възприятия, а странни тълкувания и оценки, на първо място, на сетивно възприетата даденост,

⁴ Кант, И. *Критика на чистия разум* (прев. Ц. Торбов). София, 1992, с. 73-74. – Б.пр.

а после на нормативно установени класове от обекти и духовни съдържания от по-висша степен, които не принадлежат вече към сетивно възприетия свят, а се проектират към него и над него. И понеже те не са сетивни възприетия, не могат да бъдат и „преобразувания“ на сетивните възприетия. Единственото възможно „преобразуване“ е преминаването на конкретната нагледност на възприетията изобщо в съответстващото им понятие; никога обаче самопревърщането на един клас от възприетия в качествено различен клас от реалността. Подобно на „понятията на чистия разсъдък“ при Кант, както и на нравствените и естетическите идеи и преценки, те ни отвеждат назад към един скрит самостоен извор, пораждащ представи и чувства, които е – независимо от сетивния опит – в самата гуша. Те ни отвеждат към един „чист разум“ в най-дълбокия смисъл, който поради своето преливащо от изобилие съдържание трябва да се различава и от чисто теоретичния и чисто практическия разум на Кант като нещо още по-възвишено или по-дълбоко.

И днешната еволюционна теория е в правото си да иска да „обясни“ явлението, наречено религия. В действителност това е задачата на науката за религията. И все пак, за да обясним нещо, трябва да имаме една даденост, от която да обясняваме. От нищо не се обяснява нищо. Природата може да бъде обяснявана само от първоначално дадените естествени основни сили и техните закони, които следва да се издирват. Да искаме да обясняваме и тях самите е напълно безсмислено. Обаче в сферата на духовното подобна първична даденост, от която да черпя и да обяснявам, е самият разумен дух със своите заложи, сили и закони. Аз трябва да го предпоставя, без сам да мога да го обясня. Начинът, по който „бива създаван“ дух, е нещо неизразимо. Тъкмо това обаче се опитва да прави науката за епигенезиса. Историята на човечеството започва с човека. Той бива предпоставян, за да бъде тя разбирана от него. Предпоставят го като същество, съответстващо достатъчно по заложи и сили на самите нас, защото потапянето в душевния живот на питекантропа е напълно безнадежно начинание. Външната в душата на животното можем да тълкуваме само по неясни сходства и като се връщаме от развития дух обратно към наченките. Но да разберем него самия и да искаме да го изведем от животното, би означавало да превърнем ключалката в ключ или да осветим ясното чрез мрака. Първото просветяване на съзнателния живот от мъртвото вещество е вече едно необяснимо и просто указание. Обаче дори само просветящото тук е само по себе си едно квалифицирано многообразие и ние трябва да го тълкуваме като сравнима със зародиша гарба, която чрез нарастваща физическа организация ще развива и укрепва все повече своите възможности. А цялата сфера на под-човешката гуша бива леко осветена, когато тази гарба се тълкува отново като „заложба“ към заложбата на самия развит дух, която се отнася към нея като към ембрион. И все пак значението на гумата „заложба“ не ни е толкова непознато. В процеса на собственото ни пробуждане и израстване към духовно съзряване ние проследяваме в самите нас разгръщането на заложбата към зрялост, развитието на зародиша в гърво, нещо, което не

е нито преобразяване, нито просто добавяне на нещо ново⁵. Този извор наричаме скрита заложба, която, възбудена чрез гразнителни, се пробужда. Никой, занимавал се сериозно с психология на религията, не може да отрече съществуването на подобни „заложи“ у отделни индивиди, а заедно с тях и на нагласа за и предопределеност към религия, които могат да се превърнат спонтанно и в инстинктивно предугаждане и дирене, неспокойно напипване и копнежено очакване, в религиозен порив, който се уталожва едва когато е разбрал сам себе си и намерил целта си. Оттам произтичат състоянията на „предхождаща благодат“. Зойзе описва това състояние по майсторски начин:

„Възлюбени, блази Господи! Още в дните на ранното ми детство гушата ми затърси нещо с нестихваща жажда, но какво бе то, Господи, все още не съм разбрал съвършено. Години наред го преследвах напористо, без да намеря никога покой, защото не зная точно какво е. И все пак е нещо, което привлича към себе си сърцето и гушата ми и без което никога няма да постигна истинен покой. Господи, в първите дни на детството ми понечих да го търся в тварите, както бях видял да го правят (други) преди мен. И колкото повече дирех, толкова по-малко намирах. И колкото повече го доближавах, толкова повече се отдалечавах от него самото... Тогава сърцето ми се разбунтува, защото много силно желяех да го имам... О, уви... Какво е това нещо, или как е устроено, та тъй скришом играе в мен?“

А пък Августин казва в Изповеди X, XX:

„Но къде са го познали те, та тъй го искат? Къде са го виждали, та тъй го обичат? Ние го имаме, но не зная как“⁶ – (Вж. изобщо цялата X книга от неговите *Изповеди*.)

Това са изрази на една заложба, която се превръща в дирене, в порив. Обаче, ако „биоенетичният основен закон“, че степените и моментите на развитие на индивида ни отправят назад към наченките на неговия рог, е бил някъде наистина валиден, то е именно тук. Заложбата, която човешкият разум е носел със себе си при възникването на човешкия вид в историята, се превръща и за разума, било чрез външни гразнителни, било чрез собствен натиск отвътре, в порив. Именно в религиозен порив, който с опипващо движение, с налучкващо оформяне на представи, с непрестанно тласкащи го нови идеи желяе да се изясни за самия себе си и се изяснява чрез разгръщането на самата тънеща в мрак идейна основа а priori, от която е произлязъл и сам той⁷. А тази възбуда, това дирене, това пораждање и саморазгръщане, дава тласъка за развитието на религията в историята, чието допълнително въздействие ще разгледаме по-нататък.

⁵ На тези духовни зависимости във физиката съответства отношението на потенциална към кинетична енергия. Признаването на подобна зависимост и в сферата на духа би могло да се очаква само от онзи, който се е решил да приеме за последната основа на всеки дух в света абсолютния дух като *actus purus*, който според Лайбниц е светилник за другия. Но няма и тук, както обикновено, всичко потенциално не предполага акта като основа на своята възможност, както бе посочил още Аристотел? От това следва, че и развиващият се в света дух предполага абсолютния дух като основа на своята възможност за реализация. Нелогично е в света на физикалното да се изисква като начало актът, схващан като система от натрупана енергия, чийто преход в кинетична енергия трябва да е именно космическата динамика, но това да не се прави относно духовния свят.

⁶ Св. Аврелий Августин, *Изповеди* (прев. А. Николова). София, 2006, с. 242-243. – Б.пр.

⁷ Срв. казаното от Кант в лекциите му по психология (изд. Лайпциг, 1889, с. 11) за „разположеното в полето на тъмните представи съкровище, представляващо дълбоката пропаст на човешките познания, които ние не можем да стигнем.“ „Дълбоката пропаст“ е именно „основата на душата“, която се вълнува при Зойзе.

И тъй, както рационалните, така и ирационалните моменти на комплексната категория „свято” са моменти a priori. Вторите са такива в същата степен, както и първите. Религията не отива в ленно притежание нито при Telos⁸, нито при Ethos⁹, и не живее от постулати. Също и ирационалното в нея има свои самостоятелни корени в невидимите и скрити дълбини на самия дух.

И накрая, на трето място, същото важи и за свързването на моментите на рационалното и ирационалното в религията, за вътрешната необходимост от тяхната съпринадлежност. Историите на религиите разказват като някак си саморазбиращо се за постепенното впитане на тези моменти един в друг, за „преминаването на Божественото в нравствено”. И наистина, за чувството този процес е нещо напълно „разбиращо се от само себе си” и неговата вътрешна необходимост му е ясна. Обаче самата вътрешна яснота на този процес е вече проблем, оставащ за нас неразрешим, ако не приемем едно тъмно „синтетично познание a priori” за същностно необходимата съпринадлежност на тези моменти. Защото тя в никакъв случай не е логическа необходимост. Как би могло от все още „суровото”, полудемонично същество на един бог на луната или на слънцето, или от един местен призрачен бог да следва логичния извод, че ще се превърне в закрилник на гадена клетва, на истината, на валидността на договора, на гостоприемството, на светостта на брака, на племенните и родоци загължения, а също и в бог, властващ над съдбините, над щастието и нещастията, откликващ на живота на рода, загрижен за неговото благополучие, направляващ съдбините и историята му?

Как да си обясним този удивителен факт от историята на религията, че съществува, родени, както по всичко изглежда, от страх и ужас, са станали богове: същества, на които се молим, на които доверяваме щастието и мъката си, в които намираме първопричина и санкцията на нравствеността, закона, правото и канона, така че там, където веднъж са се пробудили подобни идеи, те се приемат едновременно с това за напълно естествена, разбираща се от само себе си гаденост. В *Държавата* на Платон, в края на кн. 2, Сократ казва:

„Че Бог е нещо обикновено, е вярно на дело и на думи, Той не се преобразява и никого не маме”.

А пък Адимант му отвърща: „Сега, когато го изричаш, ми става съвсем ясно и на мен”¹⁰.

В тези думи най-важна е не извисеността и чистотата на понятието за бога, нито пък рационализирането и отъждествяването му с нравственото, а – що се отнася до Сократ – привидната „догматичност” на неговия изказ, защото той

⁸ гр. – цел. – Б.пр.

⁹ гр. – нрав. – Б.пр.

¹⁰ Диалогът между Сократ и Адимант, представен от Ото, звучи по следния начин в българския превод [382 е] Сократ: „Следователно Бог е същество просто и истинно в дела и думи и нито сам се изменя, нито измамва другите...” – [383 а] Адимант: „Така и на мене ми се струва, както ти говориш”. Платон. *Държавата*. С., Наука и изкуство, 1981 – Б.пр.

не прави дори и най-малкото усилие, за да обоснове мисълта си, и – колкото го Адимант – изненадващо наивното и все пак напълно доверчиво признание за нещо, което му е ново. И то в смисъл на пълна убеденост. Той не вярва на Сократ, той осъзнава гумите му. А това е вече белег за всяко познание a priori: когато, подкрепено със сигурността на собствената ни убеденост, то се проявява в истината на едно твърдение, щом бива ясно изразено и разбрано. В историята на религията се повтаря непрестанно това, което наблюдаваме в случая със Сократ и Адимант. Така и Амос например казва нещо ново, когато възвестява идването на Йехова като Бог на несъкрушимото и общовалидно право. Той не го доказва, нито се позовава на авторитетите, той просто апелира към преценки a priori, т.е. към религиозната съвест. А тя наистина свидетелства. Лутер също добре познава и говори за априорното познание за Божественото. Макар и гневът му срещу блудницата-разум да го надвежда обикновено към противоположни изказвания:

„По делата и разпоредбите му ние гледаме Бога отвън, тъй както се гледа една къща или замък и се усеща в нея присъствието на господаря или стопанина ѝ: това е познание a posteriore. Но досега никоя човешка мъдрост не е могла да съгледа a priori отвътре кой и какъв е Бог в самия него или в най-дълбоката му и съкровена същност; пък и никой не може да знае нещо, камо ли да говори, защото на когото се открие, ще бъде чрез Светия Дух”¹¹.

(Тук Лутер пропуска, че „стопанинът” се усеща a priori още веднага или изобщо не се усеща.) Обаче в други пасажии той самият признава на всеобщия човешки разум големи възможности да черпи познания тъкмо от онова, което е Бог в ‘самия него или в същинската му същност’:

„И самият естествен разум се вижда принуден да признае това, убеждаван от своето собствено съждение, дори да не би имало никакво Писание. Всички хора откриват тази мисъл записана в сърцата им и я признават за доказана, бъдат ли приканени, щом чуят да се изрича: първо, Бог е всемогъщ... после, той знае и презнае всичко и не може нито да греша, нито да се заблуждава. В тези две неща се убеждаваш със сърцето и сетивата...”¹².

В това твърдение е интересно proprio suo iudicio convicta¹³, защото различава познания от „вродени идеи” или от прошепнати по свръхестествен път представи, които идеи и представи са способни да произведат мисли, но не и убеждения ex proprio iudicio¹⁴. От друга страна, „cum audient eam tractari”¹⁵ напълно съответства на преживяното от Адимант: „Сега, когато го изговаряш, ми става ясно и

¹¹ Erl. Ausg. 9, 2.

¹² D. Martin Luthers Werke, *Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Lutherausgabe = WA), 120 Bnde, 1883–2009, Bd. 18, 719.

¹³ Убеждението от собствено съждение (лат.)

¹⁴ От собствено съждение (лат.)

¹⁵ Вече споменатото (лат.)

на мен”¹⁶. И в *Трапезните слова* той казва:

„Във всички човешки умове е впечатано божественото знание за Бога. Всички хора знаят що е Бог, и то без каквото и да е познаване на изкуствата и науките, а водени само от природата; и това е божествено впечатано във всеки човешки ум. Не е имало нито един толкова гив и чудовищен рог, който да не е вярвал, че съществува някаква божественост, сътворила всички неща. Затова Павел казва: Онова, що е невидимо у Бога, сиреч вечната му сила и божеството, се вижда още от създаване мира чрез умопостигане на творенията. Ето защо всички езичници знаят, че има Бог, пък били те епикурејци, били те от настояващите, че няма Бог. Дали не чрез това, че отричат да има Бог, те същевременно не изповядват, че Бог съществува? Защото никој не може да отрича онова, което не знае... Даже нечий живот да е бил така изкривен под натиска на повели и насилие, че да се е наредил изцяло тъй, сякаш няма никакъв Бог, все пак това никога не ще може да накара съвестта на имащия гуша да се откаже да свидетелства и утвърждава, че има Бог. И макар съвестта на някого да е била до време подтискана от зли и извратени помисли, тя въпреки това го завръща обратно и необоримо го убеждава чрез висшия дух на живота”¹⁷.

Това е същият опит, какъвто гостатъчно често имат мисионерите. Веднъж изказани и разбрани, идеите за единството и благостта на Божественото се прихващат удивително бързо там, където у слушателите изобщо има религиозно чувство. Често те сами адаптират собствената си дотогавашна религиозна традиция в този смисъл. Или там, където все пак се оказва съпротива на новото учение, това госта пъти става при чувствителна съпротива от страна на собствената съвест. Този опит ми е познат от мисионери, живели сред тибетци и африкански негри. Полезно и ценно би било да се сумират подобни опити както по отношение на въпроса изобщо, така и особено с оглед на познанието а priori за вътрешната същностна съпринадлежност на рационалните моменти в идеята за Бога с нейните ирационални моменти. Историята на религията сама е вече почти неоспоримо доказателство за това. Защото, колкото и незадоволителна да е била подмяната на Божественото с нравственото в различните „дивни” области, следи от него се откриват навсякъде. И там, където религията се е отърсила от първоначалната си суровост и се е издигнала до по-висша религия, този процес на претопяване е настъпил с категорична мощ навсякъде и се е разгръщал. Този факт заслужава толкова повече внимание, когато се замислим колко различни реалии са подхранвали фантазията при оформянето на божествата и при какви различия на расата, на природните дадености, на обществените и държавни условия е протекло развитието им. Всичко това сочи към моменти а priori, залегнали изобщо и по необходимост в човешкия дух, и то към тези, които преоткриваме непосредствено в собствената си религиозна

¹⁶ Най-поучителни в това отношение са пасажите на Лутер за ‘вярата’, където тя е описана като своеобразна познавателна способност за схващане на Божествената истина и като такава се противопоставя на ‘естествените’ сили на разума, което иначе се гледа като характерно за ‘духа’. Тук ‘вярата’ е подобна на *синтерезиса* в теорията на познанието на мистиците, и на ‘вътрешния учител’ на Августин, които са, наистина, ‘свърх разума’, но все пак са а priori в самите нас.

¹⁷ ВА, 5, 5820, Tischreden.

съвест, макар и като Агимант да се присъединяваме напълно наивно и спонтанно към гумите на Сократ, като че ли е нещо погразбиращо се от само себе си и схванато от самите нас: „Че Бог е нещо просто, е вярно на дело и на гуми”.

Когато според принципа a priori рационалните моменти встъпват заедно с ирационалните в историческия развой на религията, те ги схематизират. Това както важи глобално за отношението на рационалната страна на свящото изобщо към неговата ирационална страна изобщо, така е валидно и за отделните части на моментите от двете страни.

а) Tremendum-ът¹⁸, отблъскващият момент на нуминозното, се схематизира чрез рационалните идеи за справедливост, нравствена воля и отхвърляне на безнравственото; схематизирано по този начин, то се превръща в свещения „Божия гняв”, прогласяван от Писанието и от християнската проповед. Обайващият, приласкаващият момент на нуминозното се схематизира чрез благост, състрадание, любов и схематизирано така, се превръща в плътно и наситено възлъщение на „благодатта”, която встъпва в контрастна хармония със свещения гняв и също като него добива мистична оценка вследствие на нуминозното разширение.

б) Моментът на mirum-a¹⁹ се схематизира обаче, като се приемат за абсолютни всички рационални предикати на Божеството, а в теологията – чрез свързващата се навсякъде с идеята за Бога спекулацията относно абсолютното. Навярно съответствието между тези два момента ще бъде на пръв поглед не тъй непосредствено разбираемо, както в случая на точка а). Ала и тук съответствието е съвсем точно. Рационалните предикати на Бога са различни от подобните предикати на тварния дух, защото не са относителни като тях, а абсолютни и следователно се различават от тях не по съдържание, а по форма. Любовта на човека е относителна, тя се развива стъпка по стъпка, защото е и с неговото познание, неговата добротата. Божията любов и промисъл обаче или каквото и да сме в състояние да изразим в понятията за него притежава при същото съдържание другата форма на абсолютност. Така че при цялото съдържание, чрез този елемент от формата на предиката, те се отличават като Божествени. Но елемент от формата е също и мистериозното като такова. А именно, то е формата на „изцяло другото”.

Към това ясно съответствие между двете се добавя още едно: силата на човека да схваща включва само относителното. За противоположното на него, абсолютното, ние можем, наистина, да мислим, но не и да го измислим. Ние го подчиняваме на нашата система от понятия, ала то прехвърля границите на силата ни да го схващаме. С това то съвсем не се превръща в мистериозно, но все пак е истинска схема на мистериозното. Абсолютното е необозримо, мистериозното – неуловимо. Абсолютното е нещо, което превишава силите ни да го схванем, ала не чрез своето качество, защото то ни е добре познато, а чрез формата на качеството. Мистериозното обаче е онова, което надхвърля границите на ми-

¹⁸ Страховитото. – Б.пр.

¹⁹ Чудесното. – Б.пр.

слимото изобщо, и чрез форма, качество и същност е „изцяло другото“. Така е и по отношение на момента на мистериозното в нуминозното: съответствието с неговата схема е много точно и заедно с това подлежащо на развитие.

След като ирационалните моменти в една религия остават винаги будни и живи, те я предпазват да се превърне в рационализъм. Но едва богатото насищане с рационални моменти, предпазващо я да потъне във фантазъм или мистицизъм или да се задържи и остане при тях, я подготвя да стане една качествена, културна и човешка религия. Фактът, че двата момента съществуват и са в стабилна и съвършена хармония помежду си, е отново мащаб, с който може да се измери превъзходството на една религия, при това чрез същински религиозен мащаб. И според този мащаб християнството абсолютно превъзхожда своите сестри религии по света. Сияйната сграда на неговите чисти и ясни понятия, чувства и преживявания се издига върху дълбоко ирационална основа. Ирационалното е само неговото основание, предел и принадлежност, което така запазва винаги мистичната му дълбочина и дава на „религията“ ниските тонове и плътните сенки на мистиката, без религията да избуи и се превърне в мистика. Така християнството се формира, обвързвайки здраво своите моменти с лика на античността и духовното благородство. Той пък се приема и утвърждава толкова по-спонтанно от нашето чувство, колкото по-искрено и по-непринудено се привлече в паралела между религиите и се открие, че в него е настъпил по особен – и обмислен – начин момент на духовно узряване на човека, което има своите аналози и другаде.

Разликата между святото като категория на разумния дух а priori и святото като явление ни отвежда най-накрая към познатата ни разлика между вътрешно и външно, общо и особено откровение и към отношението между „разум“ и „история“.

Всяка религия, която претендира да бъде нещо повече от традиционна и авторитетна вяра и която, както прави това преди всички други религии християнството, изхожда предимно от убеждението, от личната вътрешна увереност на човека, а това ще рече от собственото вътрешно познание за нейната истина, трябва да предпостави познавателните принципи, според които ще може самостоятелно да бъде призната за истинна. Обаче тези принципи трябва да са вложени а priori, а тях никои опит и никоя история не може да ни даде. Бездруго звучи назидателно, когато се каже, че те са издълбани с калема на Светия Дух в историята, в сърцето, но е почти безсмислено, защото откъде знае онзи, който твърди, че написаното е от калема на Светия Дух, а не е дело на някой дух шарлатанин или на духа на „народопсихологичната фантазия“. Следователно той има дързостта да открие сам почерка на този калем в други ръкописи, а това означава да си създаде независимо от „историята“ една нова идея а priori за онова, което е принадлежно на Духа.

По-нататък обаче историята, която тук трябва да бъде история на духа, сама

предпоставя нещо, което да я прави история: едно квалифицирано „нещо“, със собствена потенция, което може да се осъществи и чийто смисъл да се осъществи е най-вече в това, че ще развие вложеното в него, за което именно е било определено. Един дъб може да се развие, да стане дъб, да има аналог в историята, докато една купчина камъни не може. Възможно е да се проследят описателно случайни приливи и отливи, отделни размествания или групиране на агрегиращи моменти, обаче това няма да е исторически разказ в по-дълбокия смисъл. Един народ ще има история тогава, когато встъпи със заложи и предназначение, таланти и наклонности в своето поприще и е вече „нещо“, за да стане нещо. А биография означава мъчителното и непряко залавяне с един човек, който по рождение няма заложено нищо свое и затова е само преходна спирка на случайни външни причинни брънки. Биографията е само там действително описание на действителния живот, където в променливата игра между възбуда и преживяно, от една страна, и на заложи, от друга, възникне нещо своеобразно, недошло в резултат на „само-разгръщане“, нито само като сбор от следи и впечатления, които променливите моменти откън изписват на една *tabula rasa*. Който претендира за история на духа, трябва да изисква квалифициран дух; който разбира под това историята на религията, има предвид историята на един квалифициран за религията дух.

Религията става история, първо, когато в процеса на историческото развитие на човешкия дух, в променливата игра между гразнител и заложиба, се активира тя самата, оформена и установена заедно със и чрез тази игра; второ, когато вследствие на самата заложиба се предугадят и признаят определени части от историята като поява на святото, чието познание ни обяснява съответно вида и степента на първия момент; и трето, когато въз основа на първия и втория момент се възцари единство със святото в сферата на познанието, на душата и на волята. Така че религията е несъмнено продукт на история, но само доколкото историята, от една страна, развива заложибата за познание на святото, и от друга, самата тя, в отделни части, е явление на святото. „Естествена“ религия като антипод на историческа не съществува; а още по-малко съществува вродена религия²⁰.

Познанията *a priori* не са подобни на ония, които притежава всеки разумен човек (тогава те биха били „вродени“), а тези, които всеки може да притежава. По-висши познания *a priori* пък са тези, които всеки може да притежава, и все пак опитът е доказал, че не като ги почерпи от самия себе си, а когато други, надарени свише, ги „пробудят“ у него. В случая общата „заложиба“ е само обща способност за откликване, податливост и принцип за преценяване, но не и самостоятелно пораждане на тези познания. Подобен акт е присъщ само на „надарените“. Обаче „дарбата“ е по-висше стъпало, едно потенциране на общата заложиба, и се отличава от нея не само по степен, а и по вид. Това личи ясно в областта на изкуството. Всичко, което мнозинството проявява като способност за възприемане, вживяване и преценяване с помощта на оформения вкус, се връща отново на стъпалото на твореца като фантазия, ваятелство, композиция, като гениално самостоятелно творческо постижение. А по-висшето стъпало и потенцията на музикалната заложиба, при едни само способност за музикално

²⁰ За разликата между вроденото и *a priori* срв. Р. Ото, *Философия на религията на Кант – Фриз*, с. 42.

изживяване, обаче тук – дарба за откровение и създаване на музика, е очевидно по-различно не само по степен.

Същото е и в областта на религиозното чувство, на религиозния опит и неговото възсъздаване. И тук „заложбата“ съществува в множеството само като способност за откликване или като чувствителност спрямо религията и като способност за самостоятелно и свободно признаване и оценяване. Това означава, че „духът“ е обща заложба само във формата на „testimonium spiritus“. Обаче по-висшата потенция и степен, която не се извежда от първото стъпало на обикновеното откликване, е в случая пророкът, ще рече, този, който притежава духа като възможност на „вътрешния глас“ и на Божественото прозрение, а чрез двете, като религиозна продуктивна сила. Обаче над стъпалото на пророка може да се предположи и очаква трето, по-висше, което не се извежда от второто, както бе случаят с второто от първото:

Стъпалото на онзи, който, от една страна, е богато надарен с дух, а от друга, едновременно като личност и творец се превръща в обект на прозрение за появата на Бога.

А той е повече от Пророк. Той е Синът.

Превод от немски: Донка Илинова и Владимир Теохаров

Преводът е направен по изданието: Rudolf Otto, Das Heilige. Leopold Klotz Verlag. Gotha. 1929. SS: 5-8, 147-153, 176-183, 218-221.

Папа Бенедикт XVI

РЕЧ ПРИ СРЕЩАТА НА ПАПАТА С КАТОЛИЦИТЕ, АНГАЖИРАНИ В ЦЪРКВАТА И ОБЩЕСТВОТО

Фрайбург им Брайзгау, 25 септември 2011 г.

Уважаеми господин федерален президент,
Господин министър-председател,
Господин кмет,
Уважаеми госпожи и господа,
Обични братя в епископското и свещеническото служение!

Рагвам се на тази среща с вас, ангажираните по многообразни начини с Църквата и обществения живот. Това ми дава една добре дошла възможност от цяло сърце да ви благодаря тук лично за вашата причастност и вашето свидетелство като „дейни вестители на вярата и на онава, в което се надяваме“ (*Lumen gentium*, 35): така Вторият ватикански събор нарича хората, които като вас полагат усилия за настоящето и бъдещето, изхождайки от своята вяра. Вие с готовност се застъпвате в работната си среда за вярата си и за Църквата, което – както знаем – е наистина не винаги лесно в днешно време.

От десетилетия преживяваме един упадък на религиозната практика, установяваме нарастващо дистанциране от църковния живот при големи групи от кръстените. Възниква въпросът: не трябва ли Църквата да се промени? Не трябва ли да се нагоди в своите служби и структури към настоящето, за да достигне до дирещите и съмняващи се днешни хора?

Блажената майка Тереза бе запитана веднъж какво по нейно мнение трябва най-напред да се промени в Църквата. Нейният отговор бе: вие и аз!

Чрез този малък епизод ни стават ясни две неща. От една страна, монахинята иска да каже на своя събеседник: Църква са не само другите, не само йерархията, папата и епископите; Църква сме всички ние, кръстените. От друга страна, тя действително изхожда от това: да, има повод за промяна. Налице е необходимост от промяна. Всеки християнин и общността на вярващите като цяло са призвани към постоянна промяна.

Как конкретно следва да изглежда тази промяна? Дали става дума за някакво обновление по начина, по който го прави домовладелецът, ремонтиращ или

преобягисващ своя имот? Или тук иде реч за някаква корекция, че да се влезе отново в курса, както и по-бързо и праволинейно да се напредва по някакъв път? Сигурно тези и подобни аспекти играят роля, но тук не може да стане дума за всички тях. Онова обаче, което засяга основоположния мотив на промяната, е апостолската мисия на учениците и на самата Църква.

Именно в тази тяхна мисия Църквата трябва наново и наново да потвърждава себе си. Трите синоптични Евангелия позволяват осветляването на различни аспекти от мисионерското поръчение. Мисията се базира най-напред върху личния опит: „Вие сте Мои свидетели” (Лук. 24:48); тя намира израз в отношенията: „Направете всички хора Мои ученици” (Мат. 28:19)¹; и предава по-нататък едно универсално послание: „Проповядвайте Евангелието на всички твари” (Марк. 16:15). Това свидетелство бива обаче постоянно замъглявано чрез претенциите и материалния натиск на света, отношенията се отчуждават и посланието се релативира. Ако Църквата, както казва папа Павел VI, „се стреми да формира самата себе си по образа, държан пред очите ѝ от Христос, тогава тя дълбоко ще се различава от човешкото обкръжение, в което тя все пак живее или с което граничи” (Енциклика *Ecclesiam Suam*, 60). За да осъществи мисията си, тя постоянно ще трябва да се дистанцира от обкръжението си, ще трябва в известна степен да се „от-светскостява” („ent-weltlichen“).

Мисията на Църквата произтича тъкмо от тайната на триединния Бог, от тайната на Неговата творческа любов. И любовта не е само някак в Бога, а Той сам е тя, Той е любов по съществуването Си. И божествената любов не желае да е само за себе си, тя по самото си съществуване желае да излъчва себе си. Тя по особен начин е придобила към човечеството, към нас, във въплъщението и самоотдаването на Сина Божия, и то така, че Христос, Божият Син, е изходил от рамките на богобитието Си, приел е плът, станал е човек не за да потвърди света в неговата светскост и да стане негов спътник, който оставя света такъв, какъвто е, а за да го преобрази. Към събитието-Христос се числи непонятното: че е налице – както казват църковните отци – едно *sacrum commercium*, един обмен между Бог и човека. Отците го представят така: ние нямаме какво да дадем на Бог, ние следва да Му предадем само нашия грях. Той го приема и го прави свой, а срещу него ни дава Самия Себе Си и Своята слава. Един наистина неравностоен обмен, който се осъществява в живота и страданията Христови. Той става грешник, взема върху си греха, приема нашето и ни дава Своето. Но при по-нататъшното мислене и живеене във вярата станало е ясно, че ние Му даваме не само грях, а че Той ни е укрепил, дал ни е вътрешна сила, за да Му даваме и нещо позитивно: нашата любов – да Му даваме човещина в позитивен смисъл. Естествено, ясно е, че само благодарение на великодушното Божие човекът, просещият, който приема божественото богатство, въпреки всичко може и да даде нещо Богу; че Бог прави поносим за нас гара, правейки ни способни да бъдем гаряващи и Нему.

Църквата изцяло дължи себе си на този неравностоен обмен. Тя няма нищо от

¹ В този и в предния цитат се спазва преводът, цитиран от папата (различаващ се от българския синодален превод на Светото писание), за да бъде съхранена последователността на аргументацията. – Б. пр.

своето си, с което да застане така срещу Онзи, Които я е създал, че да каже: това го направихме великолепно! Нейният смисъл е да бъде инструмент на спасението, да се прониква със словото, идещо от Бога, и да въвлеча света в единството на любовта с Бога. Църквата е потопена в обръщането на Спасителя към хората. Тя, където е истинно себе си, е винаги в движение; тя трябва неуморно да се поставя в служба на мисията, която е получила от Господа. И затова тя трябва винаги наново да се отваря за грижите на света, към които самата тя принадлежи, да им се предпоставя, за да продължава и прави насъщен свещения обмен, започнал с Въплъщението.

В историческото оформяне на Църквата се проявява обаче и една срещуположна тенденция – Църквата да бъде доволна от самата себе си, да се устройва в този свят, да е самостоятелна и да се нагажда към мащабите на света. Тя не рядко придава на организацията и институционализирането по-голяма тежест отколкото на призиването си за отвореност към Бога, за отваряне на света към другия.

За да съответства на същинското си поръчение, Църквата отново и отново трябва да предприема усилието да се откъсва от това си осветкостяване и винаги да бъде отворена за Бога. По този начин тя следва Иисусовите думи: „Те не са от света, както и аз не съм от него” (Иоан. 17:16) и тъкмо така Той дава себе си на света. Чрез различните епохи на секуларизиране историята идва по някакъв начин в помощ на църквата. Тези епохи са допринесли съществено за нейното пречистяване и вътрешна реформа.

Секуларизираната – били те отнемане на църковни имоти, били те отмяна на привилегии или нещо подобно – всеки път са означавали именно радикално отсветскостяване (Entweltlichung) на Църквата, която в тези случаи едновременно съблича от себе си светското си богатство и приема отново изцяло светската си бедност. По този начин тя споделя съдбата на Левиевото коляно, което според разказа на Стария завет единствено не е притежавало собствена наследена земя, а е получило като свой дял само самия Бог, Неговото слово и Неговите знаци. С Него тя е споделяла през онези исторически моменти претенцията на една бедност, отворила се към света, за да се откъсне от материалните си обвързаности, при което и нейното мисионерско дело е ставало отново достойно.

Историческите примери показват: мисионерското свидетелство на отсветскостената църква излиза по-ясно на бял свят. Църквата, освободена от материални и политически обременености и привилегии, може по-добре и по истинно християнски начин да се обърне към целия свят, да бъде действително отворена за света. Тя може отново да живее непринудено призиването си за служба на богочакването и за служба на ближния. Мисионерският дълг, който е възложен на християнското поклонение и следва да определя неговата структура, става по-ясно видим. То се отваря за света не за да печели хората за една институция със собствени властови претенции, а за да ги води към самото себе си, при което води към Оногова, за Когото всеки човек може да каже заедно с Августин:

Той ми е по-дълбоко в мен, отколкото съм си аз сам (вж. *Изповеди*, 3, 6, 11). Той, Който е безкрайно над мен, е въпреки това в мен така, че е истинната ми съкровеност. Чрез този тип отваряне на Църквата към света се предначертава и формата, в която действено и подобаващо може да се осъществява и отвореността за света на отделния християнин.

Тук не става дума да се открива някаква нова тактика за поредно набавяне на валидност за Църквата. Много по-скоро иде реч за отказ от всяка просто тактика и дигрени на тоталната почтеност, която не оставя извън скоби и не изтласква нищо от истината на нашето днес, а се осъществява изцяло във верското днес тъкмо чрез това, че тя живее изцяло в трезвостта на днес, притегляйки го изцяло към себе си, при което обаче смъква от него онова, което е само привидно вяра, а всъщност е конвенция и привычка.

Нека го кажем още веднъж с други думи: християнската вяра е за хората от всички времена – а не едва през нашето – един скандал. Че вечният Бог трябва да се грижи за нас, хората, че трябва да ни познава, че необхватният трябва да е станал досегаем в едно определено време на едно определено място, че безсмъртният трябва да е страдал на кръста и да е умрял, че нам, смъртните, е обещано възкресение и вечен живот – вярването във всичко това е за хората от всички времена една прекомерност.

Този скандал, който не подлежи на снемане, ако човек не иска да снесе самото християнство, бива тъкмо в днешно време, за съжаление, потулван от другите болезнени скандали на огласяващите вярата. Става опасно, ако тези скандали застанат на мястото на първичния *skandalon* на Кръста и по този начин го направят недостъпен, ако следователно същинската християнска претенция бъде скрита зад непослушанието на неговите посланици.

Толкова по-навременно е отново да се открие истинното отсветскостяване, сърцато да се отхвърли светскостта на Църквата. Това, естествено, не означава оттегляне от света, а тъкмо обратното. Една Църква, освободена от товара на светското, би била в състояние тъкмо и в социално-карикативната сфера да придава особената сила на християнската вяра на хората, на страдащите, както и на техните помощници. „Служението на любовта е за Църквата не някакъв вид социално-помощна активност, която би могла да се предостави и на други, а се числи към нейната същина, тя е неотменим същностен израз на самата нея” (Енциклика *Deus caritas est*, 25). Във всеки случай следва и каритативните дела на Църквата постоянно да се поставят под претенцията на едно подобаващо отсветскостяване, ако не бива да пресъхват корените ѝ лице в лице с нарастващото отцърковяване. Само дълбоката връзка с Бога прави възможно пълноценното насочване към човека до нас, тъй както без обръщането към ближния залинява връзката с Бога.

Откритост за света означава следователно за отсветскостената църква да засвидетелства съгласно Евангелието чрез слово и дело тук и днес господството на Божията любов и така изглеждащото поръчение сочи при това отпа-

тък съвременния свят; защото съвременният живот включва обвързаността с вечния живот. Нека живеем – всеки поотделно и като общност на Църквата – простотата на една голяма любов, която е най-простото и заедно с това най-тежкото на този свят, защото изисква ни повече ни по-малко, отколкото да дариш самия себе си.

Мили приятели! Остава ми да изпрося Божия благослов и силата на Светия Дух за всички нас, щото винаги отново и отново да можем в съответната наша сфера на действие да познаваме и засвидетелстваме Божията любов и Неговата милост. Благодаря ви за вниманието!

Превод от немски Георги Каприв

Преводът е осъществен по:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg_ge.html

Проф. д.ф.н. Георги Капривев (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Ръководител на Катедрата по история на философията към ФФ на СУ. Президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Обществото за философия на Средновековието и Ренесанса (GPMR) в Германия. Член на Американското семиотично общество. Съосновател на Европейския висш колеж за антична и средновековна философия (EGSAMP). Гост-професор в Кьолнския университет 2005/6 г. Гост-лектор в университетите на Амстердам, Бари, Берлин, Бон, Бохум, Вюрцбург, Карлсруе, Кьолн, Лече, Мюнстер, Хановер, Цюрих и др. Автор е на 19 книги, между които *Византийска философия. Четири центъра на синтеза*, София, 2011; *Максим Исповедник. Въведение в мисловната му система*, София, 2010; *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005; *...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden – Boston – Köln, 1998. Съиздател на „Архив за средновековна философия и култура“ и „Bibliotheca christiana“. Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Георги Капривев

ЦЪРКВАТА, ПАПАТА И СВЕТЪТ

Фрайбургската реч на папа Бенедикт XVI успя да разтревожи големи групи в католическия свят и особено в Германия и сред немските интелектуалци, заявили причастността си към Римската църква. Тези тревоги се вписват в контекста на масивните критични оценки към гумите на папата, произнесени по време на официалното му посещение в Германия (22–25 септември 2011 г.), но отиват и оттатък този общ контекст. Притесненията са, че папата се насочва към ревизиране на практики и възгледи, смятани от днешната Католическа църква за нейно достояние и регламентирани чрез документите на Втория ватикански събор.

Бенедикт XVI бе посрещнат и от лявата, и от дясната преса в Германия резервирано, а в някои случаи – направо враждебно. *Деликатна мисия* гласяха дори най-позитивните заглавия, докато *Шпигел* сложи на челната си страница директно: *Един папа кара немците да отпадат от вярата* (бр. 38/2011). Немците не са готови да простят лесно на кардинал Ратцингер принуждаването (през 2002 г.) на немските епископи да напуснат съветите по бременността, както и остроумно му поведение към онези от тях, които допусаха второбрачни го причастие, ако трябва да споменем две от най-тежките точки на напреженията.

В противовес на критиките срещу него, че с речта си в парламента ще поеме политически функции и ще влезе в противоречие със законосъобразното разделение между държава и Църква, там папата сложи акцент върху религиозния и духовен характер на посещението си. Той заяви, че не преследва политически и стопански цели, а срещи с хората и беседване за Бога. С особен интерес се очакваше неговото посещение във Фрайбург, чието многобройно католичество минава за особено либерално и където е немската централа на съюза „Каритас”.

Папското слово пред около 1000 църковно и обществено ангажирани местни католици бе поместено в рамка, маркирана от папската критика срещу организацията на сегашната Църква пред Централния комитет на немските католици и гумите на Бенедикт XVI след литургията на Фрайбургското летище. В първия случай той заяви, че е налице една плътна завеса от структури, противостоящи на Духа, и подчерта, че всички структурни реформи биха били напразни, ако не се намери пътят към обновление на вярата. Във втория призова Католическата църква към единство и вяроност към Ватикана, респ. към папата; едва тогава тя би могла да остане „маята в обществото”.

Последното изискване бе еднозначно изтълкувано като настояване всички решения на местните църкви да бъдат взимани централизирано в Рим. Мирянски организации и особено реформаторски движения като „Ние сме църква” (Wir sind Kirche) реагираха остро на тези претенции. Прокламирано бе, че папата проиграва авансите на доверие, че програмата на посещението му не е програма на диалога, и особено на вътрешноцърковния, че ясно е демонстрирал религиозната, моралната, а също и политическата властова претенция на църковната институция. Издигнат бе лозунгът вярващите просто вече да не следват вкостенялата аргументация на Рим и бе заявено като право и дълг на католиците да не се надяват на по-нататъшни стъпки от страна на църковното ръководство, а да следват собствената си съвест. Небезизвестният скандален тюрбингенски богослов Ханс Кюнз, заигравайки се с мотото на папското посещение „Където е Бог, там е бъдещето”, обяви: „Където е този папа, там е миналото”.

Естествено, издигнаха се и гласове с друго звучене. Председателят на немската епископска конференция, застъпващият се за модернизирани на Църквата архиепископ на Фрайзинг д-р Роберт Цолич, определи папското посещение като успех, въпреки несъстоялите се реформаторски заявки. „Папата, разбира се, не дойде, за да дава готови решения”, заяви той и добави, че Бенедикт XVI е окуражил Немската католическа църква.

Речта пред църковно и обществено ангажираните католици очевидно бе призвана да обясни схващанията за начина, по който те да останат „мая на обществото”. Според самия Бенедикт XVI целите, преследвани с нея, са по-скоро обичайни. Вече от Рим, той я определи като споделяне на размишления за действието

на Църквата в едно секуларизирано общество и подкана за освобождаването ѝ от материални и политически тежести, за да бъде тя по-транспарентна, по-прозрачна за Бог.

Анализаторите разчетоха по-различни претенции. Според тях папата, отхвърляйки пригаждането на Църквата към съвременността, препоръчва дистанциране от обществото. Отблъскването на идеите за църковни реформи, забелязват те, се съчетава тук с пледоария за отказ от властови позиции и привилегии от страна на Католическата църква. Те изреждат гържавните привилегии на Църквата в Германия: гържавното удържане на църковните данъци; гържавните финансови постъпления; преподаването на религия в гържавните училища и богословските факултети. Справедливо е подозрението, че Бенедикт XVI не е имал предвид точно тях.

Правомерната съпротива срещу нагаждането на Църквата към мащабите на света той, изглежда, тълкува тук като радикално оттегляне от участието на християните в светските структури, отказът им от съ-действие, синергия, с цел християнизиранието и хуманизирането на света. Това, виси се, иска да внуши терминът „отсветскостяване“ (Entweltlichung). Не случайно папата акцентира върху личния опит, външните отношения и проповедта като основни и всъщност единствени елементи на апостолската мисия на християните: за да бъде успешна в мисията си, Църквата трябва да се разграничи от човешкото си обкръжение. Логичното следване на тази мисъл предполага оттегляне от усилията на християните с личен пример и добри практики да премогелират света, препоръчвайки на света сам да налучква и следва модела, според който Църквата желае да го преобрази. Едва при такова рязко дистанциране „освободената от товара на светското“ Църква би съумяла, подчертава специално папата, и в социално-карикативната сфера да придава по-мощно на страдащите „особената сила на християнската вяра“. Не бива да остане незабелязана и директивата за „разтоварване“ от вътрешноцърковни структури, каквито са например многообразните сдружения на католиците миряни, включително движенията от типа на „Ние сме църква“.

Разбирана в такъв ключ, Фрайбургската реч на папата влиза в не лесно преодолимо противоречие с някои от основните документи на Втория Ватикански събор, един от чиито архитекти сътрудници е Йозеф Ратцингер и които документи биват представяни като официален „правилник“ на днешната Римска църква. Това е валидно с особена сила спрямо *Декрета за апостолството на миряните Apostolicam actuositatem*, приет на 18.11.1965 г. и подписан от папа Павел VI¹.

Там в глава II (Целите на апостолството на миряните) е отчетливо заявено, че „мисията на Църквата не е само да отнесе на хората Христовото послание и Неговата благодат, но и да пропие и усъвършенства с евангелския дух земния рег. Така именно „миряните упражняват апостолството си в Църквата и в света, в духовния и в земния рег“. Макар и разграничени, тези редове са свър-

¹ Декрет за апостолството на миряните *Apostolicam actuositatem*. – във: Втори ватикански събор (1962–1965). Документи. Прев. И. Кръстева. София, Католическа апостолическа екзархия, 2010, 421-457.

зани в Божия промисъл. „В двата реда мирянинът, който е едновременно верен и гражданин, трябва да продължи да се ръководи единствено от християнската съвест”². В глава III, в параграфа „Обществената среда” (*Различните полета на апостолството*), е заявено: „Апостолството в обществената среда полага усилия за проповядване в християнски дух на нагласите и нравите, на законите и структурите на общността, в която всеки живее”; „така техният начин на действие проповядва малко по малко жизнената и трудовата им среда”; „това апостолство трябва да обхване всички хора [...] и няма право да изключва нито едно духовно или земно благо, което може да им бъде предоставено”. В параграфа „Национален и международен сектор” е добавено, че именно като изпълняват предано гражданските си задължения католиците „ще могат да накарат гражданската власт да се съобразява с мнението им, за да може тя да се упражнява съгласно справедливостта [...]”. Затова те, католиците, не трябва да отказват да се занимават с обществените дела и да полагат усилия за доброто им управление. Те трябва „да търсят начини за подобряване на обществените и публичните институции според духа на Евангелието”³. В завършващия декрета „Призив” се настоява, че сам Господ разпраща миряните „във всеки град и място [...], за да предложат да сътрудничат под различни форми и начини на единственото апостолство на Църквата, което непрекъснато трябва да се приспособява към новите нужди на времето [...]”⁴.

Четена в контекста на тези формули, речта на Бенедикт XVI, изглежда, гради съвсем друга перспектива. Тя създава впечатлението за императивно изискване на дистанция, произвеждаща тъкмо отгръпване от активната работа в „обществените и публичните институции”, ограничавайки се с внушения, следващи от личния опит и проповедта, тоест на отказ от участие във вътрешните за тях отношения. Читателят остава с усещането, че папата се застъпва за един модел на социално присъствие, характерен например за Българската православна църква след Втората световна война, подчинила се по-скоро пряко волята си на постановленията на тогавашния Министерски съвет, разпореждащи, общо казано, тоталното оттегляне на Църквата от социалните дела. Трайното придържане към тази практика има за резултат генерираното неумение на БПЦ да извършва жестове в историята, да отстоява пред света и в света християнския поглед към света. Не е тайна, че тази позиционираност на БПЦ е предмет на сериозно аргументирани критики от страна на верните ѝ български християни.

Утвърждаването на подобно поведение като образец за Католическата църква няма как да не отекне особено болезнено именно в Германия, където са налице вече десетилетни успешни практики в тъкмо обратната посока. Християнските църкви градят там своя авторитет далеч не на последно място именно чрез

² Там, 431.

³ Там, 440-441.

⁴ Там, 457.

активния си ангажимент със социалните структури, чрез преформиращото си участие в тях. За немските католици е повече от очевидно, че тяхното евентуално оттегляне от тези структури и институции няма да остави дълготрайно зеещо празно място. То ще бъде естествено заето от представителите на евангелските църкви. Не бива да е изненада следователно тревогата на немското католичество и причастните му интелектуалци, предизвикана от Фрайбургската реч на папата.

Не бива да е изненада и светкавичната реакция на високи представители на тази Църква, опитващи се да релативират нейните послания и даже да им придадат различна насоченост. Алоис Глюк, председателят на Централния комитет на немските католици, казва пред ARD (обществена медия в Германия) по повод на речта: „Отсветскостяване“ (Entweltlichung) на Църквата не означава оттегляне от света. Църквата е длъжна постоянно и на всички равнища да размишлява дали не се е приспособила твърде много към „условията на живот в нашата култура“. „Църквата винаги трябва да бъде предизвикателство“.

Вече цитираният архиепископ на Фрайзинг г-р Роберт Цолич, председател на Немската епископска конференция, казва в своето приветствие по повод на речта, че приносът на християните към едно общностно съществуване, способно да има бъдеще, „не е въпрос на искане, а бидейки политическо-дяконско поръчение, той е интегрална съставна част на християнската вяра“. В много обществени области Църквата осъществява пионерна дейност. „Това става особено добре видно тук, във Фрайбург, града на Каритас“, завършва изказването си Цолич.

През месеците, изтекли след посещението на папата, Католическата църква в Германия видимо тълкува Фрайбургското изказване в ключа, зададен тогава от нейните лидери. Няма забележима промяна в нейната социална активност, не са установими жестове на дистанциране и оттегляне от заемани позиции. По нататъшната дейност на Римската църква и на папа Бенедикт XVI ще покажат в какъв смисъл и дали въобще от гумите на папата, произнесени през септември 2011 г. във Фрайбург и изобщо в Германия, ще последват някакви стратегически промени.

Д-р Любомир Канов е роден през 1944 г. в гр. Баня. Завършил медицина и работил като психиатър в Лом, Курило, София. През 1977 г. е арестуван от органите на ДС с обвинение в „клеветническа, контрареволуционна пропаганда и планиране бягство на Запад“. Излежава присъдата си в Старозагорския затвор, след което няколко години продължава да работи като лекар в България. През 1984 г. емигрира в Канада. Работи временно в психиатрична клиника в Тексас, а от лятото на 1989 г. се установява като психиатър в Ню Йорк. В момента е частно практикуващ лекар в Лонг Айленд. Автор е на наградената от Съюза на писателите през 1991 г. книга с разкази *Човекът кукувица*. Автор е също на книгите *Ходисей*, *Парейдолии*, автобиографичната книга *Между двете хемисфери*, *Вселената според Гуго* и *Стрела от тръстика*.

ЗА ДЪЛБОЧИНАТА НА ЗЛОТО, ИЗПИТАНИЕТО И ЛИЧНОСТТА

С д-р Любомир Канов разговаря Калин Янакиев

К.Я.: Във философската традиция битуват няколко основни концепции за злото. Според най-старата (възхождаща още към времето на Сократ) злото е неправилно мислено добро (или справедливо, или оправдано) действие. Това е така, твърди се, в тази традиция, защото не е мислимо човек да върши нещо, което не е оправдано поне за него, което поне той не намира като благо, като основателно. Така в тази традиция злото се свежда до епистемологическа грешка (резултат от непросветеност) и се отнема съзнателността на злото. Според втората традиция пък злото е отъждествявано с онтологичното лишаване (несъвършенството). То е, значи, частична битийна слабост, разрежаваност на битието (благомото) и не би могло да бъде пълно, абсолютно, защото абсолютното зло би било и абсолютна пояденост на битието, т.е. би било небитие, нищо. Накрай една трета – манихейската – традиция утвърждава, че злото не е резултат от нищо, то е просто обратното на битието (благомото), то е абсолютен принцип. С това пък манихейството прави злото „естествено“, избягва скандала, че то е, макар да не бива да е. И в трите концепции има някакво „подценяване“ на злото. Съществува ли абсолютно зло.

Възможно ли е зло, което да знае, че е зло, да е „просветено“ за себе си, да

е битийно активно? Може ли да се мрази доброто на доброто?

Какъв е този скандал, как да го разбираме? Двадесети век и изпитанията в него ни научиха на повече сетивност за демонието зло.

И в какво все пак е нищетата на злото?

Л.К.: В един роман на Милораг Павич се разказва за велик строител на църкви, който, бягайки пред настъпващите турци, строил с невиждана бързина църкви, които войската, следваща го по петите му, незабавно разрушавала.

Намерението на строителя било да гради с такава невиждана бързина, че да надмogne разрушителите. Историята показва, в края на краищата, че това начинание е обречено по принцип, защото да се разрушава е несравнимо по-лесно, както свидетелстват безчислените руини на великолепни храмове и дворци, включително и по нашите земи. Да се роди едно дете и да се отгледа е неимоверно по-трудно, отколкото да се прониже с куршум сърцето му на бойното поле и животът му заедно с всичките надежди да отлети заедно с живота на хиляди като него. Злото съществува, защото му е дадена възможността да съществува. То би изчезнало отгавна след неизброимите „злини“, преживени от човека, ако в него не се съдържа особена с извинение за думата „жизнеспособност“, устойчивост и неизменна ефикасност. Злото е в най-общ смисъл агент на разрушението, на ентропията – в противовес на съзиданието. Носител на злото е всеки един, както навярно всеки е и носител на доброто. Злото изглежда неунищожиимо, доколкото необходимостта от него за целите на унищожението изглежда никога не намалява в този свят. Абсолютното зло е невидимо за обикновеното човешко око, както е невидимо и абсолютното добро, но и за двете в човешкото сърце са налице рецептори, интуиции и потенци, макар изразени в различна степен. Има индивиди, които са много близо до невидимия предел, който представлява абсолютното зло, без да са в състояние да го достигнат напълно, защото винаги ще се намери момент, в който те да са направили и нещо добро. Убеден съм, че тези индивиди изпитват наслада от причиняване на зло, че съществува своеобразна еротика на злото. Възможно е тази хедония от извършване на зло да се преживява като лично „благо“ от тези индивиди и дори да прераства в зависимост, в адикция, където гозата на насилие и зло трябва да се увеличава постоянно, за да произведе желанния ефект.

Сигурен съм, че те са напълно наясно с това, което правят, както и че понятията добро и зло са им напълно безразлични, в душата им не трепва нищо, когато извършват своите деяния. Мнозина от тях се страхуват единствено те да не изпитват лична физическа болка, но не се страхуват от метафизично наказание. Всъщност те са Агът за своите жертви, те са „творящите смърт“, демоните, от които зависи кой да бъде жив тук и сега и кой не.

Извън човека катаклизмите на съзиданието и разрушението вървят ръка за ръка, но дори и най-черната дупка във Вселената излъчва сияние от „хоризонта на събитията“, отвъд което цари мракът на непрогледната сингуларност,

за която не може да се знае нищо, както и най-ярката експлодирала супернова звезда сее разрушения, докато едновременно създава елементите, от които сме изградени.

XX век е векът, в който за първи път от Просвещението насам идеята, че човекът е мяра за всички неща, най-накрая се свързва парадоксално с колективистичните утопии, които утвърждават, че отделният човек не е ценност сам по себе си, че индивидът е без значение, че племето или класата са единствено важни. Това роди чудовищните общества, неизбежно начело с психопатен демуург или фюрер/вожд, където отделният човек бива редуциран до заменима и незначителна пешка в умопомрачителните социални и милитаристични фантазии на единствения, вече богоподобен лидер, който е станал мяра за всички неща. Това, съчетано с отпадането на страха от санкции „свише” или моралното безразличие към греха, оповести разгула на злото и на разрушението до невиджани размери.

Най-коварното бе, че злото загуби корективите на нормалното човешко осъждане, защото бе маскирано като колективно „добро”, моралът бе релативизиран, а отделният човек бе редуциран до незначителна социална единица и обречен на страдание. Разрушението от войните не беше само разрушение на външната среда, на сградите и градовете, то беше и разрушаване на пределите на човечността, доколкото тя е базирана върху представите за добро и зло, които имат непреходен характер с превес на стремежа към доброто. Бисектрисата на това опустошаване на човешкото сърце премина през най-важните центрове на съвестта и съчувствието и резултатът беше анестезия към злото, изтръпване и безразличие към болката на другия и особена психопатизация на обществото, сякаш увредено от абнормните утопии, през които бе преведено. В това се състои и нищетата на този ужасен век, където злото се оказва победител, независимо кой бе спечелил войната, защото нито една страна не беше пощадена от отровния дъх на злото. То все още реверберира в настоящето, долавя се в неговата унилоост, проскубаност и особена безрадостност. Наличието на зло се долавя в отсъствието на радост.

Точно както внезапната слана попарва младата морава, така и злото прави света да помръква. Дори и хиената, която е отхапала парче плът от убитата антилопа и се кикоти привидно радостна от плячката, докато тича със смъкнатата си задница из саваната, при цялото ни желание да приемем, че това е нейното естествено поведение, все пак изглежда отвратително. Но в крайна сметка и хиената един ден е мъртва, а от черепа пониква стръкче детелина.

К.Я.: По отношение на големите обществени злини, умът на човека винаги е бил склонен да търси (и да намира) лежащи дълбоко и далеч от непосредствените им извършители исторически причини. Дългите вериги от „исторически фактори” обаче, които се взривяват накрая във и чрез волята на „великите злодеи” (Маркс, Ленин, Хитлер) и т.н., я правят само акцидентален носител на злото. Да, тяхната воля го е пожелала и сторила, но самата им воля е проява на „историята”, тя, бидейки вина на действията на историческите престъпници, сама не е „вина” на самата себе си. Вината на

историческите злодеи е „египовска” вина. Големите злодеи са „Египовци”, произведени от своята съдба, от своето време – те могат да бъдат наказвани, но не и товарени с отговорност. От друга страна, противникът на този лукав игол на историцизма, който ще изповядва абсолютната и всегашна транспарантност на доброто и злото за човешкия ум и съвест – антиисторицисткият моралист би могъл в самоувереността си на борец срещу „очевидното зло” в името на „очевидното добро” да се окаже атлет на една борба на зло срещу злото.

Иголът на морализма и иголът на историцизма. Какво е разрешението на борбите им в нас и чрез нас?

Л.К.: Идеята за Историята, раждаща своите собствени творци по един гетерминиран фаталистичен механизъм в резултат на една бременност, породена от необходимостта, е образец на съвременна митомания, не съвсем далечна от произвола на фройдиистките тълкувания относно човешките мотивации и поведение. Времето не създава чудовищата, те се раждат и понякога имат шанса да се домогнат до маниевата, с която да завъртят съдбата на милиони, но това е въпрос на чиста случайност.

Хиляди чудовища се раждат и умират напълно неизвестни. Други завършват с куршум в тила или с ледокоп, забит в темето от другар, който по диалектика същевременно се явява идеологически враг. Меандрите на историята, водени от лъкатушещото щастие или късмет на един или друг злодей, не се подчиняват на закономерности, а на случайност. Абсолютно е ясно, че ако Хитлер беше ослепял в окопите на Първата световна война от горчичен газ или ако чантата с динамит беше поставена малко по-близо до него при неуспешния атентат, историята на човечеството може би щеше да е съвсем различна. Изобщо не е оправдано да се смята, че историческите обстоятелства щяха да намерят своя друг Шикългрубер или че ако не беше този Джугашвили, щеше да се намери друг, подобен на него. Разбира се, съдбата на един човек може да бъде представена като сбор от всички случайности, които му се случват, но в такъв случай волята, била тя зла или индиферентна, е субект на непредвидими обстоятелства и крайният резултат от нейната проява не може да бъде определен със сигурността на фаталното Египово проклятие. Волята не е единственият творец на съдбата на човека, в нея са вплетени и моирите, внезапната буря, която потопява корабите на Чингис хан, преди да нахлуе в Япония, препиването на Атила в палатката, довело до смъртта му вместо до разрушаване на римската цивилизация, неочакваното отсъствие на кворум на политическото бюро при избиране на опонент на Джугашвили поради грип и пр.... Именно случайностите са най-истинските исторически гетерминанти. Историята е другото име на случайността. Откриването на „закономерности” в историята е чудесно академическо занимание, но има толкова шансове да достигне до проверими изводи, колкото и откриването на универсален закон за печелене на рулетка. Човекът, с неговите специфични и уникални черти или воля, под влияние на различни случайности създава Историята, а не тя като някакъв почти разумен автор избира кой да бъде хероят. Дали моралистът е

В правото си да очаква и изисква ясна демаркационна линия между доброто и злото и заклеимявайки носителите на „очевидното зло“, дали не се превръща в съдник без ясни основания и без достатъчна компетентност, хвърлящ камъни напосоки, така както някои хвърлят камъни по кучето? Рискът тук е сякаш да се приеме нещо за „очевидно“, без да е такова, защото злото има навика да се дезигизира като добро, а „доброто“ е нерядко неразпознаваемото зло. Поради този риск до парализата и отказа от морално съждение е доста лесно да се стигне. Както понякога се казва: „Тях Бог ще ги съди!“, особено когато става дума за ненаказани или ненаказуеми злодеи. В известен смисъл това звучи доста безпомощно, защото по презумпция всички ще бъдат съдени от Бог, включително и този, който произнася фразата. От друга страна, това звучи като дезертиране, отказ да се изрече и вмени конкретна вина на злотвореца. Според мене човекът е надарен с разсъдък, за да осъзнава и разбира нещата, и каквато и релативност да има в нашите възприятия и каквито и разлики да съществуват в нивото ни на осмисляне, ние сме все пак призовани да определим злото като такова, когато го видим, и да го заклеимим, както и да възхвалим доброто. Винаги трябва да сме готови да признаем, че сме сгрешили, не можем да заставаме в позата на безгрешните, което е морализаторският риск, но трябва да помним, че злото се надява най-вече добрите покорно да мълчат.

К.Я.: Човекът може да бъде поставен пред изпитанието да запази живота си (битието си), но да загуби себе си, или да предаде, да се откаже от живота си (битието си), за да запази „себе си“. Ето, мога да остана жив, да ме оставят жив само ако предам близките си, ако стана „сътрудник“, „агент“. Тогава обаче няма да съм вече онзи, който съм, а ще бъда онзи, който не съм – ще съм друг човек – предател. Приемам да не остана жив, да не бъда, за да остана онзи, който „съм“. Тук „съм“ е без битие, но... със-себе-си. Там – битието ми е – без-мен.

За кого, в какво измерение е така ценно това „мен“, за да се решаваме да го запазим с цената на битието си? Не се ли напипва тук някаква трансбитийна тайна на личността? Каква е тя?

Л.К.: Човек иска да бъде себе си, той не желае да бъде погменен, освен в случаите, когато всъщност точно това желае: да бъде някой друг, защото презира себе си. За такива мисля, че се отнася думата мерзавец. Това е човекът с псевдоним, с битие, но без себе си. Невеселата шега тук би била: без битие, но с битие... Да „си“, в неметафизичния смисъл, за мнозина означава да запазиш неопетнено името си дори след смъртта си, да защитиш достойнството си, да не оставиш след себе си позор върху семейството и децата си. За доста хора е по-лесно да умрат или да отидат за дълги години в затвора, отколкото да живеят опозорени. С такива хора, чиито имена бяха отнети и идентичността им поругана, съм лежал в Старозагорския затвор. Те бяха твърди и достойни мъже от първите „прекръствания“ в Корница и другаде през 70-те години. Цената, която те платиха, беше, че имаше десетки избити, а затворените за дълги години бяха обречени да не виждат как растат децата им и да не могат да им осигурят подкрепа. И все пак те бяха избрали страданието, бяха останали „у

себе си”. При старите гърци публичното опозоряване, предателството или малодушието по време на война е било наказвано със смърт или с още по-тежкото наказание – изгнание. Човекът има тяло, което неизбежно остарява и умира, но има и „образ”, съвкупност от публичния и житейски път, от делата, връзките и отношенията му с обществото. Той не желае публичният му образ да бъде посрамен и принизен и е готов в отделни случаи да пожертва остатъка от живота си, за да запази достойнството на образа си в очите на близките си и на обществото.

Разбира се, историята на ГУЛаг, включително българските лагери, дава примери за мъченическа смърт за вярата, за спасяване в религиозен смисъл на вярващи хора, които са били оставени на разтерзаване от сатаничните си мъчители, но са избрали смъртта пред капитулацията и предателството спрямо своята вяра.

К.Я.: Възможно е и още по-тежко изпитание (практикували са го на „Лубянка”): трябва да наречеш десетина твои приятели „троцкисти”, за да бъдат разстреляни. Ако откажеш да го сториш – ще избием семейството ти. И евентуалното ти самоубийство тук не е излизане от ситуацията, защото се смята за отказ от първото предателство и веднага задейства второто (предателството към семейството). Едва ли е имало по-издевателска демонстрация на това, че всичко твое без остатък принадлежи на мъчителите ти. Те не можеш да запазиш себе си, не можеш да не станеш един от двата вида „предатели”. Как се решава в такава ситуация? Какво става с хората, систематично поставяни в такива ситуации?

Л.К.: Да, това са дяволските капани, поставяни от „не-хората”, както ги наричам. Тук има два отделни въпроса, които се нуждаят от изследване.

Първият е антропологичното изследване на тези от „Лубянка” и подобните на тях от „Славянска”, Ловеч или Белене. Второто е дилемата на затворения. Когато си в тази ситуация, не много различна от онази във филма „Изборът на Софи” (Sophie’s choice), на теб не ти е оставен никакъв възможен изход. Това е вече посягането към самата човешка същност, към основанието да бъдеш човек, не само към оцеляването ти като физическо тяло. Шаламов пише силно за тази проблематика. Това е винаги съкровената цел на криминално-чекистката антропоидна каста: да достигнат самата сърцевина, да съблекат душата от всичките ѝ одежди, да я разгледат с любопитство, а след това да се изплъят в нея.

Ясно е от самото начало, че излизане от „Лубянка” не се предвижда и смъртта е неминуема. Повечето затворници, освен ако не са нещастни фанатизирани сталинисти, които са извиквали „Да живее Сталин”, докато колегите им са ги застрелвали в подземията, са знаели, че милост няма.

Знаели са, че ако кажат имена, ще подложат невинни на същите мъчения с последващ разстрел, без да облекчат съдбата си или тази на семействата си.

Може би е имало и хора, загубили разсъдъка си от мъченията, които са вярвали, че ако предадат хора, ще спасят семействата си, но това е било залъгване само за крайни наивници. Самоубийството е било изход за някои, особено военни, в моментите преди ареста или когато са разбирали, че всичко е свършено и е най-логично да се самоубият, преди да започнат мъченията и да бъдат поставени в гореописаната ситуация.

Солженицин и други автори са изумени, че почти никои, а между тях са били хора с военен опит, преживели какво ли не на фронта, не е оказал ни най-малката съпротива при арестуването си. Ако бяха убити значителен брой НКВД-исти при арестите, със сигурност поне достойнството на жертвите щеше да бъде съхранено и мъчителите щяха да разберат, че убиването може да е двустранен процес, че не е напълно безплатно забавление.

Но когато си вече в ръцете на палачите, пребит до смърт, след 14 безсънни нощи, изтощен и без сили, най-правилното решение, за съжаление, е да събереш всичките си последни сили, да поискаш да кажеш нещо на ухото на следователя и да го захапеш за гърлото, без да пускаш, докато те застрелят. Това е истинското решение на тази дилема, чийто създател е самият Дявол. Както се казва за Мопасан към края на живота му в дневника на азилума, където прекарва последните си дни: „Мосю Дьо Мопасан се превърна в животно!“.

К.Я.: Не може да не сте забелязвали, че комунистическият тоталитаризъм изпитваше базисно подозрение към всяка по-изразена личностна характеристика. Въобще личността, личностността се интуираше от тези хора като своегo рода „онтологически дефект“, битийна гезертиралост от нормативната „маса“. Дефективен бе тънкият, аскетичният, ироничният, финият, дори депресивният човек – човекът с фина физиономия, но – дефективен бе и еротичният човек. И плътското и духовното личностно цъфтене бе непоносимо. Какъв е коренът на ненавистта към личността в тоталитаризма? Какви са антропологичните последици от това?

Л.К.: Враговете на комунистическия тоталитаризъм (а може би в България той трябваше да се нарича Татолитаризъм) винаги са били независимият човек и независимата мисъл. Не случайно чрез експроприрането на собствеността се прекратяваше всяка възможност за самостоятелна икономическа независимост, а чрез подслушване и доносническата мрежа се търсеше, с цел изкореняване, укритата и спотаена антикомунистическа мисъл. Радикалното разрешение на въпроса с инакомислещите беше, разбира се, изстрел в главата, т.е. органът, който произвежда неправилните мисли. В Камбоджа подозрението в способност да се мисли некомунистически се разпростираше върху хората с очила или онези които нямаха мазоли по ръцете. Методът там беше по-евтин – връзване на ръцете с бодлива тел и задушаване с пластмасов плик, омотан върху главата.

Комунистическата антропология, въпреки че увековечавана многократно в произведенията на соцреализма, предполагаше ниско чело, партиен алаброс, дебели къси крака и ръце, мустаци, силен овчарски глас, за предпочитане с диалект, и облекло

от груби материци, например шаяк.

Всяко различие от „идеала“ се тълкуваше като подгивна дейност, което означаваше на практика, че всеки човек, който се облича с вкус (макар че в онези времена това беше почти невъзможно), всяко красиво или одухотворено лице е обект на „класова“ омраза, всяко отклонение от желаната социалистическа норма ставаше обект на преследване, инакомислието бе дори считано за душевна болест. Естествено, истинското заболяване настъпва, ако заподозреният интелегент от страх свали меката шапка и сложи каскет на главата си, за да се слее с „масите“, което понякога се е случвало на ужасени от терора граждани.

Автентичната личност е заплаха за колективистичните бълнувания на тоталния демуург. Създаването на „новия“ човек предполага изтриване на различията между индивидите, а това подкрепя утопията за равенство и за осъществимост на основния принцип „от всекиго според способностите, на всекиго според нуждите“. Нелепостта на този постулат се преодолява само при положение че всички хора станат напълно еднакви, което би елиминирало и основанията за класовата борба. Струва ми се, че Северна Корея е достигнала най-далече в прилагането на този вид усилия. Тоталният контрол не гледаше благосклонно и на нормалната човешка еротика, особено в ранните години на своето господство. Има един потресаващ разказ на Вера Мутафчиева за това как комсомолски патрул я спира на улицата, след като е била на среща с приятеля си, и главатарят с червената превръзка на ръкава понечва да проверява с пръсти гениталната ѝ област, за откриване на следи от неodobrena от колектива полова активност. Сексуалната активност, чарът, флиртът и изобщо нормалното младежко поведение носеше в себе си потенциала на индивидуалното начало и отиваше извън наблюдаемата зона на контрол в посока към личното пространство. А то по принцип трябваше да бъде свито до абсолютен минимум. Най-общо казано, практиката на комунизма беше базирана върху мисловна схема, напълно неспособна да проумее живия човек и неговата реалност, и тя пораждаше разрушение и стагнация на човешкия дух. Тя беше една противна на живота некрофилна обществена организация, олицетворяваща се на върха от мавзолеи, обитавани от мумифицирани трупове, където биваха водени манифестиращи деца пионерчета по време на задължителните социалистически празненства. Тази практика беше породена от гробокопаческите месциански амбиции на Маркс и доведе обществото до бавен упадък, последователно разрушавайки една след друга основните подпори, върху които то стои: собственост, обичаи, традиции, религия и морал.

Антропологическите последствия от това са, че демографски погледнато, хората от шаяка преди 10 ноември и техните криминализирани партийно-мафиотски наследници след това надделяха над особените и различните, успешно затриха една част от тях, друга прокудиха, трета оставиха без образование или поколение. В резултат критичната маса от хора, способни да въздигнат България до нивото на модерна европейска държава, просто липсва или се чувства като незначително малцинство.

К.Я.: Съществува – в глобален план съществува усещане за изчерпване на историята. Не в смисъл, че тя е катастрофирала, а в смисъл, че сме разочаровани от всички „проекти“, от „осъществяването“ на човечеството изобщо. Имаме чувството, че от тук нататък животът ще продължава „и така нататък“. Какви са последиците за антропологията от това особено „историческо униние“?

Л.К.: Човечеството според мен ще продължи нататък, но никога няма да бъде същото, историята едва ли някога ще се изчерпи или спре. Настъпи може би краят на утопичните идеологии, претендиращи да донесат щастие на Земята, провалиха се и различни капиталистически учения и теории за пазарното общество. Настъпи едно затишие в обяснителната част на спектъра, граничещо с униние. Заг хоризонта обаче се гочува тътенът на надигащи се демографски и религиозни бури, може би катастрофи, които едва ли могат да се направляват с познатите досега средства. Призракът на войната при 100 000 ядрени заряда, пръснати по света, изглежда толкова апокалиптично, че всички досегашни катаклизми в историята ще изглеждат невинни игри. Човечеството се движи в коловоз с необозначена крайна гара. Моята интуиция е, че епохата на европейско-североамериканската цивилизация, такава каквато я познаваме, и нейната културна доминация в последните столетия ще отива постепенно към заник. Други големи и гладни народи ще заемат световната сцена с тяхната различна култура и религия, религиозните конфликти ще пламват и ще нанасят много по-страшни вреди от кръстоносните походи. Подходът към процесите в обществото навярно ще става много по-прагматичен и оперативен за сметка на теоретичните принципи за управление на обществото по водораздела ляво/дясно. За съжаление разпалването на класовата завист никога няма да излезе от мода и периодично ще възкръсва в политическото, така че марксистите и криптомарксистите нямат причини за униние. В третия, че и в първия свят винаги ще възникват „социално будни“ глави, жадни за мъдростта на Маркс и Енгелс, а supply side economics¹ ще бъдат заклеимявани и след това отново проткривани. Единственото трайно нещо ще бъде тъгата на човека, породена от присъствието му в този свят, без да знае причината за това.

¹ Икономика на предлагането. – Б.ред.

Огнян Минчев е политически анализатор, доктор на социологическите науки и преподавател по политически науки в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на многобройни изследвания, свързани с позицията му на директор на Института за регионални и международни изследвания (www.iris-bg.org). Предмет на изследванията и публикациите на О. Минчев са процесите на политическа трансформация, институционално развитие и изграждане на системи за сигурност на Балканите, в Черноморския регион, в бившите комунистически страни от Източна Европа и постсъветското пространство. О. Минчев е председател на българския клон на международната анти-корупционна мрежа Transparency International (www.transparency.bg).

Огнян Минчев

ПАЗАР, ДЪРЖАВА И ОБЩЕСТВО. КЪМ ЕДНА НОВА СТРАТЕГИЯ НА ОБЩЕСТВЕНА СПРАВЕДЛИВОСТ И СОЛИДАРНОСТ

Ако имаме устойчивото усещане, че обществото, в което живеем, се намира в дълбока и дългосрочна криза, време е да потърсим причините за тази криза на по-голяма дълбочина от тази, която ни предоставят дежурните интерпретации на проблема – тежко наследство, арогантни (екс)комунисти, народ, споделящ робска психика, колониален великоруски интервенционизъм в българските работи. Не че тези обяснения са неверни – всяко едно от тях разкрива съществени аспекти на българската национална криза. Но тези обяснения не са в състояние нито заедно, нито поотделно да ни доведат до прага на разбиране, способно да произведе противоотрова на кризата. Съзерцателното – и все по-депресивно – отчитане на многобройни кризисни фактори задълбочава нашата безпомощност пред порочния кръг на общобългарския упадък от последните 20 и повече години. Факт е, че ние се справихме с конкретните задачи на прехода зле. Този факт обаче прикрива по-важните основания на посткомунистическата криза – той прикрива порочността на самата парадигма, на самата стратегия за преход от рухналия комунизъм към общество на демократично политическо устройство и пазарно стопанство.

Преходът от комунизъм към демокрация се осъществи в историческа епоха, го-

минирана от процеса на глобализация и обслужвана от идеологията на неоконсерватизма – неолиберализма. В продължение на почти половин столетие – от Голямата депресия през 1929 г. до идването на неоконсервативните движения на власт в Америка и Европа (Маргарет Тачър, Роналд Рейгън) в края на 70-те години – западните общества се развиваха под хегемонията на кейнсианския модел за стопанско и обществено управление. Разтърсени от катаклизмите на корпоративната индустриална епоха, кулминирали в Голямата депресия, както и от растящата заплаха на болшевизма, западните общества приеха една гъвкава система на взаимодействие между свободния пазар и регулативната роля на държавата. Тази система, обоснована от британския икономист Джон Мейнард Кейнс, смекчава както кризисните процеси, така и „прегриването“ на икономиката, смекчава ефектите на пазарния цикъл. На равнището на стопанското регулиране кейнсианският модел стимулира умерено пазарното търсене, като преразпределя от богатите към бедните част от обществения продукт чрез т.нар. социална държава. Бедните отиват на пазара като потребители и така непряко стимулират икономическия растеж.

Кейнсианската система се оказва нещо много повече от проста антикризисна регулация. Умереното преразпределение на обществения продукт, умерената проинфлационна политика и държавната регулация спрямо основните стопански пропорции създадоха епоха на небивал разцвет на западните общества, практикуващи кейнсианската регулация. За броени години възникна мощна средна класа, преодоляваща класическото състояние на класова борба в условията на ранния капитализъм. Жизненият стандарт на западните общества за 50-те и 60-те години се повиши повече, отколкото през цялата готогавашна писана история на човечеството. Съчетано с технологиите на Втората индустриална революция (автоматизацията на производството) в средата на XX век, кейнсианството се оказва най-печелившата стопанска стратегия, създадена някога от човека.

Защо тогава кейнсианството бе отречено от неоконсерваторите в Америка и Европа през 70-те – 80-те години? Социалната държава бе обвинена за това, че руши ценностите на капитализма – спестовност, трудолюбие, предприемчивост – и възпитава ценности на хедонистично потребление и безотговорност към задълженията на човека и обществото. За неоконсерваторите от подкрепа се нуждаят не бедните потребители на блага, а заможните производители на тези блага. Оряването на социалната държава и възкресяването на „свободния пазар“ бе сърцевината на неоконсервативната стратегия за промяна, която бе възприета като икономическа политика от останалите политически сили – либерали и социалисти – и бе наречена икономическа политика на неолиберализъм (от свободата на пазара спрямо държавата).

Съмнявам се, че ценностните и идеологически аргументи на неоконсерваторите спрямо кейнсианството са били водещи в реалната политика на свиване на държавата като регулативен агент на икономиката. Има много по-важен фактор за възстановяване ортодоксията на „свободния пазар“ и този фактор се нарича глобализация. По кейнсианската схема националната държава преразпределя

националния доход в полза на бедните, които излизат на пазара и потребявайки стимулират по-нататъшното производство. Италианските бедни купуват италиански обувки, италианско вино, италиански хладилници, перални и автомобили „Фиат“, като по този начин стимулират националното италианско производство. Какво е глобализация? Преди всичко разрушаване на защитения национален пазар. Пагат митническите бариери, инвестициите, производството и потреблението се интернационализират. Същите тези италианци получават подкрепа от италианската социална държава, но харчат полученото за японски автомобили, френско вино и китайски обувки. Това обезсмисля кейнсианския механизъм на национално равнище. Възможни са два варианта: глобализиране на кейнсианската регулативна система или глобален преход към свободен пазар от предкейнсианската епоха. Транснационалните икономически елити не са заинтересовани от разходи по поддържане на глобална кейнсианска социална система. Те искат свръхпечалби на нерегулирания глобален пазар.

Неоконсерватизмът изигра важна роля и в изграждането на стратегията за посткомунистически преход. Тази стратегия се състоеше от два основни приоритета. Всяка посткомунистическа страна трябваше бързо и незабавно да изгради политическа система от демократични представителни институции на мястото на рухналата тоталитарна държава. Второ, необходимо бе незабавно да се пусне в действие „невидимата ръка“ (Адам Смит) на пазара чрез спешно освобождаване на пазарните цени („шокова терапия“) и бърза приватизация на държавната собственост. Защо е това бързване? Колкото по-бързо, толкова по-малко страдание, учеха неоконсервативните – неолибералните съветници. Освен всичко друго, бързият икономически преход ще осуети реваншистката стратегия на комунистическата партия да възстанови старата тоталитарна система... Но комунистите нямаха намерение да възстановяват старата система. Повече от десетилетие преди краха на комунизма от 1989–1991 г. ръководните кръгове на комунистическата партия и нейната Държавна сигурност създаваха участни фирми на Запад и изнасяха съществени части от националното богатство в чужбина. Парадигмата за „спешен пазарен преход“ на неолибералните антикомунистически реформатори чудесно обслужи комунистическите елити в тяхната действителна стратегия да останат начело на обществото не чрез нов комунистически преврат, а... като се превърнат в новите капиталисти на посткомунистическите общества. Но за това превъплъщение на старата номенклатура в нова буржоазия бе необходимо съществуването на определени условия. Парадигмата на максимално бързия преход осигури максимално благоприятните за това условия.

Трансформирането на тоталитарните държавни структури в институционална архитектура на представителна демокрация не е особено трудна задача. След разрешаването на основния политически въпрос за предаване на властта от комунистическата партия на обединените демократични реформистки сили конституирането на демократичната държава е възможно в рамките на няколко месеца. Това именно се случи в страните от Централна Европа – Полша, Чехословакия и Унгария – където демократичните сили имаха набран опит и масова гражданска подкрепа. В България въпросът за властта се решаваше трудно, в

продължение на години и причините за това бяха както в относителната слабост и неопитност на новоучредените демократични сили, така и в силната подкрепа за бившата комунистическа партия сред патриархално-провинциалните слоеве на българското общество. Всяка трансформация на институциите поражда спад в ефективността на тяхното функциониране. В Централна Европа бързият институционален преход сведе този период на трансформация до няколко месеца и това облекчи задачата новите демократични институции бързо да развият механизми за контрол върху процесите на икономическа промяна. Институционалната стабилност в централноевропейските страни бе подпомогната също и от съхранената публична административна традиция, наследена от Хабсбургите. В периода на институционален политически преход към демокрация администрацията остана стабилна и функционална.

В България (и в други страни на Югоизтока и постсъветското пространство) тези благоприятни условия липсваха. Институционалният политически преход продължи на практика години преди политическите сили да постигнат национален консенсус по ключовите проблеми на реформисткия процес. (В България този процес приключи с формалното присъединяване на БСП към приоритета за членство в НАТО през 1997 г.) Изтощителната политическа борба между силите на промяната и силите на отреченото през 1989 г. статукво предопредели дълъг период на институционална безпомощност, усилена от практически блокираната посткомунистическа административна система.

Изискването на парадигмата на прехода за едновременно протичане на институционалната и икономическата реформа в съгътвени времеви срокове бе предизвикателство и за най-ефективните реформистки елити в посткомунистическите страни поради обстоятелството, че икономическата реформа – пускането на пазарните механизми в действие, децентрализацията на стопанския живот и приватизацията на монополната държавна собственост – изисква не намален, а завишен, концентриран институционален контрол върху трансформацията на общественото богатство. Централноевропейските страни, които бързо и ефективно приключиха политическия преход, успяха до известна степен да насочат и канализират стопанските реформи и преди всичко приватизацията. Най-стриктно бе контролиран процесът в бившата ГДР, където агенцията Тройханг се опираше на мощта на общогерманските институции. В Прага и Варшава бяха създадени приватизационни фондове, обвързани с банковата система, а Будапеща привлече в самото начало на процеса огромен по тогавашни мащаби обем на чужди инвестиции.

Въпреки всичко нито една посткомунистическа страна (с изключение на ГДР) не успя да предотврати концентрацията на приватизирани национални активи в ръцете на висшата комунистическа номенклатура. Апаратът на компартиите и на техните специални служби представляваше най-организираната – често единствената добре организирана – група в обществото, която бе подготвена за участие в процеса на раздържавяване. В България и страните, които не разполагаха с опитни алтернативни екипи от реформисти, този процес протече на практика изцяло под контрола на бившия партийен апарат и специалните служби.

Продължилата години политическа борба между силите на бившия режим и демократичните сили осъди страни като България на дълги години институционална неефективност, през които елитът на бившата партия и ДС спокойно разиграха стратегията на овладяване на икономическия живот в новите условия. Те използваха слабостта на новоучредената демократична държава за своите цели – източване на банките и индустриалните предприятия с цел овладяването им на нищожна цена в един следващ цикъл на кризисно разпродаване на държавната собственост.

Основната цел на тази статия не е припомняне на добре известните факти от процеса на „вземане на абордаж“ на държавата и икономиката от новоучредената посткомунистическа олигархия през 1990-те години и след това. Нашата цел е да видим по какъв начин основните идеологически формули и „пароли“ на посткомунистическия преход съдействаха за тази успешна трансформация на посткомунистическите елити в нова олигархична инфраструктура на властта и богатството. Паролата „бърз преход“ бе първият ключ към този процес. Паралелното осъществяване на институционалните и икономическите реформи откри прозорец за свободно действие на посткомунистическия апарат поради понижената ефективност във функционирането на националните институции в преход. Колкото по-ефективен и бърз бе политическият преход – с толкова по-малко време разполагаха бившите служби за реорганизирането си в частни корпорации и приватизирани активи на бившата комунистическа държава. Колкото повече време продължаваше политическият преход – толкова повече ресурси за криминално овладяване на икономическата система получиха бившите апаратчици и висши милиционери. Проблемът тук не е в „бързия преход“, а в едновременното, симултанно протичане на институционалния и пазарния – икономическия преход. Необходимо ли беше да се бърза толкова с трансформацията на стопанството? Защо всичко трябваше час по-скоро да стане частна собственост? Защо една Австрия може да поддържа икономика на благоденствие, при положение че по-голямата част от индустриалните ѝ активи са държавна собственост през последните 60 години? Не беше ли възможна поетапна реформа на селското стопанство, индустрията и пазарното ценообразуване в една страна като България, където огромната част от населението не отговаряше на условията за бързо придобиване на пазарна икономическа култура?

Тези въпроси бяха задавани от различни страни, включително от авторитети като Джон Кенет Гълбрайт, но не бяха чути нито от реформистките елити, нито от техните международни съветници. Хегемонията на неолиберализма фокусира вниманието върху набягване с времето за най-бърза приватизация, най-малка държавна намеса, най-бързо стартиране на пазарния механизъм, най-ниска инфлация, най-нисък бюджетен дефицит и т.н. Най-популярният лозунг – „държавата е лош стопанин“ – допълнително сковаваше и без това скованата институционална инфраструктура да реагира адекватно на заграбването на икономическите активи от добре организираната посткомунистическа олигархия. Ние не можем да поправим със задна дата неудачната стратегия за омаловажаване на държавните политики на прехода за сметка на абстрактната абсолютизация на „свободния пазар“. Необходимо е обаче да разберем отрицателните ефекти,

които тази стратегия имаше върху преходната държава и общество, за да можем да развиваме адекватни политики спрямо съвременната държава и общество, които обитаваме.

Хиперболизацията на ролята на „свободния пазар“ като независима – „невидима ръка“, независеща от коригиращата роля на държавата е некоректна преди всичко към самия създател на метафората за „невидима ръка“ – Адам Смит. В *Богатството на народите* Смит изрично подчертава значението на двата основни механизма, чрез които се реализира свободният пазарен обмен – моралните ценности на общността и реда и закона, налагани от „нощния пазач“ – ограничена в пълномощията си, но ефективна държава. Моралният авторитет е изключително важен регулатор, който отграничава пазарната конкуренция от дарвинисткия естествен подбор в природата. Агентите на пазара се състезават в рамките на установения от традицията и морала кодекс на междуличностни и общностни отношения. Обществената действителност по времето на Смит предопределя локалния – регионалния обхват на пазарните взаимодействия, което прави общностните морални регулатори ефективни в поддържането на умереност и баланс в отношенията между хората на пазара. Държавата, макар и минимална по замисъл – за да не ограничава прекомерно свободата на гражданите – е силна и ефективна в създаването и налагането на общозадължителните норми на пазарно поведение.

Индустриализацията в ранния XIX век извежда пазара от локалните му измерения и му придава национален мащаб. Това отслабва ролята на моралните регулатори и поражда крайностите на ранния капитализъм – свръхексплоатация на пауперизирания пролетариат и бързо развитие на теориите и практиките на класовата борба. Това налага постепенно разрастване на регулативната роля на държавата – с трудовото законодателство, с гарантиране имунитетите на работническите организации – синдикати, с установяване на определен порядък в индустриалните отношения между работодатели и наемници. Този процес кулминира в кейнсианския модел за държавно регулиране от 30-те – 50-те години на XX век, който представлява отговор на катастрофичните следствия от Голямата депресия след 1929 г. Капитализмът и пазарът вече представляват една високоорганизирана и концентрирана корпоративна структура, където „свободната конкуренция“ често означава катастрофичен сблъсък между мощни икономически агенти. Затова държавата поема една умерена отговорност за посредничество между различните корпорации – на бизнеса, между бизнеса и организирания труд и т.н.

Няма свободен от регулация пазар. Моралът и законът са инструментите, чрез които пазарът се отличава от закона на джунглата – където по-силният има правото просто да погълне по-слабия. Парадигмата на посткомунистическия преход премълча този факт в полза на акцентирането върху негативната роля на държавата – „лош стопанин“. Тази идеологическа делегитимация на държавата изигра важна роля в приспиването на обществото спрямо разграбването на държавната собственост чрез „великата криминална революция“ на посткомунистическия елит. Хиперболизирането на пазара в прехода не е резултат

на „конспирация” или зложелателство на Запада спрямо посткомунистическите общества. То е резултат на следните обстоятелства. Първо, законовата регулационна рамка на държавата спрямо пазара на Запад е реалност от столетия – тя се подразбира и от гледна точка на западния манталитет изобщо не е необходимо да се подчертава. Затова в страни като Чехия и Унгария това „подразбирание” – продукт на принадлежността им към Запада – говеде го относително ефикасен институционален контрол върху икономиката на прехода. У нас, както и в други незападни общества това „подразбирание” не се състоя и реториката на „свободния пазар” и „държавата – лош стопанин” бе възприета и прилагана буквално – и с катастрофални последици.

Второ, влиятелни кръгове на Запад наистина се опасяваха от възможна реваншистка большевишка вълна срещу демократизацията на бившия СССР и затова настояваха за бързо декомпозиране на икономическата основа на тоталитарния комунизъм – централизираната държавна собственост. На този етап криминализацията на процеса на раздържавяване не ги притесняваше особено много. Трето, процесът на глобализация генерира силна утопична идеологическа вълна срещу националната държава. Тя бе разглеждана като отживелица, като генератор на национализъм и нетолерантност. „Залезът на националната държава” бе господстващ лозунг на поредната интернационалистична утопия, обхванала либералните кръгове на Запад. Тези либерални кръгове оставаха слепи за простата истина, че именно кризата на крехката национална държава в посткомунистическия и в Третия свят създаде предпоставките за разрастване на между-етническите и междуобщностни конфликти, водещи до етническо прочистване, общностен разпад и геноцид като пряко следствие на глобализацията. Затова и натикването на държавата в ъгъла се разглеждаше като естествен елемент на посткомунистическата еманципация от тоталитарния държавен контрол над обществото. Липсата на мярка във всяка промяна е причинила повече страдания, от което и да е статукво.

Идеологическите и стратегически дефицити на „парадигмата на прехода” станаха очевидни за броени години през 1990-те. Кризата на посткомунистическата държава отвори огромно пространство на институционален, икономически и ценностен вакуум, който не можеше да бъде запълнен от утопията на „свободния пазар”. Причините за това не са свързани само с отсъстващата институционална и морална регулация на пазарните отношения. Подобно на всяка обществена реалност, пазарът е не само структура, но и култура на обществените взаимодействия. Маркетингизацията – навлизането на пазара в социалната тъкан – е процес на постепенна адаптация на хората и общностите към ценностите и нормите на пазарната размяна. Посткомунистическият човек се изправи напълно беззащитен пред логиката на внезапно нахлулия пазар. Той не можеше да притежава компетентността и културата на финансовите трансакции, поради което мошеническите финансови пирамиди си присвоиха спестяванията му. Той не знаеше как да се държи на пазара на труда, не разбираше как функционират цените на пазара и т.н. Посткомунистическият човек излизаше от една примитивна социална йерархия и структура на тоталитарен контрол, където почти всичко, което не е задължително, е забранено. Това бе един черно-

бял свят на еднопосочни зависимости, в който гържавата отпускате, лишаваше, отмерваше и контролираше всеобхватно ресурсите, достъпни за нейните по-граница.

Модерният капитализъм е много по-сложен свят, в който успехът е продукт не на послушание спрямо Партията, а на добре изграден личен житейски проект в гъвкаво регулираната среда на либералната гържава. Това обстоятелство превръщаше мнозинството от населението на посткомунистическите традиционни общества в жертви на промяната. Печелившите бяха добре организирани – единствено организирани елити на стария режим. Те имаха експертизата, парите и информационната инфраструктура да преобразуват своя политически контрол върху обществото в приватизиран икономически контрол – и оттам отново да поискат политическата власт в нововъзникналата обществена реалност. В България те организираха „мутренската революция“ на овластяване на мрежите от примитивни представители на силовите спортове в мощни групировки за насилие, сплашване и ограбване на обществото. Силовите групировки бяха инструментът за обезсилване на гържавните институции и налагане на „закона на джунглата“, зад който протече „великата криминална революция“ – трансформирането на общественото богатство в частна корпоративна собственост.

Тази криминална революция не просто обезвласти гражданите в стремежа им за създаване на едно ново, по-справедливо общество. Тя деградира обществената тъкан на много по-дълбоко ниво – разрушен беше самият фундамент на едно модерно общество – нормативният договор между обществото и гържавата. Законите, нормите, процедурите – това са механизмите на гражданската солидарност в модерното общество. Ако гражданинът има права – гържавата трябва да има задължения. Правото на гражданина се обезпечава от институционалния ангажимент на гържавата. Посткомунистическият разпад на гържавността – многократно усилен от номенклатурната криминална революция – доведе до разпада на модерната обществена солидарност. Държавата не можеше да подгържа обществения ред срещу развилелите се мутри – това причини криза на сигурността на гражданите, семействата, общностите. Никой не гарантираше собствеността, честта, частния и обществения живот на хората. Деградираха – в някои отношения неузнаваемо – образованието, здравеопазването, администрацията, полицията. Икономическата разруха срина пазара на труда. Хората започнаха да търсят алтернативни форми на обществена солидарност.

Ако модерната гържава не функционира, единственият път към обществената солидарност е възкресяването на общностните механизми на традиционното общество. Но историята няма заден ход. Всяко възкресяване на миналото е имитация – карикатура на отмерени обществени форми и отношения. В посткомунистическа България бе невъзможно да се съживи патриархалното семейство или селската задруга. Затова във вакуума на деградиращото модерно общество възникнаха псевдопатриархални форми на обществена йерархия, солидарност и контрол. Криминални банди и властни мутри подчиниха малки и средни по размер градове и села на своя произвол. Появиха се първа частна община Несебър,

братя Галеви в Дупница, циганските марогери Цар Киро в Катунца и Дон Цеци в Златица... Те малтретираха общността и същевременно я... пазеха от груги криминални груги. Този процес на дегенеративна демодернизация – рефеодализация стопи ресурсите на обществото да се адаптира към реалностите на съвременния свят и изпрати България за дълго в сумрачните периферии на неразвиващия се свят.

Водещите стратегии на Запада осъзнаха капана на еностранчивия „пазарнистички“ подход към процесите на демократизация и глобализация на модерния свят. През 2002 г. Томас Карогърс публикува статията *Краят на парадигмата на прехода* (*Journal of Democracy*, January 2002, Volume 13, Number 1), в която презледно са изложени основните дефицити на западната представа за демократизация на посткомунистическия свят. Осъзнал илюзорността на своята визия за „край на историята“ от ранните 1990-те години, Франсис Фукуяма публикува своето добре обосновано предупреждение срещу деинституционализацията на глобалния свят и срещу идеологията за „края на националната държава“ (*State-Building: Governance and World Order in the 21st Century*. Cornell University Press, 2004). Основно пред условие за членство в ЕС за бившите страни от Източния блок бе не „свободният пазар“, дефиниран в антиетатистички дух, а способността на националната държава да управлява и администрира обществената действителност на нивото на комплексния постиндустриален капитализъм от XXI век.

За съжаление светогледът на политическите, стопанските и интелектуалните елити на посткомунистическите общества – особено на по-неразвитите сред тях – продължава да бъде доминиран от примитивната черно-бяла логика на неолиберализма. Но това не е епистемологичен проблем – въпреки че провинциалното равнище на познание на социалната, включително икономическата теория предполага подобно опростителско възприемане на съвременните обществени реалности. Господството на неолиберализма е гимна завеса, зад която успешно се разгръща криминалният олигархичен контрол върху българската държава и общество чрез системата на частните монополи.

Щом държавата е „лош стопанин“, на нея трябва да се плащат минимални данъци – за предпочитане „плоски“, за да се подкрепят инвестициите, които частният сектор прави в икономиката (с освободените от данъци приходи). Бюджетът трябва да е без дефицит – ако е възможно, с излишък в края на годината, който да се преразпредели по усмотрение на правителството – т.е. без парламентарен контрол. Ниският бюджет означава ниски социални разходи – за пенсии, за здравеопазване, за образование. Мизерните пенсии са огромно перо в ограничения бюджет, защото пенсионните фондове се крадат безмилостно на няколко пъти след 1989 г. На практика трудно можем да говорим за пенсии, а за социални помощи за възрастните хора. Макар и силно рестриктивен, бюджетът на България отделя за здравеопазване около 4%, за разлика от 5–6–6,5 % в другите европейски страни. Голямата част от тези измъчени 4% се набират от преките вноски за социално осигуряване на работници и служители. Въпреки това посещението на медицинско заведение все по-често и по правило е свързано със заплащане на получените услуги „от гжоба“ на пациента. Причината е систем-

ната широкомащабна корупция. Аналогично е състоянието на целия сектор на социалните услуги. Ако се оплачете на икономист неолиберал от това, ще чуете добре познатото – гържавата е лош стопанин, идете на пазара.

Е, добре, нека идем на пазара... Където господстват частните монополи. Егрият български бизнесмен с номенклатурен произход по принцип не е пазарен агент. Той прави пари чрез изнудване на гържавата чрез системата на олигархичен контрол върху политическите решения. Най-видимите частни монополи са в енергетиката – където функционират в пряка връзка с руския енергиен монопол върху България. Но на практика повечето значими стопански сектори са подконтролни на частния монопол. Въздухоплаването е в ръцете на ТИМ, затова нискобюджетните авиолинии нямат място в българските маршрути. ТИМ контролира и зърнените силози – опитайте се да изкарате цените на зърното „на пазара“. Примерите могат да се продължат. Българската икономическа система гържи гържавата в роля на неолиберална мащеха за обикновения гражданин и на покорна слугиня на олигархичния корпоративен бизнес.

Тази икономическа система свива примката около шията на всяка стопанска или гражданска дейност, която не се вписва в рамката на олигархичния контрол върху завладяната от организираната криминална олигархия гържава. Пада качеството на образование, здравеопазване, култура. Дребният и среден бизнес все по-трудно свързва двата края. Свива се пазарът на труда – нараства безработицата в една страна, напусната от около 20 на сто от своите по-млади и активни граждани през последните 20 години. Обезкръвеното общество и безсилената гържава генерират нови вълни на емиграция. Демографската структура е необратимо регенеративна с нарастващи пропорции на застаряващо, зле образовано и маргинализирано население. Нарастват гетата, маргинализираните общности, запустяват социално и икономически цели региони.

Идеологическата ограниченост на неолиберализма го превръща в удобен инструмент за завладяване на гържавата и контрол върху обществото от страна на паразитиращата посткомунистическа олигархия. Удобството се крие в целепологането на неолибералната доктрина. Колкото по-минимална гържава – толкова по-добре. Колкото по-ограничен и балансиран бюджет – толкова по-добре. Колкото по-малка социална гържава – толкова повече пари за икономически растеж. В кейнсианската доктрина социалната гържава не е външен ограничител на растежа, а органична част от цикъла на взаимодействие между пазара и гържавата, генериращ икономическо развитие и растеж. Колкото повече пазар – толкова по-голямо обществено богатство. Колко повече пазар? Къде е днес българският пазар след въвеждането на 10 на сто плосък данък и редуцирането на бюджета и социалните плащания до минимум? Българският пазар е в депресия. Защо?

Основният дефицит на неолиберализма е във формулирането на цели, които са от абстрактно-икономически порядък и нямат нищо общо с реалните потребности на развитие на човека и обществото. Днес българското общество наподобява едно разширено семейство, в което 2–3-ма души са починали, 3–4-ма са емигрирали, 1–2-ма са безработни, почти всички са болни, 2–3-има са негра-

мотни, включително единственото новородено дете. На фона на всичко това главата на семейството шумно се хвали, че няма нито да дава, нито да взима от някого. И не се знае колко дълго ще се хвали, че няма да дава... Има ли такава безобразно семейство по света? Едва ли – освен в гетото... Но има такива страни, общества, гържави като България. Причината е все по-отсъстващото съзнание за обществена солидарност, обществена справедливост и подчинение на целите на общностното съществуване на развитието на човека. Ако искаме да обитаваме едно съвременно европейско общество от XXI век, време е да започнем процеса на неговото изграждане върху адекватна основа – върху поставянето на човека като цел на общественото развитие. Хегемонията на абстрактното икономическо целеполагане трябва да се замени с хегемония на целите на човешкото, общественото развитие.

Социалната доктрина на християнството е категорична относно смисъла на човешкото съществуване, смисъла на общуването между хората и смисъла от съществуването и развитието на обществото. Чрез живота си човекът трябва да заслужи своето спасение и да се завърне при своя небесен Баща. Обществото трябва да подпомага този процес, като създава максимално благоприятни условия за осъществяването му, а не да му пречи. Ако се обърнем към доктрината на светския хуманизъм ще видим аналогично целеполагане – според Кант човекът е цел на мирозданието, той не може да се третира като средство – било то и на най-примамливата икономическа или политическа идеология, доктрина, цел. Ние трябва да употребяваме свободата да различаваме добро от зло, с която сме надарени, за да изградим своето общежитие с оглед преследването на тази цел – максимално осъществяване, максимално добро саморазвитие на човека.

Отказът от пазарния фундаментализъм и от поставянето на абстрактни икономически цели в центъра на обществения живот не означава възраждането на илюзии от социалистически или друг егалитаристки характер. Поставянето на човека в центъра на обществения живот не означава носене на човека на ръце от общността, от гържавата. Християндемократическият принцип на субсидиарността добре изяснява баланса между лична отговорност и обществена солидарност. Справедливостта не е идентична на утопичното всеобщо равенство. Между различните хора равенство може да има в правата им спрямо управлението на общността, но не и в резултатите на тяхната дейност. Как би следвало да изглеждат отношенията между човека, обществото и гържавата в периода след посткомунистическия преход от гледна точка както на християнския, така и на светския хуманизъм?

Първата належаща стъпка на промяна е възстановяването на **социалната, икономическата и културната легитимност на гържавата**. Не, не става дума за раздуване на и без това раздутата и неефективна администрация. Не става дума за нарастващо харчене на пари, които не са на разположение на обществото. Никой от нас няма желание да води страната си по пътя на днешна Гърция например. Това, за което говорим, е възстановяването на ролята на гържавата като субект на ефективни публични политики и стратегии, насочени към промене-

ни в полза на **обществения – публичния интерес**. Основен акцент в антиета-мисткия патос на неоконсерватизма – неолиберализма е дефиницията на публичния интерес като сума от многообразните и разнопосочни вектори на частния интерес. Не съществува никакъв видим публичен интерес, отделен от сумата на частните интереси. Тогава държавата е просто агенция за калкулиране на автоматичния баланс на тези частни интереси, които всъщност е интересът на обществото като цяло.

Ние обаче знаем, че общностният – общественият интерес съществува извън простата механична сума на частните интереси. Съществува национален интерес. Той е свързан със съхранението и продължението в бъдещето на нашата обща идентичност. Националният ни интерес изисква ние да бъдем част от съвременна Европа и западния свят, независимо от това, че най-крупните частни интереси немилостиво ни теглят в посока на възстановен руски монопол върху българската енергетика и българската държава. Не дай боже балансът на интересите на крупните посткомунистически мошеници да се припознае като български национален интерес! Москва, чалга, мутренска етика и естетика – това е днес „равновесието“ на частните олигархични интереси, което дава уродливото външно лице на България.

Още мислителите на Просвещението са разбрали, че е необходим специфичен публичен най-малък общ знаменател – държавата, за да се реализира свободата на индивидите. Затова всяка личност трябва да обживее най-малко два основни типа роли – ролята на частния живот (професия, семейство, хоби, религиозна принадлежност) и публичните роли, където личността се изявява като **гражданин** – в грижата си за обществения интерес. Днешната българска държава трябва да бъде общност на публичния интерес, където се пресичат гражданските и обществените стратегии за национално развитие и благоденствие. Публичните политики са инструментите на това развитие и благоденствие. Обществото разполага с три основни механизма за възпроизводство – пазара, гражданските инициативи и държавните политики. Държавата трябва да върши всичко това, което не могат да свършат пазарът и гражданското общество.

Съвременна Америка е пространство на най-ефективната възможна маркетингизация на отношенията в обществото. Не е случайно, че в Америка скептицизмът към нарастваща роля на държавата е най-силен – просто защото пазарът госта ефективно поема ролята на определящ механизъм за обществено възпроизводство. Но дори и в Америка пазарът не може да има всеобщ характер. Средното образование е обект на централизирана федерална политика – и е безплатно. Въпреки консервативните протести президентът Обама въведе национална система за здравно застраховане – защото пазарът на застраховките оставя милиони граждани без легитимен достъп до здравна помощ. Кризата на ипотеките и на Уолстрийт от края на 2008 г. показва, че когато държавата спре да регулира частните финансови трансакции, предприемчиви мошеници като Фон Магоф започват все по-силно да контролират пазара на ценни книжа. Когато рухна борсата – всички обърнаха глава към финансовата помощ на федералното правителство (т.нар. *bail-outs*). Формулата „пазар – колкото може, държава –

колкото трябва” е всеобщо правило, макар че съотношението пазар – държава навсякъде е различно.

Пазарът е обществен процес в развитие и той обхваща с различна скорост и успех многообразието от стопански и социални дейности на хората в обществото. Най-лесно се маркетизира обикновената търговия – на следващия ден след краха на комунизма по улиците тръгнаха продавачите на обикновени ежедневни стоки и гребни услуги. По-трудно се маркетизират по-сложните технологични дейности във финансите и индустрията, а най-трудно се поддават на пазарна регулация сложните съставни от гледна точка на различни интереси дейности в образованието, здравеопазването и културата. Целеполагането в тях е много трудно да се вмести в простия баланс на предлагането и масовото потребление. Или не – не е трудно, ако се задоволявате с най-примитивните образци на чалга културата.

Маркетизирането като процес на развитие от простите към сложните съставни дейности и интереси е в пряка зависимост от разгръщането на модерната пазарна култура сред преобладаващата част от населението. Нека си припомним още веднъж финансовите пирамиди от 1990-те години, огромния брой измамници от корпоративни агенти (телефонни компании, топлофикация, енергоснабдяване и т.н.) научници, които не знаят и не умеят да подписват двустранен договор, шурма на целокупния народ да инвестира в строителство – за българина инвестицията е синоним на погредени една върху друга тухли... Липсата на пазарна култура и пълният отказ на държавата да регулира стартовите условия на пазарната игра доведоха в кратки исторически срокове до концентриране на националното богатство в ръцете на една малобройна олигархия и до радикално поляризиране на обществото между тази олигархия и огромен брой обедняващи хора с много малка средна класа помежду им. Затова държавата трябва да влезе навсякъде, където пазарът не може да навлезе ефективно или функционира в полза на частна монополизация на националната икономика, в полза на олигархията и нейната мутренска прислуга.

Кои са публичните политики, които българската държава трябва спешно да развие, за да прекърши дегенерацията на българското общество и за да защити перспективния национален интерес на България? Първият кръг публични политики трябва да водят до забавяне – по възможност обръщане на негативните демографски процеси в страната. Ниската раждаемост, лошото здравно обслужване и интензивната емиграция осъждат България на самоунищожение. Вече 20–25 години ние изпращаме в емиграция най-образованите, най-предприемчивите, младите и способните български граждани – просто защото няма какво да им предложим тук. Около 2 млн. души напуснаха страната през последните две десетилетия и процесът продължава. Въпреки това имаме един от високите дялове младежка безработица в Европа. Какво означава това? Че българският пазар не създава работни места за тези, които са най-нужни за бъдещето на България.

Чака ни бъдеще на все по-големи дялове пенсионери и все по-малко на брой рабо-

тещи млади и на средна възраст хора, което означава растящи данъци и ерозия на стандарта на живот. Това допълнително ще ускорява емиграцията. Какво да направим? В обозримо бъдеще не можем да се конкурираме нито с европейските заплати, нито с възможностите за професионална реализация, предлагани от Запада... Когато през 1949 г. се създава държавата Израел, в тогавашна Палестина живеят само малцина на брой евреи ентусиасти и пристигналите оцелели от Холокоста в Европа. Жизненоважно е да се привлекат евреите от другите континенти и преди всичко от Америка. Но какво да им предложи младата държава на фона на изобилието, с което те са свикнали? Ето какво – Израел им предлага силна обществена солидарност, най-добрата система за здравеопазване в света, високо уважение към статута на израелския гражданин, мощен обществен договор между гражданина и държавата. Тези, които търсят високи индивидуални постижения, остават в Америка. Тези, които търсят комфорта на общностната солидарност, отиват в Израел. Но и двете категории евреи работят за успеха на своята държава – вън или вътре в нея.

Огромно значение има възстановяването на доверието на българина към неговата държава, очакването, че в България утре ще се живее по-добре, отколкото днес. Нека не се заблуждаваме – такова очакване днес няма и сред най-наивните наши съграждани. Преди да възстанови съсипаната национална инфраструктура – физическа и институционална – българската държава трябва да възстанови гражданската справедливост и обществената солидарност между гражданите. Ефективна администрация, действащо образование и здравеопазване, правосъдие, ред и закон. Тогава хората ще повярват, че нещата се променят, и ще поемат ангажимент към процеса на промяна. Следват ефективни политики на регионално развитие и възстановяване на рухналите региони и населени места – с привличане и генериране на инвестиции, с отключване и стимулиране инициативите на местните хора. Необходима е здрава ръка за обръщане процеса на гетоизация на малцинствата и специфични интеграционни политики за образование, заетост и декриминализация на маргиналните общности.

Необходимо е радикално обновяване на самата държава. Днешната българска държава е немощен прислужник на организираната посткомунистическа олигархия – престъпна мрежа, извиреща от самата държава. Прекъсването на олигархичния порочен кръг на източване и съсипване на държавата не е по силите на самата държава без силна гражданска – обществена подкрепа. Реформата на публичната администрация в пряка връзка с преобразуването на политическата инфраструктура на държавата е важен източник на ресурси за преодоляване на националната криза. Между 2002 и 2010 г. националният доход на глава от населението в Турция се **утрои** – от \$ 3500 на \$ 10 500. Причините за това са многообразни, но най-важната сред тях е ефикасната борба на правителството на Реджеб Ердоган с корупцията. Умерените ислямисти в Турция тръгнаха срещу корупцията като борба с греха, но постигнаха впечатляващи съпътстващи икономически резултати. България чака своя Ердоган – без да знае дали ще го дочака.

Важна цел на промененото съотношение между обществото и държавата е пре-

одоляването на визията за социалната държава като бреме, забавящо развитието. Инвестицията в здраве, знание и обществена солидарност е най-сигурната, макар и дългосрочна инвестиция. Създаването на комфортна обществена среда за обитаване, стимулирането на младежката заетост, развитието на ефективни социални услуги ще привличат хората към кариера и перспективен живот в България, вместо да ги гонят от страната както гнес. Ефективната социална държава е израз на национална солидарност и перспектива за гражданина в неговата собствена страна и в неговата собствена среда.

Държавата сама по себе си няма да се справи с този пакет от амбициозни задачи, ако не бъде подпомогната от гражданското общество. За съжаление в днешна България то е фрустрирано и изтласкано в периферията на обществения разпад. Безнадеждността на общностния ни живот засилва рефлексите на културата на зависимостта, която разглежда държавата и властта като нещо чуждо, независимо от самите нас. Огромен обществен потенциал се похабява в отчаянието на лична и общностна основа, че нещо може да се промени, да се подобри. Откъде може да дойде една вълна на морално възраждане, на обновление на гражданските инстинкти за съзидание? В България боледуват не само политическият и стопанският елит, поразени от олигархичен контрол. Боледува и интелектуалният елит на нацията. Нормално ли е да слушаме от интелектуалци вопли на отчаяние, че няма ценности? Все едно хлебарят да се оплаква, че няма хляб – не е изпекъл, затова няма. Нали интелектуалците трябва да произведат ценности!

Обновената морална среда ще мотивира широки обществени слоеве към по-активен живот. Защо 2 млн. български пенсионери живеят в глухо отчаяние? Защо няма инициативи за взаимопомощ сред тях – те биха могли да помогнат на себе си, ако не на другите с активно организиране на собствения си общностен живот, въпреки мизерията, в която са поставени да живеят. Не съществува нито гражданска, нито държавна младежка политика, семейна политика, политика за насърчаване на раждаемостта. Как се отглеждат деца в среда на несигурност, безработица, ерозия на семейните ценности в полза на мутренската чалга култура?

И последно – но основно по значение: нито една от тези обновителни политики на държавата и гражданското общество не може да се реализира без стратегия на национално стопанско възраждане. Доверявайте се на пазара – нищо лошо в това, но нека свършим и нашата работа за създаване на благоприятни условия за пазарен растеж. Необходимо е създаването на национален модел за икономически растеж, който да постави приоритети на развитие и да оползотвори максимално наличните национални ресурси – човешки, технологични, финансови. Без правила, закони и стратегии пазарът е или абстракция, или закон на джунглата. Как можем да се развиваме при настоящите обстоятелства – руски енергиен монопол със свърхценени на енергията, система от частни олигархични монополи, източваща безпомощната държава и липса на елементарна обществена солидарност за преследване на общи, публични национални цели?

За някои втрепенени в самоопределението си като „леви“ или „десни“ горните редове може да се привидят като призив за движение „наляво“. Не, господа – това е призив за освобождаване от порочните кръгове в днешната българска обществена действителност. То има шанс, ако се превърне в обект на консенсус между всички крила на политическия и гражданския спектър. Оттам нататък можем да спорим за мястото и размерите на пазара и държавата, можем да се състезаваме за различни приоритети и дефиниции на приоритети. Неолиберализмът – пазарният фундаментализъм – унищожава реалния плурализъм на политическия дебат. Левите и десните се сляха в преклонението си към пазара и се обезсмислиха като политически елити в съдържателния смисъл на думата. Отказът от пазарния фундаментализъм и преходът към едно отворено общество като възможни баланси между пазара, държавата и гражданското общество ще възкреси политическия дебат и ще възроди различните подходи – леви и десни – към политиката. Защото по предрешените догми на една утопия не може да се спори. Време е България да се освободи от примитивните догми на поредната идеологическа утопия – неолиберализма, наложена на българското общество и скриваща реалните предизвикателства на действителността.

Калин Янакиев, професор, гфн, 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*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност, философията и средновековната история.

Калин Янакиев

ОБЩНОСТТА И СОЦИАЛНО СЛАБИТЕ

Преди да се заговори за социалната слабост и да се направи опит за очертаването на християнски-моралното отношение на общността (на „полиса“) към нея, трябва да се отстрани едно основно **заблуждение** и да се извършат няколко наложителни **разграничения**.

Що се отнася до заблуждението, нужно е веднага да се каже, че „слаби“ членове в едно общество („социално“ слаби) има далеч не само по причина на неговата порочност и дефективност. Да се твърди обратното означава да се приеме а priori, че социална слабост съществува **единствено** поради моралната слабост на обществото, че слабите в него се свеждат безостатъчно до **жертвите** му.

Точно такава, както е известно, е базисното убеждение на марксизма. Освен че е елементарно и едностранчиво, от него произтича и така характерното за това учение **зло съчувствие** – състрадание, което не смекчава, а ожесточава сърцето; състрадание, което „страда“ по-скоро от злост към социума и поради това се излива не в помощ и „даване“, а единствено в бунт и „отнемане“. В още по-голяма дълбочина този възглед за „слабостта“ се корени в обстоятелството, че марксистката „социо“-логия фундаментално всъщност **не вярва** в солидарността между хората, не вярва, тоест, тъкмо в тяхната **общност**, поради което, повтарям, препоръчва (сприхава, без социално въображение) един единствен начин за „помощ“ на социално слабите, а именно – не чрез **общност[ността]**, т.е. чрез **общ-ението**, при-**общ-аването** на тия „слаби“, а чрез **геструкцията** на съществуващите общности, (впрочем разглеждани от марксизма не като „общ“-ества, а винаги като **антагонистични структури** от

интереси, от „привилегировани“ и „онеправдани“ от най-разнообразен вид – в посткомунистическите деривации на марксизма например като антагонистични структури на „привилегировани“ мъже и „онеправдани“ жени – левият феминизъм, на „привилегировани“ автохтони и „онеправдани“ имигранти, на „привилегировани“ традиционалисти и „онеправдани“ еманципанти). С две думи, според марксизма „обществата“ всъщност не са никакви „общ“ - ества, а само постигнали (временно) status quo антагонизми на „хищници“ и „жертви“, от което пък следва споменатото убеждение, че единственото социално „милосърдно“ действие е разрушаването им: чрез екс-проприацията на „привилегированите“ заради девиктимизацията на „онеправданите“ или – в идеал – чрез екс-проприирането на всички (чрез ликвидирането на proprietas, на „собствеността“ изобщо) и а-проприирането на всичко на всички в ръцете на заменящата „несправедливо“ общество „справедлива“ държава.

Ето защо би могло спокойно да се каже, че марксисткото „страдание“ за слабите е много по-скоро злост към силните, че марксисткият „сантимент“ към бедността е „ре-сантимент“ към богатството.

Впрочем, че именно по този начин стоят нещата с марксисткото „състрадание“ към слабите, по най-ярък начин ни свидетелства и обстоятелството, че след деструкцията на „антагонистичното“ общество и експроприацията на всички комунистическата (вече) държава буквално не знае какво да прави не просто с материално „слабите“ (които прогължават да съществуват и в нея и които – скандализирана от този „неоснователен“ факт – тя определя като „тунеядци“ и „саботьори“), но дори и с екзистенциално слабите – със самотните, със сираците, с болните, с увредените. Последните тя имаше „рефлекса“ – помним това добре – просто да „скрива“ от публичния поглед и по този начин не да им помага, не да се грижи за тях, а да ги концентрира в своеобразни „гета“ на маргиналността – в т.нар. домове (старчески, сирашки и т.н.), смятайки, че по този начин те „изчезват“.

Разбира се, след казаното току-що не бива да се остава с впечатлението, че ние твърдим, че въобще **не съществуват социални жертви** (т.е. слаби именно защото са **онеправдани**, групи в обществото). Такива е имало и има, но спрямо тях също са възможни два подхода: единият – именно марксисткият – както казахме, утвърждава единствено разрушаването (деструкцията) на не-съвършения, не-достатъчния социум, т.е. **раз-общаването** (което обаче винаги поражда само по-сетнешни раз-общавания, но никога – свършена общност), и другият – който се старее да създаде **общ-ност** на мястото на патологично появилата се в социума антагонистична структура, да **съ-общи**, а не да до-раз-общи групите на противопоставените.

След отстраняването на това основно (марксистко) заблуждение за социално слабите като задължително „жертви“ на (неизтребимо и принципно) „класовото“ по същността си общество следва сега да бъдат направени и някои разграничения – разграничения в самото ни госта по-широко от марксисткото понятие за социалната слабост. Тези последните се налага да бъдат направени,

тъй като без тях пък понятието ни рискува да се очертае като недостатъчно ясно и да ни поведе към формирането на неадекватни – твърде радикалистични или недобре агресирани – политики спрямо общественя феномен.

Ето защо, на първо място, от „социално слабите” в един абсолютен смисъл на тази дума трябва да бъдат различени онези люде, които обществото по една или друга причина със съзнателно свое действие **отчуждава, изолира** от себе си. Това се налага, защото въпросните причини тук биха могли да бъдат достатъчно **оправдани** от гледна точка на обществото, което го извършва. Така престъпникът – особено рецидивистът, извратеният – безспорно е „слаб” по отношение на социума, от който се изолира и бива изолиран, но тази му „слабост” е нещо естествено. Би било нелогично и дори признак на обществена деградация, ако подобен рог субекти биха имали **сила** в социума, на който са обявили своеобразна „война”. В строгия смисъл на думата социално изключващият се и изключеният от този вид не е социално слаб, а именно **не-социален, а-социален** по отношение на социума.

Вярно е наистина, че социалната [само-]изолираност, **а-социалността** не е абсолютна, а (достатъчно често) релативна категория и в определени рамки зависи, да се изразим така, от степента на обществена **консистентност (общностност)** на едно общество – от онова, което на всекидневен език се нарича негова хуманност и отговорна загриженост. Така, социално изключваните от твърде суровото общество на предвикторианска и викторианска Англия просяци и скитници, от гледната точка на по-развития съвременен социум са, разбира се, не елементи от един ред с крадците и убийците и тяхното съзнателно „изтласкване” се вижда днес като неоправдано. Същевременно в едно общество с висока степен на социална консистентност (усещане за общностност) дори най-безспорният и съзнателен престъпник би могъл да бъде третиран като пребиваващ **в нещастие** (макар и не външно сполетяло го, а причинено от собствената му воля и порочност), а значи подлежащ на „избавяне”, на приобщаване (чрез специфично общуване с него). Сигурно би могло да се каже, че предел в намаляването на разредите на социално изключваните (сведеността им до абсолютната нула) ни представя **спасяващата Църква**, обществото на Христос, което е така пределно социално консистентно, че в него дори престъпниците и извратеният, които са му обявили „война”, са все пак **негови** членове – **синове**, макар и „блудни”, имащи дял от достоянието му.

Двусмислена от гледната точка на включването ѝ в категорията на социално слабите в собствения смисъл на думата е и позицията на самосегрегирания се член на определено културно общество или група. Аз говоря тук за типаж, особено увеличаващ се в съвременните западни мегаполиси и който се представлява в тях например от самоотграничаващия се от „голямата общност” имигрант от друга религия или култура, от натурализирания се дори мюсюлманин, който се връща към един живот, подчинен на законите на шериата и по този начин **съзнателно** се разобщава от своите съобщници, живеещи по други норми на общежитие. „Социалната слабост” на такъв рог хора е също напълно **реална**, но е в много голяма степен самоволно избрана и настоявана, поради което

функционира по-скоро като социално предизвикателство и геструктивен общезжитиен жест – като проява на агресивност, а не на безпомощност.

Накрай, и социално слабите, които могат да се нарекат така в собствения смисъл на тази дума, биха могли да бъдат пограздени на „**ситуативно**” социално слаби – т.е. онези, които поради специфичната си жизнена ситуация (и при недобро управление) биха могли да се превърнат в абсолютно социално слаби същества. Така всяко **геме** е в някакъв смисъл в ситуация на слабост в този свят, в който по принцип се нуждае от грижите на възрастните, зависи от тяхното, на възрастните, физическо и икономическо състояние. В ситуация на слабост в определен смисъл е и всеки възрастен човек – пенсионер, който, каквото и да е „заработил” през работоспособната част от живота си, се издържа от ресурсите, с които в момента – добре или зле – се разпорежда едно друго и трябва да проявява солидарност с него поколение. Ние можем да говорим по-нататък за **относително** социално слаби – например поради определен физически недъг, който обаче не отнема на тези хора възможността да се наложат като изключително „силни” в друга, безотносителна към него сфера на дейност (да си припомним например парализирания учен физик Стивън Хокинз). Най-накрая има и **абсолютно** социално слаби: дълбоко увредените, умствено изостаналите, слепоглухородените и т.н.

След тези предварителни уточнения и разграничения вече бихме могли да се обърнем към един опит за най-общо очертаване на едно собствено **християнско** отношение на обществото към социалната слабост.

Известно е обаче, че такава стройна и ясна социална доктрина по никакъв начин не може да се извлече просто от Евангелието, от благовестието на Исус Христос към света. За „бедни”, „нищи”, „кротки” („неудачни”) Христос наистина говори (особено силно в Проповедта на планината), но го прави в един подчертано духовно-екзистенциален ключ, „облажавайки” тези последните по отношение на откритостта им за трансисторическото Царство Божие. От евангелския разказ ние сме осведомени също, че общността на учениците на Господа е извършвала определена благотворителност (предателят Иуда, съобщава ни евангелист Иоан, дори е държал ковчеже с пожертвувания, от които дванадесетте раздавали на сиромасите – вж. Иоан 12:5-6). Но в един най-общ смисъл би могло да се наложи по-скоро впечатлението, че Исус Христос (включително чрез тази рутинна благотворителност) демонстрира едно **примирено** отношение към самия **факт** на безпомощността в този свят. Той съди безразличието и жестокосърдието на „богатите” (вж. притчата за богатата и бедния Лазар в Лука 16:19-31), но не показва скандализираност **от самото** разделение на силни и слаби в обществото. В един друг характерен епизод на ревностното желание на учениците да се извършва повече благотворителност Христос отвърща със знаменателното изречение: „Бедните всякога имате при себе си, а Мен не всякога имате” (Мат. 26:11).

Ако се абстрахираме тук от специфичния контекст на случката, в която тези думи са произнесени (и които отзвучава в последната част на изречението),

трябва да ни направи впечатление, че Христос не казва, че би трябвало да няма въобще бедни (слаби), както и не учи какво следва да се направи, така **щото** да няма такива, които да се нуждаят от благотворителност. „Бедните **всякога** имате при себе си”, казва Христос (фактически преповтаряйки думи на Бога към Израил от Ветхия завет – срв. Втор. 15:10), и това е първото, което ни свидетелства, че е трудно Той да бъде определян като някакъв борец **срещу** бедността и социалната безпомощност.

От друга страна обаче, Христос казва: бедните „всякога имате **при себе си**”. И това е вече нещо далеч по-инструктивно; нещо, което си заслужава да бъде разтълкувано в интересуващата ни посока. Защото с „бедните всякога имате **при себе си**” Христос ни учи деликатно, но съвсем определено, че слабите не са „чужди”, „**други**”, но са нещо **при нас, с нас** – че са част от едно „**ние**”, спрямо което следва да се замислим. Вие, силните, здравите – казва ни, сиреч, Христос – имате **общо** с тия хора, **общ**-ество сте с тях.

Така с последователното акцентирание върху двете неща, които Христос ни казва с това изречение: „бедните **всякога** имате при себе си” и „бедните всякога имате **при себе си**”, пред нас се разкриват основите на едно собствено **християнско** мислене за социалната слабост.

От една страна, то не ни (и не се) заблуждава: **винаги има** (ще има) „слаби” – те не се изчерпват просто с „ограбените”, „оноправданите”, те не са непременно „**отслабени**” в едно (предпоставено като първично и естествено) всеобщо „**равенство**” на хората в света. Те могат **да бъдат** слаби, защото в света **има** силни и слаби, и поради това нека никои не се изкушава в опити да ликвидира слабостта, като (например) отнеме силата на силните. По този начин слабите (или поне повечето слаби) няма да станат силни (доколкото слабостта им не се дължи на **отнета** от някого сила), а при това и силните ще станат като тях. И същевременно тези „слаби” люде, които „всякога” са тук, са **част от „вас”**. Морално зло е не тъкмо това, че те са слаби, бедни, а че ги **забравяте, изтласквате, отчуждавате** – имате ги край себе си не като част от „себе си”. Склонни сте да се затваряте всред вас, „силните”, да отъждествявате общността си с вас – „силните”. А това не може да правите, защото „бедните всякога имате **при себе си**”.

Исклучително важно е да се подчертае в самото начало следователно, че Христос апелира именно към **общ**-ността между хората – към **общ**-ността като условие и рамка за помощта към слабостта. Той сочи към общението, към приобщ-аването („при себе си”) и отрича деструкцията. Тъкмо раз-общ-ението (при това от всякакъв вид) вмениява Той в грях. Трябва да се забележи например, че укорявайки Иуда за съжалението му, че строшавайки делвата с миро и помазвайки нозете на Господа, жената е лишила сиромасите от подаянията, които са можели да се набавят с това миро, Христос го упреква – по парадокс – за същото, за което и богаташа от притчата за Лазар. Защото предателят очевидно не допуска „бедните” (каквата е жената, помазваща нозете Иисусови) да бъдат нещо по-различно от „нуждаещи се”, не допуска те да се радват и

скърбят за нещо друго освен за „най-необходимото им“ като „слаби“ люде, не допускат да проявяват щедрост, да се ползват и те – както иронично отбелязва Жорж Бернанос (имайки предвид разлятото миро) – от плодовете на „парфюмерийната индустрия“. А като не допускат това, Иуда също ги отправя в едно глухо, затворено в себе си „те“ („бедните“), което не може да бъде едно с „нас“. Изключително характерно е също, че в противоположност на „благотворителя“ Иуда Сам Христос далеч не се отнася към нищите и убогите само като към „нуждаещи се“ и „облагодатствани“. Той им помага, но Той и „яде и пие с тях“, т.е. взема **от тяхната** трапеза, с което показва, че нищите не са „те“, по отношение на които Той е „друг“, че Той и те **са едно**, че са „ние“.

И тъй: бедните, убогите, безпомощните не са „те“, а част от „нас“. Ние всякога ги имаме „при себе си“. Доколкото пък са именно **слаби** като част **от нас**, те са не просто обект на нашите (милосърдни) **чувства**, а обект на нашата **отговорност**. Това според мен трябва да се схваща така. Както е отговорност например бащинството спрямо малкото – и с това (социално) безпомощно дете, така е отговорност на силния, на можещия, на богатия изобщо спрямо живота на слабите, тяхното достойнство. И то не **защото** онези са слаби, а тези – силни, и така е „справедливо“ по чисто „разпределителната“ справедливост, а защото силните и слабите **са едно** (едно общество) така, както са едно бащата и детето. Да, доколкото децата са слаби да обгрижват сами себе си, да се „справят“ и т.н., те **лягат на плещите** на родителите си и чисто **фактически** са им тежест. Бащата работи, изразходва сили за себе си, но и за детето си – тоест изразходва **повече**; харчи за себе си и за детето си – тоест харчи **по-малко** за себе си; майката отделя време освен за себе си и за него, за детето – за да го облича, за да го води за ръка, за да го обслужва и т.н. – тоест има време **по-малко** за себе си. Но кой би приел **за естествено** „облекчаването“ на един **баща** и на една **майка** от **действително** тежащото на плещите им дете? Та нали това е **тяхното** дете – те го имат „при себе си“, то е част от „тяхното“! Е, Христос казва: това са **вашите** слаби, те са част от „вашето“. Тегобата, която са те за вас, е (морално) неснемаема, защото те са елемент от **общ-ност**, а не нещо само по себе си. Ето защо именно за не-носенето на тази тегоба (а не за богатството и силата, които едни имат, а други – нямат) обществото има вина. Има вина не за това, че има слаби (безпомощни, бедни), или поне не **непременно** и преди всичко за това, че ги има, а за това, че не са **част-от-„нас“**, че не сме с тях **общ-ност**, **общ-ество**, че ги нямаме „при себе си“ (в цялата широта на това „при себе си“, което, както видяхме, не включва чисто и просто материално хранене, „даване“, отчитане с милостиня).

Слабите са предизвикателство за общността като **общ-ност**, защото – и именно забравянето **на това** е грехът на обществата – **общ-еството** е не само съ-трудничество, поле и среда за реализация и [себе-]открояване, но и **солидарност** – иманентно и **органично** носене-на-тягост.

По отношение на това основно положение общността би могла да показва два вида поведение (обществен етос): едното, истинно, християнско, изхождащо от солидарността, а другото – греховно, нехристиянско, изхождащо от егоистичността.

При първото, да, слабите, защото са слаби, са нашата „тегоба“, но ние носим тази тегоба, защото имаме нуждата да живеем с **чиста съвест** като общност, да не бъдем уязвявани като солидарни (общ-ностни) същества.

При второто слабите, пак защото са слаби, са нашата „тегоба“, но ние се бунтуваме да носим тази тегоба, защото имаме нуждата необезпокоявани **„да се реализираме“** като его-центрични същества.

Обръщам внимание, че и в двата обществени етоса „теготата“ на слабите в определена степен **се носи** от силните. Това трудно може да бъде избегнато напълно, а след победата на християнството никога вече не може открито да откаже да го върши без пределна уязвеност на базисното си самоуважение. Разликата тук е именно в дълбинните **мотиви**, по които то се върши, и в различните начини, по които се процедира при въпросното „носене“.

И тук стигаме до конкретната философия, до конкретната политика на солидарността. Защото, разбира се, солидарността предполага определена (практическа) мъдрост, определена „икономия“, а не е нещо абстрактно и неопределено. „Бедните“ (безпомощните) ние всякога имаме „при себе си“, но ние имаме „при себе си“ различен вид социално безпомощни и поради това носим „теготата“ им, помагаме им по различни начини и от различни базисни мотиви. В определянето на тези мотиви и на тези начини на помощта се състои всъщност конкретната „политика“ на солидарността, конкретната – правилна или укорима – реализация на **общ-ността** ни и трябва да се каже, че в нашия свят много по-труден проблем и много по-решаващ показател за християнския дух на обществото е не **самата** солидарност, която по един или друг начин общностите ни никога не изоставят съвсем, а именно **конкретната философия** на нейното проявяване.

Съществуват ли в евангелската „парадигма“ някакви указания поне по отношение на най-главните ѝ черти?

Без да се наемам да извършвам някакво изчерпателно изследване на този въпрос, ще обърна внимание само на това, че Христос помага на „бедните“ (на слабите от всякакъв вид) винаги с толкова по-голяма отзивчивост и с толкова по-голяма безусловност, колкото по-дълбока е нуждата, колкото по-дълбок е не-дъгът или нещастие. Би могло да се каже (с всичките уговорки за уникалната Божествена Личност на Христос, Която Му позволява да разрешава всичко), че за Него няма **безнадеждни** случаи и **безнадеждни** люде. Той не се отвърща дори когато Му съобщават за смъртта на гръцерята на Иаир, дошъл да Го моли за изцелението ѝ (когато дошлите казват на началника на синагогата, че вече няма защо „да прави труд на Учителя“, вж. Марк. 5:35-36). От това поведение на Господа християнската съвест би трябвало да извлече урока, че колкото е по-без-**надежден** един член на общността ни: например не е просто спял и има надежда да се реализира като един от нас, „силните“, в сфера, която не изисква ултимативно зрението, но е и спял, и психически увреден (и значи няма **никаква** надежда да бъде ведно със здравите в която и да било сфера на общия живот), толкова по-скоро за компенсирането на неговата отчужденост трябва да се

Вземат мерки. С две думи казано: за повече о-без-доления (от руски – лишеният от „доля“, от „дял“ в живота, от съгба) повече следва да се стараем да направим, дори това правено за него да не би могло с нищо да го ползва, за да стане полезен за всички.

Това, което се утвърждава сега, е в пълно противоречие с една друга икономия на солидарността, според която именно колкото по-малко възможност и надежда има определен (слаб) човек да стане „полезен“ за всички нас, да се реализира като „един **от нас**“ (силните), толкова по-малко си струва да му се помага. При подобен подход, въпреки че се чувства дължно да проявява някаква солидарност, обществото все пак базисно се идентифицира със „силните“ (**общ-ността** – това сме в последна сметка ние, зравите, ние – самостоятелните) и поради това гледа на „слабите“ от строго прагматична гледна точка: има ли надежда те да бъдат едни от нас и на каква минимална цена могат да бъдат направени хора, които няма да се нуждаят вече от помощ. Ако и доколкото има надежда слабият по определен начин да стане **самостоятелна** социална гес, нужното за това трябва да бъде направено – помощта е смислена, **защото ще бъде компенсирана** („върната“ обратно от вече самостоятелния). Доколкото обаче такава надежда няма, помощта става безпредметна и значи следва не да бъде увеличена, а да бъде **минимизирана** (до равнището на хуманитарно неизбежното според цивилизационните норми). По същия начин, ако един „слаб“ член на общността може да бъде направен самостоятелен в поне някаква степен, то трябва да се предпочете **минималната** цена за това и помощта да бъде ограничена само до момента, в който той няма вече да се нуждае ултимативно от подпомагане. Както се постъпва например с кръглите сираци, за които обществото (гържавата) трябва да поеме тежотата на липсващите родители. Тя обаче се съгласява да я носи само докато тези **не „нейни“ деца** станат способни чрез някаква минимална квалификация сами да „изкарват прехраната си“, но не приема да я носи в пълен обем, в какъвто я носят за децата си собствените им родители, които не я свалят от себе си, докато например не ги „изучат“ напълно. По този начин въпросната гържава не компенсира за тези деца онова, от което те не по своя вина са лишени.

Имам притеснението, че практикуваната у нас през последните години политика по отношение на „слабите“ в много по-силна степен е пронизана от тази „прагматична“, а не от християнската философия на солидарността. Ще дам няколко примера, които ми се струват достатъчно красноречиви.

Неотдавна научих, че според приетите у нас нормативни документи зравните власти поемат грижата за снабдяването на всяко глухо дете с – наистина – скъпо струващия и като себестойност, и като поддръжка слухов имплант с изключение обаче на случаите, в които това глухо дете страда **и от** определена форма на психическа увреденост. Както се вижда, „философията“ на въпросната разпоредба е следната: на едно глухо **и** психически увредено дете няма резон да се осигурява възможност да чува, доколкото поради съпътстващата глухотата му психическа увреденост то, **и чувайки**, все пак няма да може да се интегрира в общността на съ-трудническите си и грижещи се за самите себе си люде, за

чиято интеграция (само) общността има задължения. Ето защо, гласи съображението на полагащия **нормата** на грижите документ, тези грижи общността ни ще ограничи само до онези глухи деца, които, **ако** биха чували, биха се реализирали като полезни за всички нас, биха станали социална гес в собствено прагматично-стопанския смисъл на тази гума, тоест биха могли да „изкупят“ тежотата, която са създали за общността. Онова дете обаче, за което такава надежда да се „изкупи“ – поради психическата му увреденост – не съществува, **няма защо и да чува**, понеже човекът „има защо“ да чува, „има защо“ да има „гял“ сред чуващите само ако с това би могъл (и) да сътрудничи, да бъде един от нас, „силните“.

Друг пример. Факт, който продължава да съществува с десетилетия у нас, е, че общността ни очевидно предпочита **гържавата** да поема отглеждането (в познатите ни „домове“) не само на сираците, но дори и на децата от социално безпомощни семейства (семейства на дълбоко бедни и болни родители), включително на увредени деца, имащи родители, вместо да настоява тази гържава да попомогне и насърчи **семействата им** да го правят.

Този пример само на пръв поглед демонстрира противоположен тип отношение (при психически увредените глухи деца обществото стоварваше цялата тежест върху родителите). Защото с това си поведение обществото показва, че предпочита да „освобождава“ от всепоглъщащата грижа социално слаби майки и бащи, за да ги има като „работна ръка“ при себе си (колкото и нискоквалифицирана да е тя), вместо да попомога тяхното майчинство и бащинство. В дълбочина в тази практика се чувства една базисна отчужденост между „голямата“ общност и семействата – едно основно безучастие на първата към вторите. Забележително е, че дори след оказания обществен натиск от страна на различни граждански организации, ужасени от позорните условия в гържавните „детски домове“, и настоятелните искания да се осигурят условия за отглеждането на всички деца в семействата им, тази съпротива да се „инвестира“ в оздравяването на социално слабите семейства си остава и вместо да се търсят начини за гарантирането на такива „инвестиции“, непрекъснато се повтаря елементарното съображение, че слабите семейства ще злоупотребят с една гържавна помощ.

Много по-обезпокоително от тези два примера обаче е обстоятелството, че у нас е налице трайна тенденция, вместо да разгръща и усъвършенства грижата за социално безпомощните, общността да търси начини да намалява самите поводи за нейното проявяване, при това без да се притеснява от плащаната за това морална цена. В това нейно поведение се проявява дори подлост, защото смисълът на действията тук би могъл да бъде представен и като благороден. Наистина, грижата за социално слабите е нещо, което **трябва** да се проявява, но тя не е самоценност, а само нещо, което има стойност при наличието на трагическия факт **на съществуването** на тези социално слаби. Не е ли в такъв случай – може да се попита – грижата поне определени категории от тях **да не се появяват** в нашия свят също **грижа за социално безпомощните**, при това много по-ефикасна? Да, отговарям, но тя зависи от **цената**, която се плаща за

това. А тя би могла да е напълно неприемлива.

Ще дам само един особено показателен и скандален пример от нашата съвременност, който ме интересува тук не тъкмо със своята конкретност, а със симптоматичността на демонстрираното мислене.

Става дума за идеята на съвсем доскорошен наш социален министър всички бъдещи майки със силата на специална държавна разпоредба да бъдат **задължени** да се подлагат на т.нар. **пренатална диагностика** за предварително установяване на различни евентуални увреждания на плода, който носят в утробата си.

Веднага трябва да се каже, че ако с предлаганата разпоредба би се целяло **просто** бъдещите майки да бъдат така добре осведомени, както „съвременната медицина вече позволява“, то вменяването на пренаталната диагностика именно като **задължение** не би имало никакъв резон (никой не може да е задължен да се осведомява за нещо, освен за законите в едно общество). Още по-малко основание би имало предложеното от министъра обвързване на изпълнението на това задължение на майките с достатъчно симптоматични **санкции** – например държавата ще отказва цял ред социални помощи за появилите се на бял свят увредени деца, за които родителите им не са се погрижили да се осведомят предварително.

Резон обаче и в задължителността на пренаталната диагностика, и в санкциите при отклоняването от нея веднага се открива, ако същинският мотив на цялата разпоредба се разконспирира като целящ всъщност **избягването** (или свеждането до минимум) **на самото раждане** на деца с увреждания. Защото наистина би могло да се допусне, че ако всички бъдещи майки по силата на вменяването им задължение започнат да се подлагат на въпросното „диагностициране“, те всеки път, когато бъдат осведомени в резултат на него за някаква очаквана увреденост на плода в утробите им, **ще предпочетат** да вземат решение (поне свободата на решението им е оставена) за неговото **абортиране** вместо за неговото износване и раждане. В края на краищата абортът в България е разрешен. А така значително ще се намали количеството на родените „социално безпомощни“. Най-малкото такива ще престанат да се появяват „по неведение“, а държавата ще се разтовари от една очевидно силно тежка и грижа, с която очевидно и не иска да се справи. Че целта на министерската „идея“ е била тъкмо в тази посока, се погрижи да ни осветли самият министър, цинично заявявайки, че с нея дава своя „принос“ в разрешаването на проблеми, аналогични с онзи на печално прочулия се „дом“ за умствено увредени деца в село Могилино.

В какво се състои следователно казусът?

Да, признава обществото в лицето на своя социален министър, деца с увреждания, които в така устроения наш свят ние не можем да „социализираме“, да им дадем „дял“ („доля“), се раждат. От изходната точка на този признат факт обаче може да се тръгне към вземането на два вида решения. Единият е да се

хвърли енергията на общността и нейните ресурси за това този наш настоящ свят да се осигури с повече „гостоприемство” и по отношение на такива деца; да се осигурят помощи за семействата им, да се създадат специализирани детски градини и училища за тях, в които да работят специалисти, да се изработят програми и отделят средства за колкото е възможно по-пълноценния им бъдещ живот; да се инвестира, сиреч, **в промяната на сегашното състояние на социалния свят**, та той да се превърне в свят, който да включва в едно „ние” и такива, днес глухо алиенирани от общността ни деца.

Другото решение е да се хвърлят същите тези ресурси на общността (на държавата) в това да се „подсигури” тя колкото е възможно за избягването **на самия социален проблем**, за избягването **на самата нужда от проявяването на солидарност**, какъвто е нашият случай. Нескриваната истинска цел на задължителната пренатална диагностика следователно е решение в полза на съхраняването на без-грижността на „силните” и „здравите”, решение, изхождащо от отъждествяването на общността именно и само с „нас” – „силните”, и „нас” – „здравите”.

Тук трябва непременно да добавим, че в случая, който коментираме, съществуват обстоятелства, които правят ситуацията още по-нечиста. Защото би могло наистина да се възрази, че абортирането на един увреден плод е „твърде висока цена” за минимизирането на умствено увредените членове на една общност само за малцинството на „доктриналните” християни, които са против аборта принципно, докато за мнозинството от „светските” хора премахването на такъв плод (след установяването на уврежданията му със средствата на съвременната наука) е по-скоро проява на солидарност с бъдещите родители. Факт е обаче (който не се афишира и за него са осведомени само специалистите), че въпросната „пренатална диагностика”, на която са възложени посочените по-горе „милосърдни” услуги, всъщност никога и за нито едно възможно увреждане не дава своите заключения със **стопроцентова** сигурност. Специалистите знаят (но далеч не всички родители), че за различните подлежащи на установяване увреждания заключенията са вероятни във вариации между 30 и 70%. Но това вече означава, че трактуването им с тази диагностика, колкото „спестява” на бъдещите майки трагедията да родят дете, за което е между 30 и 70% вероятно да бъде увредено, толкова ги и **подтиква да абортират** дете, за което съществуват между 30 и 70% (цели **70%**) вероятност да бъде напълно здраво. Както се вижда, тази цена бива намирана за напълно приемлива (не твърде морално висока) именно за да се „спести” на общността – нека и да е на семейната като начало – предизвикателството да усъвършенства „гостоприемността” на нашия свят по отношение на неговите „слаби”. По-добре – мисли се – да се насърчи, да, недопустимото от християнска гледна точка, абортиране (умъртвяване) на човешко същество – дори на такова, повтарям, за което е налице между 30 и 70% вероятност да бъде напълно здрав наш съ-общник, отколкото да се рискува „обременяването” ни със задължението да проявяваме солидарност, да **имаме** безпомощен („беден”) **при себе си**.

Атанас Славов е доктор по конституционно право, преподава в СУ „Св. Климент Охридски“ и ПУ „Паисий Хилендарски“. Специализира върху отношенията между религията, правото и политиката в Университета на Глазгоу (Шотландия), както и политическа теория в САЩ, Германия и Италия. Автор е на монографията *Върховенството на конституцията. Същност и гаранции* (ИК „Проф. Петко Венедиков“, С., 2010). Публикува по проблемите на конституционализма, гражданското участие и пряката демокрация, на взаимоотношенията между правото и религията.

Атанас Славов

ПОЛИТИКА И ХРИСТИЯНСТВО В СЪРЦЕТО НА ЕВРОПА

Размисли върху новата конституция на Унгария

1. Усещане за криза

Доминиращият дискурс в мисленето за политиката през последните десетилетия е този на процедурната рационалност. Правенето на политика се представя преди всичко като технологичен процес, насочен към прагматични цели, освободени от дълбинно ценностно съдържание. Когато все пак се посочват някакви ценностни основания, самите те са абстрактни, вътрешно неутрализирани, „студени“. Дори считани за фундаментални принципи на политическата система като върховенството на правото или народния суверенитет се де-субстанциализират, редуцират се до процедурата¹. По този начин правенето на политика (*politics*), която предполага упражняване на власт, лидерство и ангажимент на общността от свободни и отговорни граждани, е заменено от множество конкретни политики (*policies*)², насочени към утилитарни цели, но без стратегическа визия и ценностен ориентир. Нещо повече, в съвременната европейска секуларизирана публичност опитите за връщане на дълбоките ценностни основания в политиката са заклеймени като десен популизъм и фундаментализъм, нарушаващи политическата коректност и плурализма.

Всъщност подмяната на политиката с процедура в определен смисъл означава и отказ от търсенето и споделянето на обективен ценностен порядък, от цен-

¹ Хабермас, Ю. *Народният суверенитет като процедура*. – в: Морал, право и демокрация, София, Дом на науките за човека, 1999, с. 309-343.

² За разликата между политиката и политиките, вж. Арон, Р., *Социология и политика*, София, ЕОН-2000, 2001, с. 146-152.

ността обособяване на решенията и замяната им със ситуативни концепции за полезност и ефикасност. Може би това е неизбежен резултат от светогледния плурализъм в западните общества. В същото време обаче, за да останат тези общества именно *общества*, е необходимо поддържане на чувство за принадлежност, необходими са *лигатури*, които отиват отвъд институционалната и законовата рамка. Лигатурите дават усещане за смисъл и посока отвъд процедурните форми на модерната демокрация. Тези дълбоки връзки могат да са твърде различни – от гражданската религия и църквите до гражданските организации и неформални групи³.

На тенденциите на свеждане на политическото до процедурата и формата както преди столетие, така и днес се противопоставя един опит за синтез между християнството и политиката, който често се определя като „политическа теология“. Независимо дали е в прочита на Шмит⁴, Агамбен⁵ или Янарас⁶, политическата теология е опит за връщане на дълбочината и смисъла в общността на гражданите. Безспорно в една такава система се крият множество опасности за свободата на личността и възможни тенденции към авторитаризъм. В същото време не може да бъде отречен потенциалът за ценностна политическа мобилизация, който се съдържа в политическата теология. От тук и явното напрежение: какво по-сериозно и дълбоко от изграждането на едно холистично учение за властта, за вярата и за спасението; какво по-противно на дълбоката лична и църковна вяра във възкръсналия Господ и Спасител от обожествяването на властта.

Ренесансът на политическата теология сред различни интелектуални и политически кръгове през последното десетилетие може би е симптом за една дълбока криза на ценностните ориентири. От една страна, ценностните основания на просвещенския секуларен проект са разколебани, от друга, постмодерният глобализъм не е създал все още жизнеспособна политическа алтернатива. Очевидно тези дефицити не могат да бъдат преодолени от плитките разбирания за един наднационален политически ред, който остава преди всичко твърде „студен“ и далечен интелектуален проект. И тъкмо поради това формиращият се наднационален ред е инструментализиран най-вече икономически (общ пазар) и остава твърде немошен политически.

2. В търсене на ориентири

Търсенето на по-дълбоки основания е особено важно във време, когато либералният политически проект, временно получил силна подкрепа след рухването на тоталитаризмите на XX в., постепенно изчерпва своя притегателен заряд. Обръщането към традиционните легитимации на властта, извиращи от ем-

³ Дарендорф, Р. След 1989: морал, революция и гражданско общество. София, Дружество „Гражданин“, 2000, с. 35-36, 44-48.

⁴ C. Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (transl. G. Schwab) (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2005), p. 36; C. Schmitt, *Political Theology II. The Myth of a Closure of any Political Theology* (transl. M. Hoelzl, G. Ward) (Malden, MA: Polity Press, 2008).

⁵ G. Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government* (transl. L. Chiesa) (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).

⁶ Ch. Yannaras, „A Note on Political Theology“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27:1 (1983), pp. 53-56.

нонационалната и културната общност и религията, често се разчита като алтернатива. Въпросът е за изграждането на идентичност, която да се противопоставя на процесите на дезинтеграция и съпътстващите ги социални кризи.

В началото на XXI в. отговорът може да бъде търсен в различни посоки. Идеологът на теорията за „сблъсъка на цивилизациите“ Самюел Хънтингтън се опитва да обоснове необходимостта от преоткриването на християнските корени на американското общество. В прочит на Хънтингтън основните идеи на „американското кредо“ (свободата, равенството на възможностите, индивидуализма, популизма и ненамесата на гържавата) могат да бъдат открити в преобладаващата форма на християнството в САЩ – дисидентското протестантство. До такава степен е свързано американското протестантство с либералните и демократичните идеи, че те са проникнали взаимно и си оказват дълбоко влияние⁷. В същото време обаче, твърди Хънтингтън, „нация, която се самоопределя само чрез политическата идеология, е крехка нация“. Политическите принципи – свобода, равенство, демокрация, граждански права, върховенство на правото, са безспорно важни и основополагащи за либералната конституционна гържава. Те обаче не докосват сърцата на хората по начина, по който това правят общността, религията, културата, нацията, родът. И макар тези лоялности и привързаности често да са „въобразени“, те удовлетворяват някакво по-дълбоко чувство за общност, смисъл и принадлежност⁸.

Тези наблюдения на Хънтингтън могат да бъдат допълнени със социологическо изследване на степента на ролята на религията в модерните общества. Само допреди няколко десетилетия секуларизацията изглеждаше необратим процес. Днес това вече не е така – религията продължава да бъде важна част от политическия гневен рег и на западните общества⁹. И това е така не само защото религията е инструментализирана в политическата борба от различни популистки движения. Безспорно в религията има нещо много по-дълбоко, поради което тя е поставяна в центъра на политическия процес. Религията, особено християнството, дава перспектива, идентичност, ориентир и надежда в един несигурен свят.

3. Изборът на Унгария

В период на криза общността на гражданите обикновено прави радикални политически избори. През 2010 г., след период на корумпирано управление на социалистите, Унгария направи безспорен избор: консервативната политическа партия „Фидес“ на Виктор Орбан получи квалифицирано конституционно мнозинство. Европейската левица се отнесе критично към резултата, заклеимявайки спечелената победа като израз на опасен десен популизъм. Този резултат обаче е крайно негативна оценка за левия политически проект. Една от основните заявки на новите овластени лидери бе да се скъса негвусмислено с миналото на

⁷ Хънтингтън, С., *Кои сме ние. Предизвикателствата пред националната идентичност на Америка*, София: Обсидиан, 2005, с. 92-95.

⁸ Пак там, с. 422-423.

⁹ Peter Berger, *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1999) 2.

социалистическа Унгария, включително и чрез приемането на изцяло нова конституция на страната. Действащата до края на 2011г. стара конституция по същество беше осигурила демократичния преход и консолидация в страната, но в нея се съдържаха и един съществен недостатък – формално това бе конституцията от времето на комунизма, приета през 1949 г. Разбира се, след многобройни промени още в началото на демократичния процес основният закон беше съдържателно съобразен с принципите и институциите на конституционната правова държава. С досегашната си конституция Унгария бе приета в Европейския съюз и Съвета на Европа, получи европейска и демократична легитимация.

Символиката и посланието на старата конституция бяха издържани в един либерален и секуларен тон. Това безспорно е оправдано след период на продължителен тоталитарен режим, когато необходимостта от скъсване с миналото е изведена на преден план. Още повече че в първите години след 1989 г. в цяла Централна и Източна Европа доминираше либералният прочит на историята и политиката. Повече от две десетилетия по-късно либералният универсализъм не е достатъчен. Търси се по-дълбока идентичност от придържането към основните принципи на конституционната държава. И отново най-естествената идентификация минава през нацията, религията, семейството.

Разликата между двете конституции е очевидна. С приемането на новия основен закон на Унгария (25 април 2011 г.) и влизането му в сила от началото на 2012 г. страната се присъединява към групата от държави, членки на ЕС (Гърция, Ирландия, Полша), които открито се позовават на Бог и християнството в своите конституции. Това често се приема по-скоро за риторичен жест, отколкото за действена политическа реалност. Преценката за това обаче може да дойде едва след изследване, от една страна, на самия конституционен текст – голяко последователно разгръща заложените принципи, от друга – след анализ на практиките по прилагане. Тъй като за последното е все още твърде рано, ще се ограничи с представяне на релевантните конституционни разпоредби.

В текста на преамбюла идеята за нацията и вярата в Бог са тясно преплетени. Основният закон започва с призоваване Бог да благослови унгарците. Следва признаване на ролята на св. крал Стефан за изграждането на унгарската държава и за приобщаването ѝ преди 1000 години към християнска Европа. На следващо място се изтъква ролята на християнството за съхраняване на националността. Съществено внимание е отделено на принципа за зачитане на човешкото достойнство, както и на разбирането, че индивидуалната свобода може да бъде пълноценна само когато се упражнява в сътрудничество с другите. Подчертана е връзката между семейството и националната общност: *Ние приемаме, че семейството и нацията представляват основната рамка на нашето съвместно съществуване и че нашите фундаменталните ценности, поддържащи единението, са верността, вярата и любовта.*

В традициите на консерватизма от епохата на Едмънд Бърк¹⁰ основният закон

¹⁰ Бърк, Е. *Размисли за революцията във Франция*. – В: *Консерватизмът*. Том първи (съст. Св. Малинов). София, Център за социални практики, 1999, с. 50, 89.

се възприема като *завет между унгарците, минали, настоящи и бъдещи; като жива рамка, която изразява волята на нацията и политическата форма, в която тя иска да живее*. Призната е ролята и на „историческата конституция” на Унгария, формирана през различните периоди от политическата история на страната. В самия основен закон е предвидено неговите разпоредби да се тълкуват в съответствие с разбирането на историческата конституция (Член Р, 3). Отчетена е необходимостта от духовно и интелектуално обновление след десетилетията на морален упадък през ХХ в.

Безспорно текстът на преамбюла се отнася сериозно към историята. Отдава се дължимото на хилядолетната християнска традиция. Същевременно е поставен и силен анти тоталитарен акцент, като се отхвърля възможността за погасяване по давност на извършените престъпления по времето на комунистическия и нацисткия режим. Нещо повече, подчертана е връзката между поколенията и разбирането, че съвременната свобода на унгарците е резултат и от антикомунистическата революция през 1956 г.

Консервативната политическа философия, обърната към традиционните християнски ценности, е намерила израз и в самия конституционен текст. Така например е подчертана ролята на брака като доброволен съюз между мъж и жена, а семейството е признато като основа за съществуването на самата нация (Член А). Не може да бъде пропуснат един изключително важен текст, основан на християнското разбиране за произхода и ценността на живота: *Човешкото достойнство е ненакърнимо. Всяко човешко същество има право на живот и човешко достойнство. Животът на ембриона и фетуса е защитен от момента на зачатие* (Член 2). Предвидена е и изрична забрана на евгениката, търговията с органи и клонирането.

Не би било коректно да се твърди, че конституцията на Унгария в цялост е израз на една консервативна политическа философия. По-скоро е осъществен синтез между основните начала на либералния конституционализъм, консервативните и християнските ценности. Това е не само един възможен, но и легитимен синтез. В него се отразява опитът на едно европейско общество в период на криза да открие по-дълбоките основания на своето национално и духовно съществуване. Отвъд процедурализма на модерната политика и все по-агресивния секуларизъм в западните общества.

Национализъм, християнство, антикомунизъм: три начала, все по-чужди на „старата” Европа и толкова близки на някои от „новите”, вече пълнолетни демокрации. Новата конституция на Унгария е само опит, несъвършен и незавършен, за преосмисляне на националната идентичност през призмата на висшите ценности. В нея се съдържа и предизвикателство към доминиращата европейска идеология, покана към останалите европейски общества да преоткрият собствената си идентичност. Ето така, със своите гръзки политически действия, с волята си за промяна, с новия си ценностно обоснован обществен договор, унгарците отново застават в центъра, в сърцето на Европа.

Хараламби Паницигис е преподавател в катедра „История на философията“ във Философски факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Изследователските му интереси са в областите: философия на историята, философска антропология, философско-теоретичните модели на съвременното социално и политическо развитие. Публикуваният тук негов текст може да се разглежда като част от един историкофилософски и критически проект, ангажиран с темата за желанието. На тази тема са посветени редица негови статии, както и монографичните текстове *Поетика на желанието* и *История и желание (опит върху философията на XX век)*, под печат в Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“.

Хараламби Паницигис

ПОЕТИЧНАТА ПАМЕТ

(Опит върху поезията на Константинос Кавафис)

Едва ли е необходимо специално да се обосновава тезата, че паметта е част от човешката култура, част от човешката история. Това е повече от очевидно. Ясно е също така, че целите и начините за опазване на паметта са също толкова многообразни, колкото формите на човешката култура, поради което е невъзможно те да бъдат обхванати, дори типологично, в рамките на настоящия текст.

Решението да пиша за Кавафис дойде някак от само себе си, непреднамерено. Кавафис е поет на спомена и това не е трудно да се обясни. Като се изключат тридесетината стихотворения, които поетът признава и които са писани преди 1911 г., цялото останало творчество на Кавафис е създадено след 50-годишната му възраст. Той не твори никога под непосредственото влияние на преживяното. Импулсът му към творчество е, разбира се, преживяното, но такова, каквото е искано да бъде помнено. Поради това в творбите му не надделява фактическата страна на преживяното, а неговият смисъл, изчистен от излишната емоционалност на мига, утаен, успокоен и добил формата на историческо събитие.

Изхождайки от предпоставката, че философската рефлексия върху паметта би трябвало да е не по-малко интересна, отколкото психологическата или литера-

турната, реших, че си заслужава усилието едно сравнение между мисленето за паметта и нейното представяне в сферата на поетичната образност. Тъй като се занимавам с философия, стори ми се уместно да погледна дали бих намерил нещо интересно у някой философ по темата за паметта и понеже авторът, с който се занимавам напоследък, е Хегел – изборът се оказа предрешен. Както добре знаем, любопитството причинява понякога и главоболия. Хегел и Кавафис! Мили Боже!...

Оказа се, че макар Хегел и да не е толкова щедър в експликациите си относно паметта, колкото е спрямо други теми, една част от малкото, което се намери по въпроса (има предвид тук само неговата *Енциклопедия на философските науки*), ми се стори интересно като възможен теоретичен подход към темата за поетичната памет. Ето какво казва той там: „Интелектът като памет извършва поредно същите дейности на навлизането в себе си, спомнянето по отношение на нагледа на гумата, които извършва като представа изобщо по отношение на първия непосредствен наглед. Като прави нещо свое онова свързване, което е знакът, чрез това навлизане в себе си, спомняне, интелектът издига *единичното* свързване до висотата на *общо*, т.е. трайно свързване, в което името и значението са обективно свързани за него, и прави нагледа, какъвто е отначало името, една *представа*, така че съдържанието, значението, и знакът са отъждествени, са *една* представа, и имането на представата в своята вътрешна гушевност е конкретно, съдържанието има битие като негово налично битие – памет, която *задържа* името”¹.

От казаното е ясно, че за Хегел паметта има собствено значение в сферата на човешкия дух и то се състои в способността му да конституира оформянето на конкретната, личностна позиция на индивида спрямо света и преживяното в него. Като рефлексивен процес, изтръгващ определен, единичен случай от потока на събитията, преживян и застинал в незначителността на само непосредствения наглед, паметта му придава формата и значението, които той действително е имал в конкретен момент, като го удържа в една цялост, дадена в реда на мисли, изразени чрез гуми – дава име на единичното и така го спасява от безмълвието на само почувстваното. „Така гумите стават едно оживотворено от мисълта налично битие. Това налично битие е абсолютно необходимо за нашите мисли. Ние знаем за нашите мисли само тогава, ние имаме определени, действителни мисли само тогава, когато им дадем формата на *предметност*, на *различеност* от *това, което е вътре в нас*, следователно, когато им дадем формата на *нещо външно*, и то на *такова* външно нещо, което същевременно в най-висока степен носи облика на *нещо вътрешно*. Едно така вътрешно външно нещо е единствено *артикулираният тон, гумата*”².

Едва по този начин преживяното бива оживотворено още веднъж, но не като просто повторение, макар и в сферата на духа, а в неповторимостта на своята

¹ Хегел, Г. *Енциклопедия на философските науки*. Т. 3. С., ЛИК, 1998 г., с. 298.

² Пак там, с. 300.

конкретна значимост на събитие, което има свое собствено траене в нашия живот. Диалектиката на паметта се разкрива именно в това превръщане на външното във вътрешно и така вече даващото себе си вътрешно навън като себе си във външното.

„Представата като навлезлия в себе си, спомнения наглед е средният термин между непосредственото намиране от страна на интелекта, че той е определен, и интелекта в неговата свобода, мисленето. Представата е *своето* на интелекта още с едностранчива субективност, тъй като това „свое“ още е обусловено от непосредствеността, не е *битие* в самото себе си. Пътят на интелекта в представите е да направи също така вътрешна непосредствеността, да утвърди себе си като *възприемащ в нагледа* себе си *в самия себе си*, да снесе себе си като субективността на вътрешната гушевност и в самата нея да се самоотрече от себе си, да излезе навън и в своята *собствена външност да бъде вътре в себе си*”³.

Както казах, Кавафис е поет на спомена и темата за помненето, за спомнянето е неотделима от неговата поезия. Става въпрос за една особена активност на паметта. Онази памет, чието присъствие не се извиква, не се предизвиква, не се търси като свидетелство или извинение или която присъства със запомненото в нашето съзнание подобно на калейдоскоп, показващ ни красиви картинки за умиляване по безвъзвратно отминалото. С други думи, това не е псевдоромантиката на завръщането при спомена като спасение, бягство или утеха от каквото и да било и за каквото и да е. В лириката на Кавафис помненето е „звучаща струна“, която наедно успява да изведе различимо в поетичния изказ, подобно тоналността на музикална фраза, възникването на спомена, неговата (винаги конкретна) значимост и начинът на неговото траене в непрестанността на настоящето, и то непрестанно.

Битийната закритост на отминалото се разкрива, просветва в наличността на запомненото, формиращо света ни същевременно така: сякаш случилото се преди все още не си е отишло всецяло от нас и можем да го променим (една разкошна привидност, на която сме склонни да принасяме жертви!), но и като вече съвсем не наше (действителност, на която нерядко се случва да принесем в жертва самите себе си).

По подобие на тези са възможни и други дихотомии (или по-скоро диорамии), възпроизвеждащи като че ли донякъде естествената склонност на индивидите към амбивалентно отношение и реакция спрямо миналото, отразено в спомена.

Мисля, че напрежението, предизвиквано от такава амбивалентност на отношението към спомена, е преодоляно в поезията на Кавафис благодарение на една чувствителност – не само сетивна, но и рефлексивна – събрала, побрала при-

³ Пак там, с. 278.

видната разпръснатост на нашето сега измежду неизбежната категоричност на направеното, останалото или изоставеното и полупрозирната неприкосновеност на предстоящото, снети в неподозираните възможности на избора на паметта като разбиране, а не на паметта като само представа.

Така се поставя запомнянето като помнене, което трае, което може да изтрае и в настоящето, което не изтръпва в унеса на чист спомен, помнене, което може да изгържи, да утържи едва миналото или отдавна миналото като любим белег или незаздравяваща рана по всяка повърхност на тялото, във всяка способност на душата (всяко негово завършено до наслада или прекършено до умопомрачение движение към нея), чиято аура е определена от ненаатрапчива рефлексивна реконструкция (защото тук мисленото не е измислица). В този контекст се оформят както стилово то своеобразие, поетичният ритъм, образността на поетичното въображение на Кавафис, така и характерната плътност на внушението, драматизмът в изказа на изживяното, трагичните отблясъци – на сякаш небе над нас – изсред неповторимостта на индивидуалния опит.

Тук можем да си спомним философската проза на Киркегор, който се опита да превърне философията в огледален образ на индивидуалния естетически, етически и религиозен опит през рефлексивната игра на поставеното като противоположаващо се на самото себе си самосъзнание под формата на псевдоними и чрез това преднамерено излишество от преговаряне, изговаряне и договаряне на единичното съществуване, на своето аз, да постигне всеобщи определения. Парадокс е, че успява да каже, да изкаже, заради това противоположаване много не само за себе си, но и за другите, но многословието от разногласието, на което си се подложил, изморява и многословещия толкова, че му се случва да умре от изтощение.

Челите поезията на Кавафис са наясно, че той е рефлексивен поет не само в своя изказ, но и в неговото постигане. Всяко негово стихотворение е резултат на продължителен, преднамерено промислен и осмислен (и поради това сдържан, стегнат) израз както на изживяното като действително живяно, защото е било дело на всички сетива, така и на пресъздаването на исторически събития през особеността на субектното усилие, реализирано в тях. Що се отнася до последното, имам предвид поетичния разказ за исторически личности, обособил значимостта (макар и понякога иронично поддържана) на досегнатия и издигнат до всеобщност или сведения до произвол, но непредвиден от никого хоризонт на техния опит, заради който се е правило голямото или незначителното в историята.

Но от тази рефлексия в стихотворенията му остава нейното настроение, нейното овладяно настроение. И макар рефлексивно подработени, стиховете на поета звучат така неподправено, сякаш току-що споменът се е спрял в образа,

който пръв се е появил в неговото съзнание. Хегел е имал достатъчно основания да настоява, че „изкуството представя истински общото или идеята във формата на *сетивно налично битие, на образ*“⁴.

Кавафис показва на поезията, възвръща в поезията онзи неин, сродяващ я с философията признак да даде не само образ, но и плът на своя свят като свят за всеки: защото само философията, която дава и образ на света и поезията, която придава и понятност на света, създава подслон, истински, действителен подслон на човека, за да издържи той било то себе си, било то другите, било то живота си или предверието на смъртта.

Голяма част от живота ни, погреден или непогреден, преминава в нашето лично пространство, в нашия дом. Какво говори той за нас, какво можем да кажем ние за него? Сега има гумата поетът.

ЧЕТИРИТЕ СТЕНИ НА МОЯТА СТАЯ⁵

*Да, моите стени са бедни, зная
и знам, приятелите ми желаят
да бъдат украсени по-богато,
с картини пъстри, със позлата.
Какво ли значат тези пищни гуми?
Стените ми са, мисля, по-разумни,
не за украсите ме те обичат,
на хората тъй малко те приличат.*

*Един-едничък само миг – те знаят, –
и аз и моите неща ще траят,
а скърбите и радостите святи,
и всичко, дето имам на земята*

*ще минат бързо. И стените силни
все ще стоят без дарове обилни.
Те дълговечни са; от моя злополучен
живот не искат нищо да получат.*

1891–1900 г.

В поетичния свят на Кавафис са интегрирани по неповторим начин както обстоятелствата, хората, общуването, желанията – тяхното събъждане или несъбъждане, така и средата, съпътствала историите на тяхното случване. Всеки един от тези „елементи“ притежава свое незаменяемо същностно значение и роля в структурата на индивидуалния опит. Всеки един от тези „елементи“ проблясва по особен начин в строежа и обработката на всяка отделна негова творба.

⁴ Пак там, с. 288.

⁵ Стиховете на Кавафис са в превод на Стефан Гечев по изданието: Кавафис, Константинос, Итака. С., Хр. Ботев, 1995.

Обитаването е всеобща черта на постоянството и упорството на човека да създава своята среда – белег за себе си и памет за другите. Това съотнасяне на сегашното към бъдещото като белег за себе си, но и памет за другите е предмет на рефлексия твърде отдавна – поне за тези, които са властвали в света на хората и са могли да осъществят опредметяването на тази претенция спрямо неизвестното, в което ти се иска да бъдеш, без да знаеш как ще бъдеш.

Големите поети не страдат от подобно високомерие.

Домът ни е. Наличие, което не отхвърля никои от начините на нашия живот. Неизбежното да е винаги налице дори когато не сме си у дома, определя субектното и субективното ни отношение към него и спрямо различните времеви отрязъци на нашия живот, които са вече минало. Било то като прехвърляне на помненето към отстранеността на нямото присъствие на вещността, оформяща средата за всяка проява на нашето съществуване, или пък като преданост към безмълвната среда на пространството, на което си доверил и безрезервно продължаваш да доверяваш всичко свое. Каквото и да е, каквото и да е било, пресреща ни винаги траенето на безкористността на обживяната среда, която благосклонно наблюдава, без да укорява, без да назидва, без да очаква каквото и да било за себе си. Стига ѝ единствено това, че каквото и да ни се случи, тя ще е след него, защото тя е отвъд него. Стените на нашия свят изтърпяват живота ни и когато дойде времето да изтърпят и търпението си от нашия живот – рухват.

Този индивидуалистичен фетишизъм на Кавафис е своеобразен договор, ако щете, заговор с предметността – заварена и оформяна от нас – срещу непристъпността на онази неприязън към неприличността на всяко различаващо се съществуване, но и за отстояване на откровеността да бъдеш себе си въпреки всички и въпреки всичко.

Но не можем да бъдем само у дома си. Навън, навън ни тегли светът и всичко негово, към всекидневието, което не спира своя кръговрат, от който не търсим излаз, а и паметта за него е твърде опърничава цяло, щом се наложи да го следим в стиховете на поета.

Направеното от нас за нас (дълбоко личното) е безучастно към необходимостите, с които всъщност е привързан или свързан нашият всекидневен живот, а и той равнодушно заличава неговите следи по себе си – само го е закрилял, прикривал е неговото случване, но и това е достатъчно. Поетът, погрижил се за неживото, създадено във всекидневието ни, не забравя невидността на действително значимото – истинно живяното в живота ни и бугуването му в невъзмож-

ността да си го възвърнем, както е било изживяно. И навярно затова, подсказва ни той, така обичаме да помним младостта си. Заради онова нейно обещание и уещане за собствена вечност, което само тогава така ни е дадено, и за наше щастие, ще разберем по-после като невъзможно.

Има дни (имали сме дни) от всекидневието, когато неизвестно защо ни спохожда неустова непримиримост с настоящето. Тогава го нас застава спомен, с който можем да понесем, да разсеем наввисналата тъга. Спомен, който не само не сме забравили и не искаме да забравим, но и не желаем да се откажем от него. Спомен, който не ни е забравил, който ни подсеца за себе си. Споменът за нещо случило се през един месец.

ДЕКЕМВРИ 1903

*Ако не мога днес за любовта си да говоря,
ако за твоите коси и устни, очи не мога
да разказвам,
все пак лицето ти, което в спомена си пазя,
и твоя глас, тъй свеж във паметта ми,
онези септемврийски дни, които светят във
мечтите ми –
те думите и мислите ми ваят, оцветяват
каквото и да заговоря,
каквато и мисъл да кажа.*

1900–1911 г.

Усилието да не забравяме значимостта на опита си да превъзмогнем не толкова себе си, колкото света около себе си, света, настройващ ни срещу самите нас, заради другия, който само тогава и само така, както е било, е могъл да бъде с нас, може да бъде разказано и по този начин.

Има образи, които са истинен наглед. Наглед, който не казва, а и не иска да говори за нищо отвъд себе си. Сочен и гладък като плътта на тяло, което сме обичали, гъст и сладък, както сме го обичали. Образи, които пазим повече от тайни. Не са много, но не са и малко. Пазим ги, защото ние целите сме в тях и заради тях. Пазим ги и защото никои друг не може да понесе пълнотата на нашия живот.

И все пак, и все пак понякога сме способни да изтръгнем от себе си някои от тях, за да ги оставим да застанат безпризорни сред анонимността на срещи с чуждо съзерцание. Поддали сме се на смелостта на воля, събрала стремежа си в усилието да остави спомен, като покаже неизразимото.

Колко недалече една от друга са младостта и смъртта разбираме, ако успеем или ни е дадена възможност да го помислим и усетим, когато наближи времето да умираме.

Колко далече са една от друга нашата младост и смъртта ни, разбират само тези, които остават след нас, които са били част от нашия живот и от нашите спомени. Със смъртта сме си отишли ние. И ако има памет за нас, то тя е памет за единичното, за нещата, свързани с нас – докато ги има и хората, за които те означават нещо, младостта ни ще се къпе в **тази** вечност.

Нормално е в младостта си да помним и да разказваме в подробности непосредствено случилото се. Учим се да помним. Случаите, срещите, миговете, разтърсили тогава съществуването ни, отхвърляме, опитваме се дори да изхвърлим от съзнанието си. Възрастта ни не може да ги разбере, но те остават, остават и траят незнайно къде и как и ако можем да го понесем – свестяват се в спомен.

Когато споменът ни озари, отпада някак леко онази невъзможност да заговорим за погубващата ни отгаденост дори на една-единствена среща. Привидна леснота, защото как да изтръгнеш от себе си спомена за подобен устрем, за подобна самозабрава, когато не успяваш да изговориш, да събереш всички онези гуми, които го таят?!... Думите са в нас, ала те само навяват в настроението ни неспокойствието на онази определеност – среща, състояла се като пресрещане – различена като събитие едва след разминаването.

Поетът успява да ги каже и заради нас.

ДАЛЕЧ

*Бих искал този спомен да разкажа...
Но той се е изтрил, че сякаш нищо не остава,
защото в юношеските години някъде почива.*

*Подобна на жасмин бе кожата...
В онази августовска – август ли
беше? – вечер...*

*Едва си спомням и очите; като че бяха
теменужни.*

А, да, така – сапфирно-теменужни.

1914 г.

Мимолетна среща! Почти мимолетна, защото е имало време, когато се е случила, да създаде непреходността на възможност за повече от случилото се в една августовска вечер. Толкова отдавна, а така замаиващо ухае споменът за тази среща. Жасминовият проблясък на откритото от тялото и поглъщащото очарование на пресрещнатите в погледа сапфирно-теменужни очи. Гледката и гледането на сапфирно-теменужни очи! Гледани са заедно с всичко около тях. Погледът е гледал и тялото, което ги е притежавало, но ненаситно се е вглеждал все в тях. Сапфирно-теменужен поглед, небезразличен към гледащия го, по свой начин съпричастен на подобно гледане и така дарил себе си на този спомен, озарен от жасминова кожа и сапфирно-теменужни очи, целунати, може би, едва в този стих.

Тоталността на мисленето, чувстването и чувствителността в поезията на Кавафис разгражда (показва напразните усилия на) всеки опит да пресъздадем живота си през оптиката на онзи произвол, чрез който често се насилваме да го покажем – една-единствена, удобна единствено за нас гледна точка.

Да помним себе си, да помним и другите заради нас си е очевидност, на която се отдаваме с наслада. Да усетиш, да разбереш и да запомниш неслучилото се заради теб е рискът от залагането на само съществуване срещу същностното полагане на собствената си индивидуалност.

СПОМНИ СИ ТЯЛО

*Спомни си, тяло, не само колко си обичало,
не само всичките легла, където си се любило,
но и онез желания, които
към тебе са блестели във очите
и са трептели в гласовете и които
случайност някаква ги е осуетила.
Сега, когато всичко туй е минало,
теб ти се струва,
че и тези несбъднати желания
като че си задоволило – как блестяха те,
спомни си, във очите, които те оглеждаха;
и как трептяха в гласовете
за теб, спомни си, тяло
1918 г.*

Поетите могат да постигнат и невъзможното. Да върнат за живот чувствителността ни, пресъздадена в предметния свят, създаден от нас. Да оживотворят насладата му от самите нас, от съвършенството на всяка форма, в която човешкото присъствие е достъпно за него.

ОГЛЕДАЛОТО В АНТРЕТО

*Богатата и тиха къща имаше в антрето
едно голямо старо огледало,
преди осемдесет години купено.
Един младеж, помощник на шивач
(атлет-любител във неделя),
стоеше със пакет. Предаде го
на някого от къщата и този влезе вътре, да върне
получателната разписка.
Младежът сам остана да почака
във антрето.*

*До огледалото се приближи и се огледа,
оправи връзката си. След това
обратно разписката взе и си отиде.*

*Но старото голямо огледало,
което много нещо бе видяло
през дългото си съществуване
и отразило хиляди неща, лица,
о, как се радваше сега –
голямото и старо огледало!
Гордееше се то, че е приело,
макар за няколко секунди,
самата съвършена красота*

1930 г.

Индивидуалната красота на човешкото тяло може да не бъде съзряна, може да не бъде почувствана, може да не бъде владяна, може и да не бъде разбрана, но тя винаги бива отразена, винаги бива понякога (поне) уловена в свой миг, когато е, и който се окаже готов за проблясването на този миг, който е способен да се удържи в него, който се самозабрави заради този миг, я вижда, чувства, разбира и само дотолкова владее. Защото не може да бъде възпряна от силата на което и да е желание за притежание – красотата на човешкото тяло е ничия, и да изживееш чрез себе си не за себе си тази нейна невъзпряност е героично усилие. Поетът съгледал отразеното от огледалото... Наведнъж погледът му отнел на неживия предмет съвършенството на това отражение и изчезнал в плътта на отразяващото се. В гъха на гумите му остава тялото, онова тяло, за което всеки от нас... е... най-малкото, гори и не подозира какво би направил.

Когато всичко сякаш вече е само минало, когато някак бъдеще почти не предстои, идва редът, според който помним, според който можем да помним, според който сме заслужили да помним. Паметта (сякаш) ни изневерява само тогава, когато имаме твърде много да забравим или искаме твърде много да забравим.

Истинно билите себе си, истинно явилите себе си-според себе си в своето биване в света, тези, които не дължат своето пребиваване в него единствено на случайността да са, имат смелостта да изберат и осъществят заложеното в себе си като свое за другите. Тяхното помнене е опомняне за другите.

Емилия Дворянова е писател, доктор по философия и едно от най-ярките явления в съвременната българска белетристика. От годината на издаване на нейния първи роман – *Къщата* (1993), тя постоянно присъства във фокуса на внимание на литературната критика. Автор е също на романите *Passion или смъртта на Алиса* (1995, публикуван във Франция, издателство Federop, 2006), *La Velata* (1998), *Госпожа Г.* (2001), *Земните градини на Богородица* (2006), за която получава Националната награда за литература „Христо Г. Данов“ – 2007, *Концерт за изречение*, София, 2008 г. Докторатът ѝ *Естетическата същност на християнството* е публикуван през 1992 г.

Емилия Дворянова

ПЕЙЗАЖ С ПАДАНЕТО НА ИКАР

(географии по Брьогел)

Глен Гулд има период в живота си, когато свири Бетховен „така, както се е свирил в неговото време“. Няма как да знаем дали успява, защото няма как да чуем звуци от времето на Бетховен, но ми се струва, че можем да му се доверим. Поне ухото ми се доверява. Така една соната, която днес се свири за около двадесет минути, се случва за четиридесет. Бавно време, други очертания на звучността... друга мисъл. След него има цяла плеяда търсачи на „автентичното звучене“, които превръщат „архаичното“ в модерно. Защо го казвам? Защото го мисля, докато чета стихотворенията¹, писани по „Пейзаж с падането на Икар“ на Брьогел. Ухото ми улавя съзвучия и дисонанси, глосанди на „модерната“ душа, страдаща в опита да се отрази в огледалото на света, който обаче не я отразява. Желанието да бъдеш видян. Някой се дави, безпомощно помахва краката си за помощ от крайчеца на света, миг преди беззвучно и завинаги да потъне... Светът обаче е безразличен. Няма видимост, „сетиво за катастрофата“² липсва. Картината, напротив, би трябвало да го има, рисувана е, за да яви тази липса, в преднамерената си тишина да я изкрещи... – иначе защо е картината? Идентификацията с Икар е пълна, както и фоновата убеденост на литературните произведения, че Брьогел рисува това падане заради Икар и в името на Икар, виждайки драмата на несъответствието. Несъответствие, оценено еднозначно в полза на Икар.

¹ Имат се предвид стихотворенията, публикувани в сп. Страница, бр. 3, 2009 г.

² Бодаков, Марин, *Натюрморт с восък*.

Предисловие

Графиките на Брьогел имали голяма клиентела и казват, че рисувал в тях това, което искат от него, илюстрации без добавки и размишления за видими и невидими светове – алегории на предразсъдъци, пословици, митове, грехове...

Няма нюанси и светлосенки в мита. Разказ откъдето „как“ и „защо“, изчертан в черно-бели линии и източени под перото извивки, издълбан с резеца точно такъв, какъвто е. Графиката на Дедал и Икар може би не е свързана с картината, не е датирана, би могла дори да е „след“, но доколкото разказва мита, а словото винаги е „преди“, тя е предисловието на четката. На нея слънцето е в зенита си, бяло до прогаряне кръгло петно, дупка в отпечатъците на листа. Лъчите му се изливат подобно небесен гъжд, откоси черна светлина, която пронизва водата под него и я превръща от море в повърхност, подобна на снежна преспа. Бялото се оглежда в бяло – едното прогаря, другото леденее. Върховете в далечината също са съвсем бели. Слънцето е превзело небето, всъщност няма небе – само разбунени лъчи, плътни и трудни за преодоляване; в тях две фигури, едната с крила, другата също би трябвало да е имала, след като тъй високо се е извисила, но в този срян от резеца миг тях вече ги няма, разпадат се в капещ восък и перушина, едва забележими в черните линии, набраздили купола на небето. Тялото на Икар е обърнато наопаки с главата, краката нелепо разтворени в посока към белия отпечатък, ръцете инстинктивно имитират крила, които обаче не могат да се разперят, защото им липсват перата – Икар пада. Пагането е обърната наопаки вертикала, а вертикалата става навярно опака, когато погледът се обърка и реши, че земята е горе, а небето долу, което не може да бъде истина, дори и ако преобърнатата земя е море.

Дедал обаче лети съсредоточено, в стабилната поза на птица, дори крайниците му наподобяват крила и няма забележими следи да се извърща в опит да спасява сина си.

В най-предния план въоръжен кораб със силно издути платна и оръдия, насочени неизвестно къде откъдето картината. На кърмата гребна човешка фигура в гръб – самотна, превита... един воюващ човек. Не е ясно с кого или с какво воюва. Корабът е „героят“ на графиката според заглавието: „Военен кораб с пагането на Икар“. Възможно е и „героят“ да е войната, няма как да знаем, но пък би било някакво оправдание за присъствието на Икар... ако и Икар воюва.

Трябва да е имало силен вятър, дупките на водата го потвърждават. Друго няма. Освен скала, едва забележим втори кораб в далечината, а на преден план – голяма риба.

Брьогел обича рибите, рисува ги често: огромна риба с изтърбушен корем, пълен с малки риби, изсипващи се на земята. Коремът е толкова голям, че в него спокойно би се побрал Йона. Може да побере и човека, порещ корема ѝ. Рибата е винаги готова да погълне този, който се съпротивлява тогава, когато е безсмислено да се съпротивлява.

Пейзаж или гео-графия

Върху платното част от кълбо. Пейзажът е необичайно окръглен, не е гледка, прогледната от човешко око, случайно спряло мига и от точно определено място извън картината фиксираше тази видимост... Пейзажът не е дело на зрение. Хоризонтът му е огънат, ако рамката не оковаваше платното, то би се разтегло колкото е потребно и би побрало цялото кълбо в продължаващия пейзаж на земята. Окоето не е обаче и Божието око. То е прекомерно високо и на Него обемите не са му проблем, нито платната. Към *този* поглед, виждащ *този* пейзаж, няма как да се издигне вертикала. Хоризонтален е, човешки, само че непомерно дълбок, висок поглед, способен да огъне пространството до едно възможно огромно кълбо. Кръгъл пейзаж, пълзящ към невидимите периферии на земята.

Ортелиус³ е съвременник на Брьогел. Сцената на света в онова време вече е разчертана и е предизвиквала удивление. Брьогел е познавал Атласа, бил приятел с Ортелиус и навярно заедно са съзерцавали в концентрираната безкрайност на картата големия пейзаж Земята.

Географията е умозрителна наука, чертеж на повърхност, в който всеки детайл намира мястото си в невидима за очите, умно положена гледка на цялото. Ако очите са на художник, чертежът ще избуи във въображението, лупата ще се насочи към у-частъка и ще поникнат треви, море ще изпълне синевата си съсем гладко, риби ще наизскачат от дълбини, ще изникнат сякаш от нищото острови и градове... На хоризонта, под четката, слънцето също ще прогледне, за да даде на окоето онова друго око, в чиято зеница да проектира идеалната светлина на застинало отвъд времето привечерие.

Светът е идеално място. Светът има свой Осми ген. Съвършена сцена, нищо не може да накърни Чертежа:

Theatrum Orbis Terrarum⁴.

Географът удържа пейзажа в ума си, без да има нужда да поглежда реалността, защото знае чертежа, разчертал самата Земя. Реалността не е реална. Само глупакът би могъл да си мисли, че неговите действия могат да променят чертежа, художникът би бил глупак, ако си мисли, че е нужно да го променя, вместо да удържа тази сцена и с постоянство да я повтаря, да я про-умява, за да бъде всяко нещо на мястото си там, където трябва да е, защото там то е. Светът е тавтологичен. Тревичката изникнала върху корена си, морето прибрано в граници, планините възвисени в свършените очертания на контура си...

Окоето на Географа вижда в перспектива, в която частта е отбелязана на вярното място, съ-образно с цялото. Съ-образ и подобие в миниатюрен мащаб. Очертания на истината.

³ Абрахам Ортелиус (1527–1598), фламандски географ и картограф, създател на първия атлас.

⁴ Названието на Атласа на Ортелиус.

Ако успееш да разбереш къде едно нещо е, ще знаеш и къде трябва да бъде.

Глупак би бил този, който....

Географът не се занимава с хората, географът е вписан в стоицизма на земята. Няма как да е иначе – човекът е *място*, което не се погдва на отбелязване, защото е място, твърде често обсебено от движение и границите му са променливи. Когато лупата обаче достатъчно се приближи и географията се превърне в пейзаж, заедно с тревите, гърветата, яребиците, рибите, вола и ралото, овцете, островите, планините и градовете, неизбежно се появяват хората. Скупиче, обсебено от своите игри: движения, тласъци, панаури, залитания, войни, карнавали, възвръщания и поражения, които географът само като художник може да улови.

Брьогел обича да рисува детските игри, явно ги е наблюдавал една по една, но ги е събрал в едно единствено платно всичките. В тях може би вижда съвкупния стоицизъм в мястото на човешкото. Игра до пълна умора и без особена полза, игра за игра, упражнение в роля... Днес дори са преброили игрите, изиграни от четката му – казват, че са деветдесет и две, седемдесет от които се играят до ден днешен.

Има хора, които се вписват, има хора, които се изписват. Брьогел със сигурност предпочита да изписва вписаните: тези, които имат място в *географията на човешкото*. Селяни, ловци, войници, сватбари, жътвари... карнавали и панаури... хора в своите места, непоклатими до степен да бъдат отбелязани върху картата в реда на света, свършен до святост... невинни в своята помиреност човещи. Човеците – почва.

Няма голи тела, няма портрети, няма биографии. Човешкото е пейзаж в движение – хореография – *Theatrum Orbis Terrarum*, разпрострян в продължаващия пейзаж на Земята, концентриран в Атлас, където човекът може да бъде отбелязан само като миманс.

Според Ортелиус картините на приятеля му следват мисълта на *Стоата* – четката му чертае философия на универсума, в която всеки човек е о-гласен откъм мястото си и трябва да е съ-гласен с него.

Когато географът се превърне в художник и лупата на художника приближи чертежа в точно този у-частък, където, казват, бил паднал Икар, се вижда:

Слънце в заник. Скрит в морето наполовина искрящ диск, върху тюркоазеносинята повърхност златни отблясъци. Четката на художника, разбира се, е замесила боите върху палитрата, там първо е залязло слънцето, а морето извътре го е поело в своя си цвят, защото къде другаде се прибира слънцето освен в утробата на морето в тази игра на художника с видимостта, тайната на която е истина? Част от лъчите са се разстлали в повърхността, други продължават да се реят в небето, трети прозират отвътре, двойна и тройна видимост, зрение и прозрение, огледално море, огледало слънцето и приело го.

От това слънце просто няма как да се падне.

Това слънце отгавна е паднало и удобно вместено в меката водна повърхност, бавно потъва към бъдещата си нощ.

Това слънце не пари.

От това слънце някой може само да се отпласне и да доплува до залива, където кораб чака, за да поеме нанякъде (може би обратно към бъдещия му изгрев) с подутото от вятър платно, но вятър няма, корабът нанякъде не поема, идеално застинал в идеално застиналото море, огледало на вечното и неподвижно небе, което точно в този миг е спуснало слънцето си в него. Не вятър е издул платното, нещо друго е изтеглило тънката коприна в идеален полукръг.

Ентелехия.

Нищо не се движи. Движението е илюзия. Равновесие. Всичко е точно такава, каквото трябва да е в своето пред-назначение.

Отрязък земя в предния план, съгъстено, малко парче, несъразмерно с огромната дълбочина на пейзажа. Прекомерно концентрирана земна плът. Сякаш в лупата, изтеглила към окото пейзажа от земната карта, има още една лупа, специално за този откъслек земя. Къс, напращливо откъснат, едновременно вписан и изписан, принадлежащ и не принадлежащ на пейзажа, в различна перспектива на погледа.

Би могло да се каже, че властва над целия пейзаж,

би могло да се каже, че е изхвърлена от него,

би могло точно това да е мястото, от което пейзажът е съзерцаван в ума, въобразен в мястото на умното гледане, земята на смисъла. Изпъкнала, надигнала се земя.

Мястото, от което така отдалечено и в същото време дълбоко се вижда, не би трябвало да има място в платното, очите на художника трябва да са отвън, досущ очите на зрителя, ако перспективата не е сбъркана и в пластове си смесена... *Мястото* обаче е вътре в платното, навярно защото *вътре* е мястото, от което се „гледа“, ако гледката е в *ума*. Някой съзерцава този пейзаж като миниатюрен детайл от Theatrum Orbis Terrarum, – друг някой, или същият, го изписва...

Prospectio: „виждане отвъд“, ясно виждане.

Върху почвата на тази земя, несъразмерен върху несъразмерния къс в предния план на платното – човек. Не е вписан, не е част от замайващата дълбочина на картината. Гледката, заедно с овчаря и рибаря, яребицата и рибата, скрита в морето, изникнали естествено в приближението на лупата, е отдалечена от

тази земя, на която човекът е стъпил, той е прекомерно голям за нея. Перспективата е погменена – един по-голям мащаб в мащаба на гледката. Prospectio. Човекът е „портретно” голям, заел целия преден център на платното заедно с вола и ралото си, здраво стъпил върху повърхността на земята – това е неговото парче земя, съвсем лично. Релеф. Лицето обаче не се вижда, фигурата е в полугръб, профилът сведен надолу, носът е забележимо римски. Ръцете стискат рамото на ралото – гървеният нож вписва дълбоко в почвата правилни криви. Преобръщане и разчертаване на земята.

Този Орач не е орач.

Този селянин не е селянин.

Ако е, то е твърде особен селянин. Дрехата му различна от дрехите на селяните, които Брьогел така често рисува, пада в правилни гънки, дупли, които във вертикала гублират дуплите, разчертавани от ралото в почвата на земята... материя, годна да следва нечия мисъл, досущ резецът, дълбаещ в гървото мисълта на художника. Ръкавите издути в широко червено петно, контрастно с пастелната мекота на пейзажа, в която Брьогел обичайно вписва до неотличимост своите персонажи. Това е селянин-геометър, на когото словото не е чуждо, един Орач, чел Вергилий и играещ с Овидий... Орач, който е орач единствено защото е нарисуван от Овидий в гумите му, а те са графема на четката. Орач, който вместо рало би могъл да гържа перо или пък четка... Оре, съсредоточено сведен над своя труд, а очите му, ако биха се виждали, навярно биха били притворени. Земята се обработва, горният слой се разравя, за да бъде открита дълбината на гледката от този, който удържа идеала на гледката:

Умната гледка:

Възхитителният залез – око освещаващо всяко видимо.

Възхитителното море – тюркоазените отблясъци.

Небето.

Овчарят – пасящ стадото си във висините.

Овцете.

Тревата.

Крила с перушина.

Вергилий.

Водата.

Рибарят – залел мрежата на дълбината.

Овидий.

Корабът сам по себе си.

Градът-мираж.

Земята.

Парчето земя, в което можеш да имаш Земята.

Чертежът.

Платното, в което всичкото това съвършенство може да се огледа.

Мястото, в което светът е на мястото си.

Theatrum Orbis Terrarum

Вижда го ясно:

В този Театър някой винаги би могъл да поиска да напусне мястото, определено му в хореографията на човешкото. Човеците са в движение и играят детинските си игри в гонитбата на своите победи. Съвършенството е трудно за изтърпяване... затова в театъра някой винаги би могъл да падне от небето изневиделица. Човекът е желал да лети, продължава да го желае и летежът затова е описан, за да се очертае в гуми дори мястото за падане като възможна истина на миражите. Небето се спуска долу – земята полита горе... мястото на падане може да бъде само морската синева, внимателно замесена във връхчето на четката от художника, за да бъде падането безследно, без пръски и без пляск. Отклонение, следвано от поглъщане. Икар е летял, но е знайно какво се е случило... това не е „небесно падане”. *Крилата на камилптицата пляскат весело; но крилата и перата ѝ блага ли са?*⁵ Не, не е благо човек да има крила, това не е в реда на света, който е благ и прибира слънцето си в морето... От небето е „паднал” само един, който обаче е *снизходил*... но когато човекът надигне око, обърка посоката на вертикалата и забрави къде е земя, къде е небе и гордостта му стане светилник – светилникът започва да го прогаря. Тогава слънцето е в зенита си, лъчите му бликат черни от огън, корабът изважда своите оръдия, листът изгаря, човекът тръгва на война...

Глупак би бил този, който...

... Но от *това* слънце няма как да се падне.

Глупак би бил този, който от това слънце пада и вместо да се оттласне от него и да доплува в съвършения залив, потъва в илюзията за собствено мъченичество. Несъобразен би бил на пейзажа и краката му смешно биха махали от водата като крила, изгубили перата си, сякаш молят за помощ онзи някой, който би повярвал в страданието му...

...Вместо птица в небето, риба в морето...

...но това няма и смисъл – страдание няма.

Овчарят съзерцава небето, рибарят хвърля своята мрежа, те знаят мястото на страданието, мястото на мъченичеството в мястото на света – това не е мястото на Икар... А ако е паднал от толкова високо и ако така дълго е падал заедно със слънцето от зенита до безбрежния залез, би видял целия пейзаж на Земята, вечно продължаващия пейзаж, Чертежът би се разгънал пред очите му, после в непрекъснато приближение като под лупа мястото би изпъкнало – морето и рибите, градовете, птиците със своите нужни криле, овцете, овчарят, който няма да види в небето над себе си богове⁶... би видял целия Theatrum Orbis

⁵ Сrv. Йов. 39:13.

⁶ У Овидий овчарят вижда падането на Икар и мисли, че това е някой бог.

Terrarum и в мига, преди да го приемат водите на възхитителното море, би разбрал колко нелепо и глупаво е това падане, би поискал да се върне назад... или... ако не, защото отказано е възвръщане, би приел мястото си...

... Икар го няма. В този пейзаж, откъснат от ума на орача, който не е орач, но е готов до края на времената да оре и да разчертава земята, той е само летлива мисъл, пробягала в миг и потъваща в дълбините на едно съсредоточено море, мисъл, уловена с усмивка от четката на художника, който знае в чертежа всяко място къде е, а значи и къде трябва да е.

Слава Янакиева

В СЯНКАТА НА КРЪСТА (ВСТЪПИТЕЛНИ ДУМИ)

На вниманието на читателя тук предоставяме част от едно любопитно произведение – резултат от усилията на няколко известни британски драматурзи и театрални, които – всеки в своя специфичен лаг – ни въвеждат във въображаемия свят на герои от евангелската история. Всеки от тези герои има своето повече или по-малко забележимо присъствие в известния ни разказ за Христовия живот. Онова обаче, което се случва с тях в останалото време – времето, за което евангелистите не говорят и не биха могли – онова, което се е извършило в душите на тези герои, което е било преди и което се е случило след тяхното съприкосновение с Божието присъствие, може да бъде само предмет на изкуската медитация на писателя. Това именно представляват и шестте (от общо осемте) монолога, преведени тук. Никой от авторите очевидно няма за цел да изследва с археологическа прецизност действителните факти около живота на своите герои. По-скоро с една особена лекота и свобода на въображението са оформени образите на осем различни люде, които някъде из своя жизнен опит са били застигнати от страшния и дотогава непознат миг на срещата с Божественото. Съдбата на всеки един от тях е останала белязана от този миг, макар те всъщност да не са успели да се задръжат при него. Затова и тяхното пребиваване във въображаемата „лудница“ – този единствен пространствен „топос“, който събира ведно различните сюжети – е пребиваване в някакво извънсветовно, извънисторическо пространство, място, където се „оголва“ единственият съществен факт от всички тези животи – и цялата необратимост на пропуснатата възможност за щастие, на неоценената надежда. Това не означава обаче, че трябва да очакваме някаква антропологически достоверна картина на живота на съвременниците на евангелските разкази. Аз-лицата говорят с езика на нашето съвремие – ние се разговоряме между чувството за игра, за болезненост на самовнушението и разказваната действителност. Това дава известна широта на разпознаваемост – Иуда би могъл да е всеки внедрен агент, жената на Пилат – всяка добре поставена в обществото гама и т.н. Всеки от тях, също така, предава акцента на някакъв доминиращ порок, на някакво непреодолимо (в повечето случаи) основно изкушение (Богаташът е чревоугодник хедонист, Слугинята е подвластна на своя промискуитет, Крадецът – на своята алчност и т.н.), и по този начин те се доближават до това, което преданието ни казва за различните митарства на душата след смъртта. Душата сама осъжда себе си, бидейки разсъблечена от всички психологически защиты. Неспособна вече за покаяние, тя остава при страстите, на които не е успяла да устои. В нея остава само паметта за онова, което е било. В такава смислова рамка за нас се изяснява различното положение на „Крадеца“ (Благоразумния разбойник), който единствен може да напусне това „място“. Ето затова чисто интерпретативно

можем да приемем, че хронотопът на „лудницата“ всъщност се ситуира в един паралелен „хронос“ – този между смъртта и Страшния съд и се помещава в а-топичното „пространство“ на „поднебесните духове на злобата“ (Еф. 6:12), на „границата“ между материалния свят и духовния.

Монолозите, които отсъстват тук, са тези на Наинската вдовица и на Варава. Първият в известен смисъл се чуждее (в своя Леонид-Андреевски дух) от останалите, главно поради твърде отчетливата фикционалност на сюжета си – *Скъръбцата* (Наинската вдовица), чийто син бива възкресен от Христос, става Негов последовател и не след дълго отново умира, а майката не може да преодолее повторно загубената надежда, обвинявайки за двойната скръб Възкресителя. *Варава* – единственият герой, който носи непосредствено евангелското си име още от заглавието – е революционер (можем да разпознаем, да речем, комуниста сталинист), който има безмилостна социална програма и презира всякакви възможни визии, които не се отнасят до конкретно материалното, „които объркват главите на хората“. Той трае в безвремието, лъскайки военните си обувки. Верен на каузата до смърт (своята и тази на грузите), той не може да приеме, не може да постигне смисъла на това, че „опасният“ за „потисниците“ се е оказал онзи „неудачник“, който говори на хората „с гатанки“ и им обещава само отвъдно блаженство. Не може да проникне в смисъла на онова „Благодаря“, което сякаш са изrekli безгласно устните му в момента на избора.

Във всички разкази решаващият момент – „кайросът“ на съприкосновението с Божеството – присъства някак анонимно. Във всички разкази (освен този за Приятеля, където спецификата на образа изисква документална изчерпателност), Христос е просто „той“, „човекът“, „мъжът“. Това ни въвежда в своеобразна квазигостоверност на образите – за „външния“ участник в евангелската история, за този, който е бил, така да се каже, само „лизнат“ от благодатта, но не ѝ се е открил, фигурата на Христос е силует – забележителен, запометен завинаги, неразбираем – но анонимен. Чувството за гостоверност идва и от възможността тази ситуация да се разчете и като референция към постоянно струящата за всички Божия благодат, която в някакви съгбоносни мигове бива усетена, запомнена, но често остава неидентифицирана и неприета. Това, разбира се, е една твърде свободна интерпретация на произведението, каквито то позволява много, поради значителната си литературна умелост. Визуалната реализация (ко-продукцията на 1-A, BBC and Gateway Films/Vision Video) например е решена в отчетливо Дантев ключ – ние пристигаме в мрачна старинна сграда с влажни стени и рушащи се тавани, призрачно-оскъдно осветена, по чиито клаустрофобично тесни коридори биваме водени до различните герои, които обитават там.

Жената на Пилат, Крадецът. Автор на тези два монолога е Найджъл Форд (рог. 1944), актьор, поет, писател и драматург, автор на множество произведения, някои от които с отчетливо християнска тематика – *The Lantern and the Looking-Glass* (изследване на отношението между вяра и литература), критическа антология на Дж. Честъртън, също така седем рождественски пиеси и две драматизации на *The Screwtape Letters* (*Писмата на душевагеца*) на К. С. Луис.

Богаташът. Питър Франс, автор и изпълнител на този монолог е име, познато най-вече от телевизионния екран и документалните продукции *Heart of the Matter* (1988), *Horizon* (1983). Негово дело са документалните поредици *Miniature Worlds* (1987), *Everyman* (1978–86), както и *The Journey* (1998) – автобиографична документална поредица, която изследва собствения му религиозен опит, начевайки от неговото детство в Йоркшир и преминаването през продължителния период на религиозен скептицизъм, докато достигне до вярата.

Най-добрият приятел, макар Тони Робинсън (р. 1946) да е най-популярен тук с ролята си на Болдрик, вечния слуга на Черното влечуго, той всъщност има твърде разнообразно творчество – като актьор, писател и продуцент, а също така и активна политическа кариера. В телевизионната продукция на *Разкази от лудницата* (2000) той е и изпълнител на своя текст.

Слугинята, Ан Мари де Мамбро (1950), е шотландска писателка, авторка на единадесет грами и сценарии за серии на едни от най-популярните британски сериали, измежду които: *The Inspector Lynley Mysteries* (2004); *Casualty* (2007); *East Enders* (2005 – 2011); *Taggart* (2002). Драматическите ѝ творби са включени в учебната програма на шотландските театрални школи. Носителка е на престижни награди.

Стотникът, Сергжо Каски, е успешен филмов сценарист (дванадесет филма) и актьор. Филмът му *American Cousins* (2003) е номиниран за престижната BAFTA награда The Carl Foreman за сценарий.

Непубликуваните тук *Скърящата* и *Варава* са дело съответно на Мъри Уотс и Арнолд Уескър.

**Найджъл Форг, Питър Франс, Тони Робинсън,
Ан Мари де Мамбро, Серджо Каски**

РАЗКАЗИ ОТ ЛУДНИЦАТА

Жената на Пилат

Между това, когато той [Пилат] седеше на съдийския престол, жена му прати да му кажат: не прави нищо на Тоя Праведник, защото днес насъне много пострадаха за Него.

Мат. 27:19

От тези ъгли излизат паяци. Не ме плашат, но са неочаквани. Стрелват се по невидимата си нишка като погвижна гримаса. Ето какво се случи тогава. Изведнъж усетих паяци по цялото си тяло. Кожата ми се надипли. Шумове се надигнаха в ушите ми. Не можех да помръгна, но бях вдигната и отнесена обратно в нощта и сред поглъщащия шемет на съня. Какво се случи? Мъжът ми пристъпи на двора и един млад човек беше избутан напред. Това е всичко. Нищо, което би накарало вселената да потрепери? Дори не можах да видя лицето му, но нещо в мен го беше свързало с моя сън. Мислите, че това е твърде мистично? Е, след няколко минути закуската ми пристигна пак. Нямахме голяма мистика – само много плодове.

Цяла нощ езерото скърца в зимната си коруба.

Ей, вие. Чувате ли го? Не, разбира се. То никога не го прави, когато го искаш. Казват, че само си въобразявам. Но кой казва, че въображението не може да казва истината? Кой казва?

А това... Не съм го искала. Слугите се държат странно. Не ми харесва. Дяго ми, Август – Август! – той беше много стриктен по въпроса със слугите. Още при първия намек за безделие или неподчинение – действаш. Ако не действаш – накрая ще страдаш от това. Особено зад граница. Политиката е достатъчно опасна и без ненадежните слуги. Но тук – те задават въпроси, въпроси; взират се в теб; изглежда, че слушат, но никога нищо не свършват. Аз освободих вече трима, но всички те се върнаха. Сигурна съм, че се върнаха.

Виждате ли? Мислиш си, че там няма никого. Но не можеш да си сигурен. Студено е. Там, отвън, винаги беше твърде горещо; оплаквах се от това. Сега така и не успявам никога да се стопля достатъчно. Ще счуля леда на езерото и тогава ще мога да заспя.

Ранна утрин – вървиш през колонадата. Забелязали ли сте – когато минавате покрай арките, сянката ви внезапно отскача от колоната, а после се просва отново на плочника? Нагоре, встрани, нагоре, встрани. Дори когато бягате, това не изостава – никога не прави грешка. Май не го бях забелязвала до онази сутрин. Сигурно съм го виждала. Но всяко естествено нещо, което се случи този ден, изглежда неестествено от тук. Така е трудно да се разплетат нишките, да се разбере кое бе значимото, и кое – просто обичайните неща. Нещата бяха загубили връзка. Криво. Само малко, но криво. Спомням си как денят беше затаил дъх – като пред земетресение, както когато някой полуукротен вулкан е на път да избълва космическия си търбух. Сънят, който сънувах – сигурна съм, че това беше причината; бях някак в него, но и извън, лъшкайки се между сън и реалност. Но дори да допуснем това, все пак имаше нещо ужасяващо неестествено, нещо ужасно... погрешно, което се случи. Знаех, че ще се случи, а нямах причина да знам, за мен нямаше логика. Един сън – това е всичко. Сега живея в сиропиталище на сънища.

Е, на никого не му се слушат чуждите сънища, нали така? Безплодно. Безсмислено. Като онези ужасни досадници, които се стараят да опишат в умопомрачителни подробности някоя комедия, която са гледали в театъра.

(Обръща се към гарафата с вино.)

Май че е още рано. Да, твърде рано. На човек му се струва, че този следобед се простира далеч отвъд обичайното време между пладне и вечер.

Обаче този точно сън. За този точно сън трябваше да говоря, според него трябваше да действам. А избягах от него. Направих жест – нищо повече. И какво можех да направя? Жена в моето положение? Умът ми блуждае отново и отново из онзи ден, сякаш сваля една по една люспите на луковица. Да, това е подходящ образ – като люспите на луковица. Сега се опитвам да намеря сърцевината. Свалям ли, свалям. И докато свалям, сълзите...

(Налива си напитка.)

Вече не е рано.

Какво е да си омъжена за логичен човек. Той беше точно такъв. Военното обучение, естествено. Събираш сведения, пресмяташ възможности, взимаш решение. Факт плюс факт плюс факт. Винаги правеше така. Точно безсмисленото в мен го било привлякло – така казваше той.

Никога не откри останалото в мен, но не се оплаквах. Той искаше точно това управление; аз не. На своя страна имаше неколцина влиятелни приятели и го получи, а жените правят както им се казва. И мъжете понякога опитват. Стараят се, наистина.

Бог! Защо казаха това? Какво имаха предвид? Как може той да бъде бог! Само някой съвсем отчаян може да си въобрази, че ще се хванем на това! Казвам го

като внучка на бог. Е, той знаеше, че това е само политика, и така си беше. Предполагам, че са смятали, че ние като имаме толкова много богове, един повече няма значение. Има някаква логика в това. Но ние не взимаме много на сериозно боговете си. Е, посвещаваме светилища и неохотно ги почитаме по празници. В замяна – също като гецага – очакваме да ни раздават от време на време сладкиши, а после да ни оставят на мира.

Само да можеше този да ме остави на мира. Но нямаше.

И така, преминах през колонадата. Боса. Плочникът вече беше горещ и аз си топнах стъпалата в басейна, и като тичах, стъпките ми съхнеха и изчезваха след мен. Никога не бихте разбрали, че някой е минал оттам. Не очаквах тълпа. Знаех, че мъжът ми трябваше да разпита затворник, говеден от местните власти; той изяде набързо закуската си, за да свърши с това и да можем да прекараме почивката на езерото.

Когато видях тълпата, спрях. Видях как мъжът ми пристъпва напред и разменя няколко думи с младия мъж. И точно тогава пропълзяха паяците. Точно тогава ме връхлетя сънят и се взря в мен: и преди съм виждала да се случва това.

Какво се беше случило? Съпругът ми беше излязъл на двора, а младият мъж беше изблъскан напред. Това е всичко!

Исках да кажа на някого. Трябваше да предупредя. Но на кого да кажа? И какво да им кажа? Какво бях разбрала? Нищо. И все още нищо не разбирам, освен че имаше някаква завладяваща нужда нещо да се удържи, да бъде уловено, преди да си отиде. Това има ли някакъв смисъл?

Аз съм бездейна жена. Глезеха ме и ми угаждаха, имах повече пари, отколкото е добре за мен, но не съм глупава. Тази скръбна, слабовата фигура в госта износена роба беше пристъпила, чиста, от моя сън – в такава злост, че гръха ми спря. И знаех, че не бива да участвам в това.

Пилат с този млад мъж влязоха вътре. Започнах да ги следвам, но как бих могла? Не можех да вляза в съдебната зала пред всички тези хора, облечени в ужасни грехи. Това щеше да предизвика международен скандал. Нали не мислите, че е трябвало така да постъпя? Не и жена в моето положение. Да се излагам. Вместо това граснах една бележка. Не помня какво точно написах. Но му казах да не се занимава с този млад мъж, че той кръжи и се втурва в сънищата ми цяла нощ и че той е невинен! Той беше невинен.

Какво трябваше да направя? Какво можех да направя? Не знаех кого съм сънувала; не знаех кой е този мъж и откъде идва – не знаех нищо за него.

Мислех, че това ще е достатъчно.

Знаех, че мъжът ми не е обучен в дипломация. Но той слуша. Горкичкият, предполагам, че си е мислел, че прави всичко по силите си, но аз му бях нужна там,

наистина там, до него – да го подкрепям; никога не е достатъчно предизвикателен, ако не улови погледа ми. Но аз не можех да направя това. Не можех да направя това. Не можеше да очаква това от мен. Щях да стана за смях. Съпругата, която се меси! Щях да се лиша... Не можех да застана там пред всички, дори и да знаех, че човекът е невинен. Не ми беше мястото там! Щях да загубя دوستойнството си. Слугите щяха да научат. И приятелите, които с такова усърдие придобих, и всичко това за какво? Защо трябваше да се правя на глупачка заради един нелеп сън? В края на краищата, не бях аз виновна.

Аз не го предах,
Аз не изфабрикувах обвиненията.
Аз нищо не направих.

Няма да допусна да ми се присмиват. Има си начин да се гържи човек. Никои не може да каже, че съм се самозабравила и не знам протокола.

Направих каквото можах. А пък и в края на краищата, сигурно всичко е било плод на въображението ми. По-късно този следобед имаше леко земетресение. Това прочисти въздуха.

Тъй че сигурно...

Но терзанието на този сън още угва и ме зяпва – изсмуква паметта ми обратно към горещата оранжева пустиня на Иудея.

Един мъж, когото никога не съм познавала броди през всяка мисъл, насън и наяве. Слънцето няма да изсуши стъпките му.

Слушайте това езеро.

Така ми е студено.

Богаташът

И ето, един момък се доближи и Му рече: Учителю благий, какво добро да сторя, за да имам живот вечен? А Той му отговори: ... ако искаш да влезеш в живот вечен, опази заповедите. ... всичко това съм опазил от младини; какво още ми не достига? Иисус му рече: ако искаш да бъдеш съвършен, иди, продай имота си, и раздай на сиромаси; и ще имаш съкровище на небето; па дойди и върви след Мене. Като чу момъкът тая дума, отиде си натъжен, защото имаше много имот.

Мат. 19:16-22

А, га! Ето ви. Казаха, че ще пристигнете. Игвате га научите за „добрия живот“? Е, дошли сте на точното място.

Първо, нека га ви дам филийка! Тя е от една страна, където хората са известни с това, че знаят как га се наслаждават.

„За Живота, Свободата и Стремежа към Щастие!“

Струва ми се, ще се съгласите с мен, че няма много смисъл га имаш първото без другите две. Пък и не можеш га свършиш кой знае какво за Свободата и Стремежа към Щастие, ако нямаш госта пари.

Искам га кажа, че никои всъщност няма свобода, ако трябва га изкарва с труг парите си – а не можеш га се заемеш с преследване на щастие, ако трябва га пазиш службата си.

Тъй че тези тъй наречени „Дадени от Бога неотменими човешки права“ не струват нищо, ако Бог не ти даде пари, за га им се радваш.

Е, той ми даде пари и аз преследвам щастие, откакто се помня.

„Щастие, беше казал някой, е натрупване на благоприятни условия“. Аз прекарах времето си, обграждайки се с неща, които намирах за приятни.

Изучих изкуството и музиката, философията и храната.

Виждате ли, аз обучих вкуса си също тъй, както и ума си.

А сега ще ви посветя в една малка тайна. Знаете ли коя е най-добрата компания за чашка? Най-добрата компания за чашка е вашата собствена!

Знам, че хората ще кажат: „Тъжно е га пиеш сам. Опасно е. Това е първият симптом за проблемно пиене“. Не им вярвайте. Това е единственият начин.

И знаете ли защо? Доброто вино заслужава концентрация. Първо, очите ти трябва га поемат цвета му. Всички вина трябва га бъдат бистри – абсолютно прозрачни. След това трябва га оставиш букета му га очарова обонянието ти за малко... Е, знаете ритуала.

Големите вина са дадени от Бога, благодаря на Бога за тях.

Нали знаете, че имаме дълг, га благодарим на Бога за удоволствията в живота. А знаехте ли, че имаме дълг – религиозен дълг – га им се наслаждаваме? Знаехте ли това?

Един от нашите равни каза, че когато умреш, ще трябва га дадеш сметка пред Бога за всяко допустимо удоволствие, което си оставил неопитано. Всеки ден мисля за гумите му. Пия за него.

Имаше, разбира се, и един груг равин – оня, който стана нещо като знаменитост...

Бях млад, когато го срещнах. Бях пълен с живот. Жагувах всичко да опитам. Ентусиазмичен – en-theos-мичен. Бого-въдъхновен.

А той виждаше тези неща. Знаем, защото когато ме видя, ме обикна. И аз, аз се почувствах привлечен от него – за известно време.

Онази сутрин вървеше по пътя – с огромна тълпа – папачта около него викаше и крещеше и чакаше фокуси.

Изчаках да отминат.

И тогава внезапно се сетих за нещо, което исках да го питам. Изтичах след него, пробих си път през тълпата. Е, бях малко по-различен. Не бях сляп или глух, или някой от вашите прокажени и сакати.

Не исках от нищо да бъда изцеляван. Точно обратното.

Бях здрав, щастлив и влюбен в живота, и просто исках той да продължава все така. Та аз го попитах: „Какво да направя, че да продължава все така, да си подсигурия вечен живот?“

А той отвърна, както и очаквах от един равин – „Опази заповедите!“.

Обзе ме радост. Точно както винаги съм си мислел. Бях подсигуриен отвсякъде.

„Много благодаря, казах, това е чудесно. Винаги съм успявал да ги спазвам“. А после – знаете ли какво се случи? Няма да повярвате. Той смени курса. Погледна ме право в очите и каза: „Продай всичко, което имаш, и го дай на бедните“. Ами аз бях потресен. Искам да кажа – не беше честно. Не можеш да учиш децата да живеят по едни правила, а когато успеят да ги спазят всичките, да добавиш още няколко накрая!

И тази работа с даването на бедните. Какво въобще щеше да промени това? „Бедните – каза той – всякога имате при себе си“. Значи те още ще са при нас, след като похарчат това, което мога да им дам. А всички знаем – нали така – за какво ще го изхарчат? Евтина бира и комар.

Тъй че аз го оставих и се върнах пак при добрия живот. И усилено учих как да го направя още по-добър.

Той не беше единственият равин – скоро си намерих груг. Този беше грък, а гръците учеха света как да живее. Той каза следното – казваше се Аристип и беше учил с Платон в Атина, тъй че знаеше това-онова за философията – та той каза следното: „Удоволствието е добро“.

Е, мисля, че всички ще се съгласим с това. Но той не спря дотук. Логично. Гърците обичат логиката. Казваше, че доколкото удоволствието е добро, то най-добрият живот е онзи с най-много удоволствия. Съвсем както винаги съм си мислил.

После продължи със значението на усещанията. Беше изумително. Виждате ли – като се замисли човек, всичко, което познаваме, е всъщност онова, което чувствате. Нали виждате – аз знам какъв е вкусът на това вино – за мен. Но не знам и никога не ще науча какъв вкус усещате вие. Нали виждате, ние сме изолирани един от друг. Колкото и да се преструваме, че не е така.

И щом веднъж приемем това, ставаме свободни да живеем животите си на индивиди, и да ги живеем по-пълноценно!

(Без да иска, разлива виното си.)

А, да... Последователите на онзи, първия равин, който беше от Назарет. Веднъж срещнах някои от тях, нали разбирате, скоро след онази случка. Те бяха направили някаква общност в Иерусалим, за да си дават кураж, предполагам. И се опитваха да правят, както той тогава ми каза да направя – продаваха собствеността си и раздаваха на бедните. Всъщност повечето от тях бяха бедни, тъй че те просто разделяха нещата помежду си. И бяха... бяха щастливи. „От всеки според способностите на всеки според потребностите”.

Разбира се, когато ги видях, че са щастливи, разбрах, че са луди. Какъв начин само да откриеш един нов свят! Като се опълчваш срещу най-базисния човешки инстинкт.

Ние – всички ние – знаем, нали така, че човешките същества са животни и че базисният инстинкт на всяко животно е самосъхранението. То е в гените ни. Не можем да не сме такива. Ние сме генетично програмирани да се грижим за най-първото нещо. Знаем това, откакто въобще знаем нещо. От най-първия момент в който човешките същества са добили познание...

А, да, аз щях... щях да ви казвам за храната. И храната е като напитката. Ако наистина искате да я оцените, ако искате да я оцените по достойнство, трябва винаги да ядете сами.

Аз обичам да започвам с малко хайвер – половин лъжичка само – върху ръжен хляб с една идея безсолно масълце.

А с хайвера – добре изстудена водка: „Столичная”, „Московская”, „Зубровка” – в зависимост от настроението ви. Една здрава глътка. Легеностудена и вдъхновяваща. За Живота!

Обичам Живота! Обичам света!

Моят свят!

Защото Бог толкоз обикна света, че отгаде Своя Единороден Син, та всеки, който вярва в Него, да не погине, а да има живот вечен. Той каза това. Онзи равин от Назарет. Да има живот вечен. Ами аз за това го питах. Това ли имам?

Животът ми сякаш тече до безкрай... Вярвах ли в него, вярвам ли в него? Можеш ли да вярваш, без да знаеш, че вярваш...?

Да бъдеш богат. Да бъдеш богат. Само това има значение, да си богат.

Защото само тогава можеш не просто да си позволиш всичко, което искаш, но също – и това е по-важното – да му се радваш, без да те разсеиват – сам. Да бъдеш сам е единственият сигурен начин за същинското само-осъществяване.

А след като прекараш известно време сам, започваш бавно да осъзнаваш най-важната от всички истини.

Е, това е тайна за повечето хора, защото те нямат гостатъчно пари, за да направят това откритие. Но аз знам. Сега ще ви кажа. Ще бъдете потресени.

Нека първо да ви задам един въпрос. Случвало ли ви се е да сънувате, че слушате някого как говори, и внезапно да се събудите и да разберете, че сте сами? Е, ами как тогава знаете, че когато мислите, че сте будни, вие всъщност не сънувате?

Никога не можете да сте сигурни, нали така? Всъщност запомнете, никога нищо не можете да знаете със сигурност освен това, което усещате.

И това, което трябва да ви кажа сега, след векове концентрация върху единственото нещо, което наистина знам – мен самия...

... Голямата тайна е, че вие не съществувате!

Това е!

След векове концентрация аз осъзнах, че светът и всичко, което той съдържа, е илюзия и... че

Аз съм всичко, което е.

Аз съм Певецът и Песента.

Аз съм Разказвачът и Разказът.

Аз съм Сънуващият и Сънят.

Аз съм Гастрономът и Деликатесът.

Най-добрият приятел

Тогава Иуда, който Го предаде, като видя, че Той е осъден, разкая се и върна трийсетте сребърника на първосвещениците и стареите, като каза: съгреших, че предадох невинна кръв. А те му рекоха: що ни е грижа? Ти му мисли. И като захвърли сребърниците в храма, излезе и отиде, та се обеси.

Мат. 27:3-5

Понякога най-подходящият курс на действие е бързият, макар и леко хаотичен изход. Наистина е така.

Ако не си научил този урок след двадесет и седем години в отдела, тогава си научил забележително малко. Урок 2 – когато се оплетат конците, те ще отрекат, че въобще те познават. Тъй че – гръж се за документацията.

Урок 3 – документация? Каква документация? За кво ста'а гума бе, шефе!

Отделът... Ако тогава знаех това, което знам сега, гали пак щях да се хвана със същия курс на действие? Кои знае?

Първото им послание към мен: От отдела за Вътрешните работи... ала-бала, ала-бала! „Вашият чичо ви препоръча пред нас като патриотичен и талантлив младеж”. Каква загриженост, чичо. „В случай, че имате интерес да кандидатствате за свободното място...”

О, да, ваш' височества, аз съм много патриотичен.

И разбира се, ваши височества, аз ще жертвам кариерата си и ако трябва, дори живота си за вас. Ще разкъсам на парчета своята личност и ще ги разпръсна на четирите посоки заради вас; за вас ще предам другарите си без всякакви скрупули...

... защото макар да съм верен докрай на своята страна, ваш' височества, аз предпочитам да почакам до други ден, за да видя една свободна гържава със свободни избори, отколкото да позволя шепна въоръжени с ножове фанатични зилоти да я върнат хиляда години назад, ваш' височества.

И всичко това – казано с напълно безстрастно изражение. Бях добър... дори още тогава. Бях много, много добър.

И те направо глътнаха въдицата. „Една добре смазана машина”, се казваше в моята професионална характеристика. „Лоялен, единак и безмилостен”, поради което и се оказах в Голан.

„От отдела за вътрешни работи.

До Иехуда Бар-Симон.

Мисия – информация и стратегически анализ на зилотските метежници.

Прикритие – дисидиращ студент по теология от Иерусалим” (какъвто аз си бях така или иначе, тъй че това не изискваше голямо въображение).

Именно там получих името Кинжала. Трябва да призная, че отначало го намирах за малко смущаващо. Тогава още не бях елиминирал нито едно живо същество. Макар че съвсем скоро заслужих това название.

Нападения върху военни постове, наказателни побои. Казах на новите си другари, че работя за Рим, разбира се. Те не бяха твърде изненадани. По това време половината от борците за независимост в Палестина бяха двойни агенти. Лежахме в безсънните нощи и намисляхме следващото сведение за захранване на римляните – което съответно правех аз. Заедно с някои гребни предателства от автентично естество, от време на време, за да поддържам своята надеждност. Те, разбира се, нямаха стратегия. Бяха безнадеждно, театрално брутални. Никакво лидерство. И накрая се случи неизбежното. Отделът реши, че те трябва да бъдат закрити. Взех необходимите мерки и... е, това да слушаш проклятията на разпънатите си другари, докато минаваш покрай тях в римската колона, не е преживяване, което бих ви препоръчал.

„Мисия – информация и оценка на заплахата, която представлява равинът Иисус Бар-Иосиф, наричан още Иисус Христос.

Прикритие – финансов чиновник от Хеброн”.

Просто друго стаго неудачници, за инфилтриране. Лесна работа – както обикновено. Вдигнах ръка на първата среща с тях и те ме направиха ковчежник. Какви чукундури! – всички крещяха и се дърлеха, и се клеветеха един друг. Помислих си – какво, за бога, правя тук. Тогава зад себе си чух гласа му. „Иехуда Кинжала!”, каза той. Освен че, разбира се, го каза на арамейски. „Иуда Искариот!” Беше селянурски глас – но...

... когато се обърнах...

Аз го видях. Искан да кажа – аз го видях. Не Кинжала, революционерът, не Искариот, счетоводителят, или пък някоя от безбройните маски, които съм носил с такава лекота през последните двадесетина години, докато накрая не остана само маската. Искан да кажа, аз го видях. Аз го видях, защото той ме видя. Той хвърли спасителна въдица в самия център на съществуването ми и аз я глътнах цялата заедно с пръчката и логката дори.

Само веднъж съм виждал човек като него. Чичо ми – той е невероятен, наистина, съвсем невероятен! Но този мъж грееше. Знаех, че можем да го превърнем (и още ми спира гръхът като го казвам) в лидера, за когото всеки иудейин е мечтал още от вавилонското изгнание. Знаех, че обединени от този красив, умен, дъл-

бок... красив мъж, можехме да изтласкаме римляните в морето, извън страната ни завинаги. Този човек беше осъществената ми в плът мечта.

И не само знаех това, но знаех, че и той го знае. А той ми се усмихна – целунахме се, така беше! Бяха минали – колко – една-две минути, а ние вече се обичахме толкова много.

И колко хубаво беше. Аз стегнах сигурността, разбира се, изградих пропагандна машина, сложих финансовите системи на място. Генерирахме толкова много пари! Някои дни се случваше да храня пет хиляди души!

А той? Той беше великолепен. Най-забележителните възгледи на великите ни философи се изливаха от него като някакви народни приказчици, които дори селският идиот би разбрал. При него всичко изглеждаше толкова ново! – Ново царство! Нов живот! Ново начало! Дори се заговори, че може да изцелява болните и мъртвите! – нещо, което аз, разбира се, отказах да потвърдя, но и да отрека. Тълпите се стичаха на тълпи около него.

Естествено, информирах чичо ми. Така или иначе му пишех всяка седмица – когирано. Това беше същественото, разбира се. Точно затова той най-напред направи така, че да започна в отгела. Така нашето ръководство в Иерусалим щеше да знае какво мислят всички римляни и зилоти, до най-нищожния проповедник в Палестина. Но сега му пиша всеки ден. Два пъти дневно. Ако можех да го убедя, ако успеех да го убедя да убеди малодушните ни политикани в Иерусалим, че с този човек имахме изключителния шанс да мобилизираме нашия народ срещу римляните; ако можех да направя това...

Забелязах преди всеки груг – промяната в него. Когато за първи път се отдели, си помислих, е, добре, уморил се е; нека да си почине няколко дена. Но тогава той изчезна отново. И отново. А когато се върна, беше станал само вманиачен, болен – толкова болен.

Обзет от видения за собствената си смърт. Скоро след това тълпи вече нямаше наоколо. Само шепя от най-верните. Тома, Симон Петър, Иоан (Боже, как ме мразеше той).

Сетне той отново си тръгна и ние всички решихме – което си беше собствено триумф – че трябва да му се противопоставим. Разбира се, знаех къде беше. Още щом поведението му стана съмнително, аз го сложих под наблюдение. Във Витания. Малка свръхрелигиозна секта. Прегимно жени. Като пчели на мед.

Веднага щом стигнахме там, всичко си дойде на мястото. Една от жените изливаше парфюм – скъп парфюм – върху него, помазваше го. Той не беше просто техен водач. За тях той беше бог! Не другаде, а във Витания. Някои от нас го упрекнаха за разточителството и идолопоклонството. Но нямаше полза. Изведнъж се оказахме разделени на две групи. Той, жените, Иоан, разбира се, и – ние останалите.

После нещата се влошиха. Той влезе в Иерусалим като революционен генерал. Предизвика безредици в храма. Добър популизъм. Но беше още много рано. Не получи подкрепа. Подписваше си смъртната присъда. Римляните толерират определена доза дисидентство. Но си има граница – и той я пресече. Когато департаментът прати известие, че той трябва да бъде закрит, не почувствах нищо. Всичко беше твърде предвидимо.

И все пак, за първи път през цялата ми кариера тази лоялна, безжалостна и добре смазана машина не се подчини на нарежданията на отдела. Всеки ден пристигаха нови инструкции. Аз продължавах да ги игнорирам. И през цялото време той ги провокираше – като говореше съвсем открито за разрушението на храма. Формено подстрекателство. Не можех да му позволя да режисира собствената си смърт. Не можех. Трябваше да го накарам да се срещне с тези като него. Блестящи националистки мислители, които да го преориентират. Смятах да уреда среща между него и моя чичо. Но дали щеше да отиде? Трябваше да отиде.

Вечеряхме, когато той ненадейно каза: „Знаете ли, един от вас ще ме предаде”. Те, разбира се, изпаднаха в потрес и се кълнях вярност до смърт.

И наред тази какофония той ми каза какво да направя. Казах му: „Аз ли?”. А той ми се усмихна и отговори: „Ти го рече!”. Той искаше аз, единствен сред неговите маймуни, на когото вярваше, да взема в ръце съдбата му.

Тъй че аз отидох при чичо ми Каиафа и му казах. Той каза: „Добре. Ще се заключа някъде с него и ще закова някакъв план”. „Добре, казах, Започвай революцията. Изведи го от страната. Постъпи, както намериш за най-добре. Направо ще се влюбиш. Родени сте един за друг”.

Следната вечер го прибрахме. Имаше малко щуротии от групата на Верните, но ние се справихме. Бях толкова щастлив за него. Най-сетне нещата щяха да потръгнат в негова полза. Хората на чичо ми сигурно са си помислили, че сме фанатици. Група цивилни от отряда за специални поръчения го влачеше по улицата, а ние двамата се усмихвахме и по лицата ни се стичаха сълзи, и се целунахме също както през онзи първи ден, когато се срещнахме за първи път. Господи, обичах го.

Сега съм готов.

Бяха ме предали, разбира се. Предаден докрай. Кой знае дали Бог може някога да прости подобно предателство.

Отидох при вуйчо ми. Той не пожела да ме види. Неговите хора ми казаха, че го е предал на римската секретна полиция.

Отидох при групата на Верните. И те не искаха да ме видят...

Тъй че сега съм сам.

Правилно ли постъпих? Ако той беше бог, можеше да ми каже. Можеше да възкръсне от мъртвите и да каже „Иуда Искариот, мой най-добри приятелю, ти постъпи както аз исках”. Но някак...

Напуснах отгела, но разбира се, от там не можеш да напуснеш. Машината им за слухове ще се впрегне в действие. Крадец и страхливец, ще кажат. Крадец. Направил съм го за парите. Смяя да твърдя, че и Иоан би казал същото. След това ще стана обект на красиво планирана злополука... Честно, предпочитам да не има доставям това удоволствие. Сега мисля да тръзвам.

Има случаи, когато един бърз, макар и леко хаотичен изход е най-подходящият курс на действие.

Слугинята

Една слугиня, като го видя седнал срещу светлината, взря се в него и рече: и тоя беше с Него. Но той се отрече от Него, като каза: жено, не Го познавам. ... А като се мина около час време, друг някой взе да твърди, като казваше: наистина, и тоя с Него беше, защото е галилеец. Но Петър рече: човече, не зная, какво говориш. И веднага, докле още говореше той, петелът пропя. Тогава Господ, като се обърна, погледна Петра, и Петър си спомни думите на Господа, както му бе казал: преди още петел да пропее, ти три пъти ще се отречеш от Мене. И като излезе вън, горко плака.

Лук. 22:56-62

Хайде, пали се. Винаги съм била добра в паленето на огньовете.

Днес добре поднася. Харесва ми мене, да поднася. Не МЕНЕ поднася... Така ге, нали разбирате... мене, аз самата, обичам да поднася... о, както и да е. Просто си правя шегички. Тук, честно казано, няма много на какво да се посмее човек. А това няма равно. Шегите с приятелите, всички заедно да се смеем на едно и също. Смях, докато те заболи корем и ти потекат сълзи от очите. Липсва ми.

Мене да поднася. Май добре се получи.

Нали?

Какви нещастници има тук. Мога да ви разкажа едни истории. Виждате ли онзи мъж там. С часовника. Е, ами... не, не, не е честно. Може да са откачалки, но заслужават да си имат свое ъгълче, нали така?

Да речем: намерих това в една от мъжките спални. Под възглавницата му. Бельото разтурено, като че ли са го правили цяла нощ. Да, ама това не е позво-

лено. Тук вътре, не. Ама какво пък толкова? Искам да кажа – мъжете си имат своите нужди. Мене питайте.

Не че не съм преживяла и аз туй-онуї. Когато бях по-млада ге. Преди да гоїда тук.

Като първия път – с Малх. Току бях започнала работа в онази богатска къща. Е, не точно работа. Мотаех се наоколо, уж да помагам, и те някак свикнаха с мен. Даваха ми да върша това-онова. Наоколо винаги имаше много мъже – слуги, коняри и войници понякога, идваха и си отиваха. Малх беше прост работник, но имаше амбиции – амбиции – да бъде телохранител. И на тяло го докарваше. Както и да е, този ген шефът даваше голяма вечеря за приятелите си от съда, и готвачът искаше някой да заколи едно петле. Скокнах бързо; казах му: „Аз ще го свърша”. Там е работата, че никога не бях правила това преди. Трябва да им се извие вратът.

Но първо трябва да се хванат. Да ге, ама това проклето петле, да ви кажа, ми скъса гъона от тичане. Пищеше и врещеше, кокошките се разбягаха. Спънах се в една от тях, прекатурих се върху голямата каца с водата и цопнах направо в нея. Чувах, че той се смее. Гледаше ме. Как се хлъзгам и залитам, калта от стъпалата ми се размазва по грехата. Та аз рипвам, грабвам петлето за шията. А то се бори за живота си, гращи ме, къса грехата ми с ноктите си. И тогава чувам този смях в ухото си и ето го Малх. Хваща птицата. Едно бързо к-рррр-ц, и всичко е готово. Казах „Благодаря”. Усещах, че ме гледа. Стъпалата ми, краката ми, окъсаната ми греха. „Цялата си мокра”, каза той. И аз се усмихнах. Кимна към мястото зад кокошарника: „Бързичко ще стане”. И беше прав.

Когато всичко свърши, той ме шляпна по задника и каза „Добро момиче”. Хареса ми. „Добро момиче”.

После редовно се виждахме зад кокошарника. Но този ген – чакам, чакам – Малх никакъв го няма. После чух стъпките които проскърцаваха по царевичката, която току-що бях хвърлила на кокошките. Но не беше той. Оказа се неговият братовчед, Иош. Огледа ме от глава до пети и рече: „Малх ме прати, каза, че ще ми угодиш.” Изглеждаше свестен тип. Тъї че аз си рекох, защо пък не...

Той имаше много братовчеди, този Малх.

Но си остана мой любимец – Малх. Винаги се послушвах какво става наоколо. Като – първосвещеникът ще вечеря с едї-кой си довечера. Понякога ми благодареше и казваше „Добро момиче”.

Виждах ни заедно. Мен и Малх. Аз му пера ризите, готвя му вечеря, чистя му обувките...

Но мисля, че може да е бил женен.

Защото след време започна да страни от мен. Не можеше да ме погледне в очи-

те – не че някога го правеше. Само да можех пак да съм със него. Да бъда пак неговото добро момиче.

Та очите ми бяха отворени, като се мотаех около кухнята, подслушвах. И от това, което разбрах – имало някакъв тип, някакъв размирник от Севера, който наричал себе си пророк или нещо такова. А Каиафа, първосвещеникът, само чакал онзи да оплете нещо, че да го арестува.

Е, онзи ден, прибирам се от пазара и виждам една голяма тълпа се е събрала. Опитах да се промуша колкото мога навътре, но никои не се поместваше. Успях да зърна само един мъж, който седеше върху купчина с камъни и говореше. Взимаше прах в шепата си и я оставяше да изтече между пръстите му. Там бяха и онези хора, дето стояха до него и гледаха някак сякаш го пазят. Рекох си, това трябва да е онзи, дето Каиафа го търси. Само да можех да чуя какво казва, щя да имам какво да предам на Малх. Но той беше много далече. Жалко.

После онази нощ... Всичко стана много бързо. По-рано имало някаква голяма размирица. Конници с мечове и факли – всички хора на Каиафа – дори Малх. Замотах се наоколо – палех огньовете на двора. Винаги ме е бивало мен в паленето на огньовете. Тогава ги чух – звука на конски копита и виковете.

Хванаха го, онзи тип – Пророка, караха го към първосвещеника за разпит. Никога не съм виждала двора така пълен с народ. Конете се потяха. Хората бяха гневни. Някой беше пострадал. Не Малх. Само да не е Малх. Оглеждам се, опитвам се да го открия, дуря сред лицата на мъжете. Тогава видях този мъж, един такъв згравеняк, как си топли ръцете на огъня. Големи червени ръце. Целите в белези и мазоли. Като на рибар. Имаше нещо особено в него... „Чакай малко – казах, – не те ли видях аз онзи ден. С оня тип, Пророка?“ „Не съм бил аз“, промърмори. И се отдалечи. Като носех още възлени за огньовете, го видях отново. Отивам направо при него. Казвам му: „Сигурна съм, че беше ти. Ти си един от тях“.

Завъртя се насам-натам. „Не знам за какво говориш. До тази нощ не бях го виждал никога“. Усещах как сърцето ми бие. Говорът му. Не беше тукашен. Беше от Севера сякаш. Сега стана интересно. Сигурна съм, че щяха да ми благодарят за това. Но пропуснах шанса си. Други вече ме бяха чули и се пусна мълва.

Тогава видях Иош, който стоеше до коритото и плискаше лицето си с вода. Трябваше да му кажа, преди да го е чул от някой друг. „Иош – рекох, – онзи мъж там...“

Иош каза: „Да, да, той е от тях“. „Добре ли постъпих, Иош?“, казвам. А той ме избутва и се насочва към онзи. „Ти!“, вика му. Човекът се извъръща, опитва да скрие лицето си с ръка. Но Иош е вече при него. „Ти си един от тях, нали така?“

Мъжът поклаща глава. „Лъжец! Беше с него тази вечер, когато го прибрахме. Всъщност сигурен съм, че беше ти“.

„Не бях там. Бог ми е свидетел, дори не го познавам“.

И тогава... тогава... стана тихо. Сигурно защото мъжът извика така високо, че всичко след това изглеждаше тихо. И в тишината изкукурига петле. Цялото тяло на мъжа се напрегна и лицето му стана така тъжно... Най-тъжното лице, което съм виждала.

Погледнах към Иош; лицето му беше почерняло от гняв. Видях го да вади ножа – грабвам ръката му, той изпуска ножа. „Иош, недей!“ Така грубо ме блъсна, че паднах на земята, а той ме ритна. „Курва!“, казва.

А после се надигна шум. Тълпата отвън удря и крещи. Аз лежа на земята и виждам тези стъпала – мъжки стъпала – боси, кървящи, оковани във вериги, подгъва на грехата му, мръсен и прокъсан. Поглеждам нагоре и виждам ръцете му свързани на гърба. Пазачи от двете му страни. А той спря пред рибаря. Не можех да видя лицето му, но виждах това на рибаря. А рибарят поглежда към мъжа с цялата тази ужасна тъга върху голямото си грубо лице и тогава петелът изкукурига отново и... той плачеше, сълзите се стичаха по лицето му. Той се затичва, проправя си път през тълпата и изчезва. Сигурно Иош се е опитал да го догони, не знам, защото... защото тогава се случи най-странното. Всичко сякаш утихна. Мисля, че усетих нечия ръка да ме повдига от земята, някак нежно, и се оказах очи в очи със затворника. А той не отмести поглед. Никога дотогава – или преди това – никои мъж не бе ме поглеждал в очите – искам да кажа – направо в очите. Не мога да опиша как изглеждаше – но тези очи – най-ясните очи, които сте виждали. Гледаха в моите. Така, сякаш ме знаеше. Сякаш знаеше всичко за мен. Неща, които аз самата не знаех или не можех да изтърпя да си спомням. И всичко беше добре. Някак всичко беше добре. Той гледаше в очите ми, а сякаш гласът му звънтеше в душата ми. А гласът казваше: „Ти си красива. В моите очи ти си скъпоценна“.

Усетих как през мен премина тръпка. Вътрешността ми се потресе. Нали знаете, когато космите по тила ви се изправят...

Сякаш гледаше в някаква малка тъмна клетка и казваше: „Бъди свободна. Напусни... Живей“. Можех да си отида. Далеч от цялата тази каша и мръсотия, в която бях превърнала живота си. Можех да летя. Но не го направих. Сигурно, защото в клетката беше по-сигурно, не знам. Знам само, че... отместих поглед.

Това отново настана шум и те го блъскаха. „Нарича себе си пророк! Пророкувай сега де, идиот!“ И го бутнаха нататък. Аз обаче не можех да помръдна. Стоя там, оглеждам се за нещо... каквото и да е... И тогава го видях.

Малх. Седи отстрани на пътя, притиска с ръка главата си отстрани, пръстите му са целите в кръв.

Добре го бяха подредили. Каза, че някой му отрязал ухото, когато арестували она тип – пророка. Казвам му, „Ама, Малх, и двете ти уши са наред. Виж, едно, две“. Но той не щеше да знае. Горкият глупак.

Но след тази вечер между мен и Малх вече нищо не беше както преди.

Те го разпънаха на кръст, значи. Не Малх. Него. Онзи, пророка. Него. Много народ отиде да гледа, но аз не. Та нали това нямаше нищо общо с мен?

Понякога си мисля, че съм си въобразила този поглед. Сигурно е било така. Но понякога мисля – ами ако не съм? Ами ако съм можела да бъда красива... скъпоценна... за някого.

Няма полза от такива мисли, а? Ще полугееш, ако мислиш така. Мене питайте.

СТОТНИКЪТ

А когато влезе Исус в Капернаум, приближи се до Него един стотник, молеше Го и казваше: Господи, слугата ми лежи у дома разслабен и люто страда. Исус му казва: ще дойда и ще го излекувам. А стотникът отговори и рече: Господи, аз не съм достоен да влезеш под покрива ми; но кажи само дума и слугата ми ще оздравее; ... Като чу това, Исус се почуди и рече на ония, които вървяха подире Му: истина ви казвам, нито в Израелия намерих толкова голяма вяра. ... И рече Исус на стотника: иди си и, както си повярвал, нека ти бъде. И слугата му оздравя в същия час.

Мат. 8:5-13

А стотникът и ония, които с него заедно пазеха Исуса, като видяха земетресението и всичко станало, твърде много се уплашиха и думаха: наистина Божий Син е бил Тоя Човек!

Мат. 27:54

Едно за тати...

Едно за мама...

Едно за госпожата...

И едно за бебето.

И най-главното от всички...

... за полковия старшина.

Армейски дърводелец. Ето как започнах. Три години правене на маси и столове. И не мислете, че това за старшината е глупост. Старият беше направил туй-онуй в дърводелството. Знаеше ги тези неща.

Понякога вземе, че запитва дали нещо е готово, и ти му казваш: „Тъй вярно“. А той ще рече: „Сигурен ли си?“. Това беше предупреждение. Щото той затваря очи и си слага бузата върху дървото.

После ЖУЛВА лицето си по него...

Да не ти се случи да оставиш трески...

Дори и най-нищожни...

Този урок ми е спасявал живота не веднъж. Виждате ли – детайли. Ако ги объркате при парче гърво – получава се треска. Ако ги объркате в плана за атаката...

Един нарежда, другите се подчиняват. Всичко останало е анархия, а това е кошмар, който съм виждал не веднъж. Там изтръгват бебета от утробите на майките и изнасилват момичета просто за забавление. Не, аз изпълнявах заповеди и го правех с желание. Не бях от онези, които се крият заг правилата и наредбите. Когато трябваше да се вземе решение, аз го вземах.

Млад адютант. Казваше се Антонию. Мило момче. В Африка бях служил с баща му. Не че това би му гало някакви привилегии. За всеки щях да направя това. Армейският лекар каза, че е паралич... проклетият касапин... на някой можеше да му няма крака, а той – паралич. Не... ако момчето ще умира, да умира, но нямаше да позволя да им падне в лапите на докторята.

Тогава чух да говорят за това... еврейско момче, гето лекува с вяра. Много ги беше вбесил, изглежда.

Нищо ново, разбира се. По това време ги имаше много – вдигаха шум наоколо. Но този момък май беше наистина нещо...

Това учудва ли ви? А не бива. Виждате ли, бях служил в Египет, в Тунис. Бях виждал и чувал неща, на които няма да повярвате. Добрият войник бързо научава колко малко знае. Казаха, че този цугеин изцерева, а аз имах човек, който имаше нужда от изцерение. Тъй че отидох.

Само какъв спектакъл беше ТОВА! Ще решите, че циркът е дошъл, само гето повечето сред тълпата бяха прокажени и какви ли не сакасти. Всички се тълпяха около цугеина като мухи на мег.

Помогах се малко, докато тълпата се очисти. Тогава той ме видя, кимна така, сякаш чува мислите ми... Това е СТАР трик. Сам съм го използвал. От този момък щеше да излезе добър офицер...

Трик или не, аз се замъкнах натам. Той се усмихва, протяга ръце. Тълпите се отгръпват в почуда какво ли ще стане. Е, какво пък си МИСЛЕХА, че ще стане? Да не би да бях дошъл да го АРЕСТУВАМ сам, а?

Не беше уплашен. И не ми се смееше. Тъй че аз му казах за болното момче и той каза, че ще го иде веднага. Ей така. Щеше да го иде веднага, да отмери стъпка сред бараките, храбър като ясен ген, и щеше да се погрижи за един умиращ войник

Как щеше да обясни на хората в града, че за един умиращ войник не е по-добре

да бъде оставен да умре?

Началниците ми не бяха доволни. Е, зарадваха се, че момчето беше излекувано, но нямаше да тръгнат да благодарят на един евреин. И макар че не бях нарушил никои закон, все пак не се бях гържал както подобава на един офицер. Това е признак на слабост, видете ли, да се обръщаш към местните за помощ. Можеше да е предвестник на буря.

Така започна да угасва моята звезда. Нищо определено, но ясно си личеше. Безсмислени задания. Лоши назначения.

Но това нямаше да прогължи вечно. Имаше една последна задача, под която стоеше моето име. Младши офицер ми каза, че еврейният бил осъден за нещо си. Нищо чудно.

Предполагам, че веднага са се сетили за мен. Всяка... неохота от моя страна щеше да е последният пирон. Щеше да е извинението да ме пенсионират. Свърши работата както трябва... Това се казваше.

Изпълних дълга си.

Изтеглиха ме от действителна военна служба. „Здравословни причини”, казаха. Преместиха ме на това място. Имал съм късмет да ми дадат гърводелството... повечето стари войници прекарваха дните си в игра на карти и скука.

Антоний ме посещаваше от време на време. Новини от фронта.

Понякога ме питаше за евреина... какво е казал, как е изглеждал. Не обичах много да говоря за това. Беше добър войник. Не се пъчеше, не се хвалеше. Но си знаеше силата. Можеше да стане генерал един ден. Бях сигурен.

Дори не попитах за името му. Нямаше нужда. Проклет глупак. Армията е добра съпруга. Ще те нахрани... ще те облече. Но е ревнива. Предай я и ще се развихри като див звяр. Антоний я предаде. Един ден напусна поста си и никога не се върна. Отиде при онези бродещите, дето са били с евреина навремето и сега се занимаваха с пропаганда.

Мога да разбера как може човек да се съблазни. Но Антоний беше офицер. Беше дал клетва. Мирът и благоденствието не идваха с красиви словца. Идваха с реда... с дисциплината... със сигурността на закона. Антоний ЗНАЕШЕ това. Аз го научих.

Видях как еврейният умря в мъки и всяко мое мускулче крещеше да го сваля оттам... да му спася живота. Искаше ми се да крещя и да викам на някой, който ще ме чуе... ЗАЩО трябва да го погубваме? Той е ДОБЪР човек, БЛАГ човек...

Но цената на мира е кръвта на невинните... аз изпълних дълга си. Не отидох на процеса на Антоний. Нямаше смисъл. Живеем в добре уредена система. Присъ-

гите не падат от ясно небе. Армейски гърводелец. Ето как започнах, така и ще свърша.

Но аз исках да свърша това. Знаех, че ще го направя както трябва. Ще го направя здраво. Виждам съм как се стоварват под тежестта на човека. Поне това мъчение ще да му бъде спестено. Не мога да му спася живота. Този път, не. Но мога да направя поне ТОВА...

Тъй че – ето ме. Безполезен стар глупак, шкурковам треските на тази мерзост. Това гърво, на което ще приковат момчето ми... моето добро момче...

Мисля си за евреина. Вече е време да поговорим. Искане ми се да можех... пак да поговоря с него. Да го попитам.

Мисля, че той единствен би разбрал...

Крадецът

И когато отидоха на мястото, наречено Лобно, там разпнаха Него и злодейците, единия отгясно, а другия отляво. ... Един от увисналите на кръста злодейци Го хулеше и казваше: ако си Ти Христос, спаси Себе Си и нас. А другият, като заговори, мъмреше тогова и казваше: та и от Бога ли се не боиш ти, когато и сам си осъден на същото? А ние сме осъдени справедливо, защото получаваме заслуженото според делата си; но Тоя нищо лошо не е сторил. И казваше на Иисуса: спомни си за мене. Господи, кога дойдеш в царството Си! И отговори му Иисус: истина ти казвам: днес ще бъдеш с Мене в рая.

Лук. 23:33-43

Я виж ти! Непознатото лице е винаги приятна изненада. Възхитен съм! Ще ви отпраща една от моите редки усмивки.

Навярно няма да се спрете? Няма, това е...

... ужасно място. Просмукано от горчивата студена миризма на старо желязо. Не е желязо обаче – ами пот, немити тела, влажни камъни или – да бъдем по-абстрактни – страх и глад и гълци, гълци разочарования. Също тъй трайни като желязото и също така несъкрушими. Сигурно си мислите, че е невъзможно да се издържи място като това, нали така? А да се привикне с него! Да се мисли като дом? Не че има друго подобно място; само това е. Но пък, разбира се...

Така трябва да мислим. Това е то; нищо повече, нищо отвъд; само това – което

хора като нас тъй обилно заслужават. Какъв израз – „Обилно заслужават”!

Вие какво мислите, че заслужавате? Онова, с което сте свикнали и малко отгоре? Но не това?

Ами... Елате с мен.

Знам какво мислите. Като начало, мислите: „О, не, г-н Умник, ти не знаеш какво мисля!” Но аз знам, виждате ли? А защо? Е – когато си роден с прословутата сребърна лъжичка, вложена в едно или друго отворстие, няма защо да си правиш труда да знаеш нещо. Винаги можеш да платиш на някого да го свърши вместо теб. Но когато единственото ти предимство в живота е това... няма как да го пренебрегнеш.

Не, приемаш го през множество опасни пътешествия; упражняваш го и го изпълваш с опасно знание; учиш го на дисциплина и пак дисциплина; гържиш го под контрол, тъй че когато го пуснеш от повод, то отново да се връща с нещо, което си заслужава.

Та вие си мислехте – ето един тип, който е прекарал дните си в компанията на най-пропагналите, които човек може да си представи, и говори, както би казала майка ми, като от книга. Изглежда като съдържател на магазин или помощник-библиотекар. И се чугите. Мммм?

Бъдете внимателни. Способен съм на всичко; нож пред гърлото в тъмната уличка, или най-лошото, което смееете да си представите...

Или пък да бъда забавен чуждестранен господин – трудно можеш да стигнеш този специфичен език с толкова витиевати глаголи за усвояване, а?

Не – сигурен съм, че искате още. Но нали разбирате, аз трябваше да науча да се прикривам. Трябваше да бъда онова, което би внушило доверие.

А бях ли успешен? Не съм сигурен как да отговоря. Започнах с няколко откраднати монети, три чаши и една кожа на пазара, а финиширах с богатство, което би стигнало на голямо и екстравагантно семейство за поколения напред. За съжаление обаче финиширах, освен това – с осем много яки пазачи, които изникнаха от сенките и ми взеха всичко. Капан. Бях глупак, но си го заслужих, но пък кой би устоял да не продаде цялата площ на Храма на египетски търговец с пърхот? Аз не можах.

Бях най-добрият. Това не е гордост, а просто факт. Бях най-добрият. Непризнат, разбира се. Това е парадоксът. Хората не можеха да ме почитат, защото не биваше да има „мен”. Също както при добрия шпионин, успехът ми зависеше от това да остана просто г-н Хикс.

Но гордостта – тя е опасно нещо. Никога не бива да вярваш в собствената си легенда, никога не бива да вярваш, че си толкова фантастичен, колкото ти каз-

ват другите. Ако го направиш – свършен си.

Имаше и друг един тип, който вършеше плашещи неща, онзи, за когото всички говореха.

Е, за мен поне беше плашещ – педантичен майстор, планиращ предварително, също като мен. Държах дистанция, разбира се. Стоях зад тълпата – а той знаеше как да привлича тълпа. Беше изучил този трик, така си е! Правеше най-безумни неща, накара народа да вярва... не знам какво. Не можах да разбера как го направи. Някакъв вид внушение, доминиращо над сетивното. Това е обичайният номер на шарлатанина. Като им объркаш достатъчно главите, ще направят всичко.

Не беше голяма заплаха за моята работа, но трябваше да го гържа под око. Дори изпитвах някакво неволно уважение към него. Той обърка живота на двама бирници, а всеки който може да стори това, заслужава признание. Отидох да видя едния от тях – професионално познание, нали разбирате. Беше съспан човек. Жалък. Залъгваше се, че е щастлив. Взел, че се отказал от работата си и обикаляше из селата с останалите мизерници – следващи този шарлатанин – като преживяваше от пожертвованията на наивни стари госпожи, смее да твърдя.

Както и да е, когато го видях, всичко, което можа да каже беше: „Учителят тъй, Учителят иначе” – буламач от стари трафарети. Отвратително. Ето това си казах. Омерзително. Всъщност госта тъжно.

Докъде бях стигнал? А, да – до моя арест. Точно тогава започна наистина интересната част от живота ми. Бях хвърлен в нещо, което, както ми казаха, било обичайният мръсен коптор. Не мога да знам; никога преди не бях хващан. Не знам дали знаете, но в затвора, сред всички язви и страдания, и екскременти, присъства една изключителна способност за усещане на нещата. Вероятно това е еквивалентно на давящия се, който вижда живота си да преминава пред него; или може би, когато си снизен до чистата животинска природа, ти преоткриваш и животинските свойства; можеш внезапно да усетиш някои неща, да погушиш от разстояние. Това е безполезно, но интригуващо познание. И е напълно реално.

Онзи затвор беше жив, пъплец от ужасно предчувствие. Можете ли да си представите по-лошо предчувствие от това за собствената ви смърт? Трудно е, нали? Но има и нещо по-лошо и когато то пука във въздуха и свисти през пролуките на светлите юмруци или когато повдига скалпа ти като морски вятър, нищо не може да помогне, нищичко. Като жажда, която никоя вода не може да утоли. Като сънен вой, от който се събуждаш и разбираш, че още сънуваш, и пак се будиш и пак си сънувал.

Мисля, че никога преди не съм бил уплашен. Това беше странна, сива тишина цяла нощ; грънченето на вериги, пърхането на чуждото дишане, съзнанието за твоето собствено. Съвсем нетърпимо.

Сънят беше невъзможен. На сутринта бях празен, пуст, прояден. Доволен, кога-

то ме взеха, за да умра този следобед. Всичко, всичко, дори смъртта, беше по-добра от още една такава нощ.

Имаше и трети затворник, който щеше да бъде екзекутиран този ден. Не го видяхме, докато не се присъедини по пътя към хълма през гимните сметища. Тълпата хвърляше камъни. В такъв момент не мислиш за друго освен за себе си.

Тогава, като удар през лицето, видях кой беше той... беше шарлатанинът, мошеникът целител, проклетият чудотворец! Онзи, който бе объркал много умове и бе подлъгал фалшиви надежди. Е, аз бях доволен! Сега щяхме да видим какво наистина представлява – всички щяха да видят. Можеш да вървиш уверено и да действаш до тук, само до тук – а той добре се справяше, признавам му го – но сега щяхме да видим какво щеше да излезе. Сега, когато вече нямаше нищо за губене.

Той победи!

Когато желязото раздира плътта, няма къде да се скриеш. Болката те оголва до това, което си. Аз крещях, проклинах, изпуснах се.

Той извика веднъж – да бъдат простени убийците му – и тогава узнах, с ужасяваща сигурност, че в нищо не съм сигурен. Че всъщност никога не съм разбирал нищо. Моят най-успешен трик – този на увереността – съм приложил върху себе си.

Това е добре, нали? Подобаващо! Наивникът съм бил аз. Аз съм бил стръвта през цялото време. Искях всичко да изкажа тогава, да излея насладите на цял един живот и грешките му. Фалш, да, и измамност, но също и копнеж, благодарност и чудо и страховита любов. Искях да изповядам опита си – да викна „Да!“. А успях само да прокълна моя съкилийник, когато той започна да издевателства върху човека. Не можах да му кажа онова, което исках да кажа.

Сега си отивам. Напускам. Аз мога, нали разбирате, мога.

Ще оставя това за някой друг. Винаги оставям по нещо. Става гума за невинност и отговорност. Но не е случайно.

Не вярвайте на безсмислиците, които хората говорят за децата – че били невинни. Ние сме родени виновни, родени сме повредени; готови да заемем бездумното си място на световната неистова трапеза.

Но можем да израснем обратно към невинност.

Възможно е.

Превод от английски: Слава Янакиева

МЕДИЕН ОБЗОР: 2012, ЯНУАРИ-МАРТ

Вярата срещу закона, новият агресивен атеизъм и неразделната връзка между вярата и съмнението – това са темите, които включваме в първия за 2012 г. медиен обзор на *Християнство и култура*.

Религия и закон

Християните в крайна сметка трябва да направят избор между религията и спазването на закона, предупреждава председателят на Комисията за равнопоставеност и човешки права на Обединеното кралство Тревър Филипс¹. Според него вярващи, които пренебрегват антидискриминационното законодателство, по нищо не се различават от мюсюлманите, които се опитват да наложат шериата в светското законодателство. Като конкретен пример Филипс посочва католически агенции за осиновяване, които защитават правото си за недопускане на хомосексуални двойки за осиновители в противоречие с действащото антидискриминационно законодателство. В интервю за католическото издание *Таблет* Филипс заявява, че е неправилно да се мисли, че хората имат нужда от различни закони, защото са различни. „Защо да не кажем тогава, че шериатът трябва да се прилага в някои части на страната? Нещата не работят по този начин. Щом започнете да предлагате публични услуги – например закрила на деца – вие трябва да се съобразявате с наличното законодателство”.

Както църковни, така и обществени фигури обаче осъждат тази позиция. Според бившия архиепископ на Кентърбъри лорд Кари институциите трябва да уважават наследството на нацията като демокрация, в която традиционната религия е християнството. Лорд Кари смята, че сравнението с шериата е „смехотворно” и призовава депутатите да намерят начини за намиране на изход и „съгласуване”, ако новоприети закони се окажат в конфликт с религията. Юристи също призовават Филипс да уточни изказването си за шериата, който мнозина обвързват с прекалено тежки наказания – например убиване с камъни в случай на прелюбодеяние. Директорът на Правния център „Томас Мор” Нийл Агисън например смята, че „Комисията за равнопоставеност и човешки права е толкова обсебена от равнопоставеността, че е загубила представа за свободата. Тази комисия би предпочела хората по-скоро да не вършат добро, отколкото да вършат добро според собствените си разбирания”. Андреа Уилямс, ръководител на Християнския правен център, смята, че забележките на Филипс са провокация: „Неговите думи са дълбоко нелиберални; те са нетолерантни. Тревър Филипс не е в състояние да разбере природата на вярата, вдъхновението на вярата и това, което прави институциите като католическите агенции за осиновяване

¹ *Christians must choose between religion and obeying the law*, <http://www.telegraph.co.uk> (17. 02. 2012).

толкова самоотвержени”.

При всички случаи забележките на Филип добавят гориво към огъня на текущите спорове за ролята на религията в Обединеното кралство. Включването на молитва в заседанията на местните градски съвети например вече е незаконно според решение на Върховния съд на Великобритания, а правителството е в конфликт със съдебната власт по този въпрос, след като някои от министрите призоваха за игнориране на решението. В тази връзка председателят на Консервативната партия баронеса Варси предупреждава за намесата на „сили на войнстващ секуларизъм, които напомнят за времената на тоталитарните режими” и са заплаха за традиционните ценности на британското общество. Страна в дебата неочаквано взе дори Елизабет II, според която Църквата в Англия все още остава „неразбрана и подценена”.

Войнстващ секуларизъм и агресивен атеизъм

Изказването на лейди Варси привлича вниманието на Анджо Браун на страниците на *Гардиън*². Авторът смята, че гнес имаме работа с три вида нови „войнстващи секуларисти” – т.е. хора, които не само не вярват, но и правят значителна „емоционална инвестиция” в разобличаването на вярата на другите: първо, това са погростащите, които „тъкмо са открили рационалността”; втората група е на хомосексуалните, които се чувстват „лично заплашени от традиционния монотеистичен морал”; накрай, особено в страни като Великобритания, се нареждат и родителите, които се чувстват „фрустрирани” от политиките за прием на религиозните училища. Браун смята, че нито една от тези групи не е достатъчно голяма, за да заплаши бъдещето на християнството или на някоя друга религия. Техният основен проблем е в това, че те не разбират същността на секуларния дебат. Това е така, защото истинският секуларист би трябвало се опира на силите на естествения разум, а не на божествения закон, и да следва това правило включително по отношение на своите опоненти. „Войнстващите секуларисти”, напротив, приемат за гадено, че вярващите нямат никакъв достъп до разума. С такива събеседници не може да се води никакъв разговор. Единственото, което те могат да сторят, е да повтарят убежденията си на висок глас, „докато идиотите започнат да разбират”.

Другояче разсъждава бившият канцлер на катедралата „Св. Павел” в Лондон преп. Джайлс Фрейзър, който намира за „странни” схващанията на лейди Варси за войнстващия секуларизъм³. Фрейзър припомня, че по традиция светското пространство никога не е било очистено от религиозни влияния. Секуларизмът не е и никога не е бил „политическата десница” на атеизма. Тъкмо напротив: съществува светска теология, която вижда себе си като част от света и се интересува например от етиката на всекидневния живот. В този смисъл свет-

² *Militant secularists fail to understand the rules of secular debate*, <http://www.guardian.co.uk> (16. 02. 2012).

³ *Giles Fraser's Thinking Aloud podcast: non-militant secularism*, <http://www.guardian.co.uk> (20. 02. 2012).

ското християнство е едно практическо християнство, което не се изолира от „нещата от живота“. То се интересува от материалното благополучие, от хората в нужда, от гласа на потиснатите; в рамките на една енория това е цяла религия на опита: „Великият поет Джордж Хърбърт го казва по следния начин в своя чудесен химн от 1663 г.: „Научи ме да виждам Бога и краля във всички неща“. И както текстът показва нататък, „във всички неща“ означава дори в работи като миенето на пода“. Ето защо Фрейзър смята себе си за убеден секуларист, и то тъкмо в качеството си на духовно лице. Защото „не вярвам, че Църквата трябва да се оттегли в някакво свято убежище и да се занимава само със себе си; Църквата завинаги трябва да остане близо до безпокойствата на света“.

Архиепископът на Йорк Джон Сентаму също изразява несъгласие с баронеса Варси, но по други причини⁴. Според Сентаму не става въпрос за никакъв секуларизъм, а направо за агресивен атеизъм – един нов враг на християнството, посветен на неговото изтласкване от публичния живот. „Това, с което си имаме работа, е агресивен атеизъм, който се маскира като секуларизъм“, твърди Сентаму и заявява, че Църквата се нуждае от обновление, така че да предаде посланието си въпреки всички предизвикателства. Архиепископът на Йорк смята, че макар да допуска несъгласие и дебат, светското общество е достигнало състояние на крайна нетолерантност, която неговите защитници не успяват да забележат. Тя се състои в схващането, че за религията никъде няма никакво място. Затова според Сентаму Църквата трябва да „утвърди себе си отново“ чрез включване в живота на местните общности, като при това внимава да не забрави своето християнско послание, така че да се превърне просто в „индустрия за социални услуги“. „Нуждаем се от социална активност, но не такава, която да замени богослужението; ние не сме фабрика за социални услуги. Вършим тази работа не защото искаме да отменим Департамента за социална политика, а защото Евангелието не ни позволява друг избор“.

Защо се съмняваме в Бога?

Съмнението винаги е било съставна част на вярата, пише носителят на „Пуллицър“ и бивш главен редактор на *Нюзуик* Джон Мийкъм в материал за *Тайм*⁵. Авторът припомня афоризъм на „християнския атеист“ Уилям Хамилтън (1925–2012) от материал за великденския брой на *Тайм* от 1966 г., според когото „част от християнската нагласа на днешното време се състои в това, че вярата се превръща не в притежание, а в надежда“. Мийкъм приветства разбирането и уточнява, че ние просто не знаем достатъчно, за да отсъдим последната истина за фундаменталните положения на теологията. Това може би ще се промени някой ден, но е възможно и да не се промени. Междувременно, при условие че религиозната вяра е неразделна част от живота, към темата трябва да се

⁴ *John Sentamu attacks 'aggressive atheism'*, <http://www.telegraph.co.uk> (23. 03. 2012).

⁵ *Why we question God*, <http://ideas.time.com> (12. 03. 2012).

подхожда „с чувство за историчност и критическа чувствителност”.

Мийкъм отбелязва, че със своето схващане за надеждата Хамилтън – доктор по теология и професор по църковна история в Рочестърския университет – се завръща към традицията на древните християни, за които религиозната вяра е „начин за разбиране на опита, който позволява възможност за изкупление”; в този смисъл и думите на св. ап. Павел от Послание до евреите: „А вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що не се вижда” (Евр. 11:1). От тази гледна точка според Мийкъм може да се допусне, че Св. писание и Св. предание са „дело на човешки ръце и сърца, усилия, предприети за обясняване на това, което изглежда не може да се обясни”. Затова вярата е неразделно обвързана със съмнението – тя е опит и борба за проглеждане „смътно като през огледало” (I Кор. 13:12). Всъщност вярата без съмнение никога не е била част от християнската традиция. Мийкъм намира за показателно, че една от най-ранните библейски сцени на Възкресението е тази с търсецкия физически доказателства св. ап. Тома. Следователно тези, които се съмняват, проучват и дори спорят, са наследници на апостолите и на най-пламенните измежду верните.

Съставил: Мартин Осиковски