

I N M E M O R I A M

Неотдавна един московски свещеник сподели в разговор, че митрополит Антоний Сурожски е последният от своя вид хора. Това може би не беше достатъчно да опише човека, оставил толкова ярка диря в последните десетилетия, но след 4 август 2003 г., денят, в който митрополит Антоний приключи пътя си към светлата страна на живота, остана осезаемото усещане за нещо приключило.

От него очакваха и получаваха само радост. Книгите и проповедите му бяха (и все повече са) уютното духовно измерение в духовния живот на милиони хора по целия свят. Ръстът му на проповедник е съизмерим с този на колоси като св. Иоан, архиепископ Сан Франциско, а богословската му величина се вписва неотменимо във феномена на знаменитата руска богословска мисъл за граница от 20 век.

Йерарх, научил цяло едно поколение на проповед, преживял драмата на болшевишката революция и Втората световна война, той, както никои друг, успя да преподаде преживяното. Затова понякога книгите му надхвърлят написаното. Словата му просто изобилстват от духовно изящество, направило го незаличим глас на Църквата.

Като съвременници му дължим вдъхновението за небивалата в по-ново време честност към собствената ни вяра, както и за също толкова небивалата честност на вярата ни в негово лице към всичко останало – едно истинско пребъждане в смисъла на православното епископство. В това отношение той, както силно се надяваме, не е последният, а един от първите от своя вид хора, родени от Духа.

Още приживе го наричаха "Отец на Църквата" – чест, не ревниво пазена за малцина, а с радост отдавана на отците, притежаващи дарбата да придобият и оживотворят чедата. За последното свидетелства вероятно най-значимото мисионерско постижение на митрополит Антоний – възвръщането на вкуса ни към Евангелието. Едва ли някой може да остане безразличен към неговите тълкувания на Свещения текст.

Редакцията на списание "Християнство и Култура" би желала да напомни още веднъж радостта да имаме сред нас този олицетворяващ живителността на Словото човек, публикувайки една от най-ярките му проповеди – "Бог под въпрос".

Прот. Николай Нешков

Бог под въпрос

Митрополит Антоний Сурожский

Митрополит Антоний Сурожский (рог. Андрей Блум) (1914 - 2003) е роден в семейство на руски дипломати. Революцията заварва семейството в Персия, откъдето то с много трудности се добира до Париж, където остава да живее. Във Франция бъдещият епископ се дипломира като геолог и лекар, но първият му практически опит в професията е като фронтов хирург от френската армия през Втората световна война. По време на германската окупация продължава да лекува, бидейки член на Нелегалната съпротива. Още през 1939 г. обаче - непосредствено преди заминаването на фронта, дава монашески обети и е постриган за монах под името Антоний в разгара на съпротивата през 1943 г. След войната, до 1948 г. продължава да е лекар, а след това е ръкоположен в свещен сан и изпратен от Църквата за служение в Англия. През 1957 г. става епископ на Руската православна църква, а от 1966 г. е митрополит и патриаршески екзарх за живеещите в Западна Европа православни под юрисдикцията на Руската (Московската) патриаршия. През цялото време на своето епископско служение митроп. Антоний неуморно проповядва и изнася беседи за сънародниците си в Русия по радио "Свобода". След 1974 г. официално е освободен от служебни обязанности и се посвещава изцяло на проповед и словесно труженичество.

Митроп. Антоний не е написал за печат нито ред през живота си. Всичките му книги са сборници, събрали устните му беседи и разговори. Митроп. Антоний е бил в близки изповеднически отношения с редица от големите руски интелектуалци-дисиденти. До края на живота си служи и работи в Англия.

Това как ние поставяме под въпрос Бога, бих желал да разгледам с вас от две гледни точки.

Нека първо да видим как Бог поставя под въпрос образа, който си създаваме за Него ние, а след това как ние поставяме под въпрос самия Него – не вече в категориите на образа, а в категориите на Личността.

Надявам се, че ще успея да кажа нещо както за едното, така и за другото, но бих искал да започна с проблема за образа, като го представя пред вас чрез четири, така да се каже, изрази: вяра, съмнение, истина и реалност.

Съвременният свят, съвременният живот много остро поставят под въпрос вярата. Струва ми се, че само една действителна, истинска вяра може да издържи това изпи-

тание, докато всички сурогати на вярата, всички повърхностни подходи към вярата, слава Богу, биват съкрушавани и унищожавани. В християнското общество, т.е. в обществото, където християните все още са мнозинство, този проблем лесно се подменя с проблема за безразличието и лековерието. В обществото пък, където господства атеизмът, особено там, където атеизмът е необуздан, агресивен, проблемът за вярата застава по-отчетливо, защото там вярата се явява лична отговорност и защото започва в определен момент със събитие, с обръщане, с откриване.

Един от проблемите на западния свят е в това, че човекът се ражда в неутрално или все още християнско общество и онова, което съставлява интелектуалното или емоционално съдържание на вярата, ни се дава от самото начало – когато все още сме способни да възприемаме всичко и когато сме неспособни да приложим критическия си ум, да поставим под съмнение, да поставим под въпрос каквото и да било, да направим избор. В резултат на това вярата се запазва дотогава, докогато се явява акт на едно просто доверие: у детето или пък у людете, които интелектуално не са склонни да поставят под въпрос каквото и да било. В детството този акт на вяра е насочен към Бога чрез посредничеството на родителите или възпитателите, на цялата среда – това е акт на просто доверие, в резултат на който човек става наследник, обладател на едно общо достойние. Възпитанието обаче, което ние даваме на децата по-нататък, далеч отстъпва на образованието, което те получават в плана, например, на научното или на хуманитарното. Така неизбежно настъпва момент, в който вътре в човешката личност се сблъскват

детето с неговата детска вяра и възрастният човек с неговия опит и светско образование. Започва диалог, който често е противоборство между възрастния човек, в когото няма данни на вярата, и детето, в което пък няма данни на разума.

Понякога възрастният ум разбива на пух и прах способността за вяра у онова дете, което все още е живо в него, друг път пък на детето се удава да прояви упоритост и да отстои своето право на съществуване. Тогава вътре в човешката личност се извършва разделение: рамо до рамо в нея живеят детето с чисто сърце и възрастният с изтънчен интелект, и човекът само последователно може да бъде или вярващ, или възрастен. В различни моменти ту взема връх детето, ту възрастният човек встъпва в своите права – професионално или като цяло, като член на обществото. В края на краищата обаче, в мярата, в която възрастният все пак участва в живота на детето, вярата в интелектуален план се заменя от лековерието, от способността да се приемат с известно безразличие и с известна наивност едни данни, които касаят единствено емоционалния живот, живота на сърцето; интелектът в пълния си обем е сякаш отделен от този живот.

Не това обаче виждаме ние в Свещеното Писание. Не за такава вяра ни говори Посланието към евреите; не такава застава пред нас вярата в опита на християнството от първите векове или според опита на християните, откриващи своя Бог днес, в контекста на агресивния, войнстващ атеизъм.

На мен ми се струва, че трябва да се опитаме да определим къде именно започва вярата. В творенията на св. Ма-

карий Египетски, в едно от неговите слова има място, в което той ясно говори за внезапния, мълниеносен опит от срещата с Бога. Той казва, че в онзи момент, когато лице в лице с Живия Бог, човекът бива отнесен като от вихър от един опит, който е невъзможно да бъде управляван, който е невъзможно да бъде ограничен и даже е невъзможно да бъде наблюдаван, докато се случва, той просто целият се отъждествява с този опит. Умът замлъква, защото анализът е невъзможен; всички сили на душата замлъкват, защото единственото, на което тя е способна, е да се запълни докрай от случващото се, което ще разгледа по-късно – по подобие на това, както потъващият човек няма време за психологически анализ на своето състояние, за разглеждане на вълните или за мисли за температурата на водата. Едва после можеш да се обърнеш към себе си, да си поставиш въпроси. Това е състоянието, което епископ Теофан Затворник нарича "благения плен на душата" – състоянието, в което замира всяка дейност, защото всичко е станало вътрешно мълчание, имащо единствената цел да слуша и да вижда. Това състояние би стигнало в излишък на онзи, който го преживява.

Но, според словото на св. Макарий, Бог се грижи не само за онзи, който е способен на такова възприятие. Той се грижи и за онези, които са още неспособни за такъв опит. И Той се оттегля, както морето се оттегля при отлив и остава онзи, който е бил изцяло потопен в опита, като че ли на брега. Има обаче един момент, когато опитът е още целият във вас, но същевременно у вас вече се възвръща самосъзнанието. Ето този момент, казва Макарий, и е началото на вярата. Увереността цялата е тук, тя присъства с такава яснота, че не възниква никакво съмнение. Но пре-

живяното става сега невидимо и вярата застава пред нас като увереност в онова, което е престанало да бъде непосредствен опит; тя обхваща преживения опит, от който ние сме излезли или тъкмо излизаме. В сърцевината обаче на вярата, както я определя св. Макарий, стои опитът.

И тъй, това е възможно само ако у нас има вяра, основана на опит, бил опит той внезапен или постепенен. Само при наличието на ослепителния опит, подобен на онзи, който се е открил на Савел по пътя му за Дамаск (Деян. 9:1-9), или на опита, който по незабележим начин се е родил и развил в дълбочините на нашата душа, ние имаме право да кажем, че вярата ни е на равнището на опита, отразен в Свещеното Писание. В противен случай можем да кажем само, че се доверяваме на другите, които са познали, открили, почувствали онова, за което ние още нищо не знаем и което само временно – доколкото нямаме никакви причини да отричаме техния опит – ние приемаме за действителност. Вярата обаче принадлежи त्याм – ние само сме се възползвали от нея. Те я облажават, или, по-точно, те са обхванати от нея, ние я взимаме назаем, а това е съвсем друго положение на нещата.

И тук се изправя проблемът за съмнението. Съмнението означава двойственост, съмнението означава дихотомия, разклоняване – момент, когато пътят се раздвоява. Моментът на съмнението е момент, в който ние се озоваваме на пресичащи се пътища и виждаме пред себе си две възможности. Обикновено християнинът, оказал се на кръстопът, изпада в страх: единствеността, простотата на предишното положение е поставена под въпрос; на него почти му се струва, че изборът, който

е призван да направи, е едва ли не богохулство. В някакъв смисъл съмнението показва, че у нас е налице неопитност, недостатъчност на разбирането, че ние сме неспособни безпогрешно да направим правилния избор. Свободата на избора, свободата на безразличието, за която говори Габриел Марсел, е вече признак за това, че ние не умеем да отличим изведнъж истината от лъжата, да разпознаем Бога в сравнение с Неговата карикатура.

У Пророк Исаия има едно място, което в православното богослужение се чете в навечерието на Рождество, и там (в славянския текст) се казва: "Ще се роди младенец на Израиля, който преди още да се научи да различава добро от зло, ще избере доброто." (срв. Ис. 7:14-17) Моментът, в който ние се спираме и си поставяме въпрос, показва, че у нас е налице неспособност да разпознаем доброто и злото, да отличим истината от грешката, живота от смъртта, Бога от княза на този свят. Това е факт, с който следва да се съобразяваме, но този факт е също и неотменна част от нашето ставане, от нашия ръст, от нашето израстване, в резултат на което ще бъдем окончателно привързани към Бога.

Християнинът бива обхванат от страх, тъй като му се струва, че щом поставя под въпрос своя образ за Бога, значи греши против самия Бог. Бих искал да ви изясня неговата грешка, като сравня накратко съмнението на християнина със систематичното, творческо съмнение на учения. Ученият събира данни: когато те станат твърде много и вече не могат да бъдат удържани, така да се каже, с една ръка; когато за да използва тези данни, той трябва да ги свърже едни с други, да ги разположи така, че да ги разглежда в цялост,

ученият строи хипотеза, теория, модел, който би позволил да се държат всички данни заедно и да се вижда тяхната взаимовръзка. Но ученият знае прекрасно, че този модел е изкуствен, че това е само един начин да се обединят даденостите и че обективната реалност обхваща и множество други факти. Ето защо първото, което ще направи истинският учен, когато построи такъв модел, е да започне да търси грешка в своето построение или пък, ако не намира грешка, да гири онзи нов факт, който по никакъв начин не се вписва в модела му. Защото само като разруши модела, ученият ще може да се приближи, най-вероятно само с една крачка, към едно по-истинско виждане на реалността, която винаги превъзхожда междинното виждане, изразено в неговия модел, в неговата теория, в неговата хипотеза. Отношението на учения към съмнението е такова, че той по-скоро гири съмнението, систематически прибегва към него и това негово съмнение е безпощадно, то е мъжествено. Това съмнение обаче е възможно през цялото време, единствено защото в основата му лежи увереността, че целта на диренето е не построяването на модел, а все по-истинното, все по-пълното зрение на реалността. И ученият знае, че разрушаването на всички последователни модели на реалността ни най-малко не заплашва самата реалност, онова което е в действителност.

Та ето, ние християните бихме могли да се научим на нещо по отношение на съмнението, върхлитащо ни или заставащо пред нас. Съмнението, въпросът се появяват само когато пред нашето съзнание застава нов факт. Докато нови факти няма или докато ние не сме открили слабото място по своя път, ние сме съгласни с всичко. Но когато

сме открили слабо място или нов факт – това означава, че сме придобили нови данни за построение, а не просто данни за разрушение. И това е много важно. Ученият поставя своя модел под въпрос, тъй като е уверен, че реалността е непоклатима. Християнинът не смее да посегне към своя модел, защото се бои, че неговият модел това е и Самият Бог, че поставяйки под съмнение модела, той посяга на Бога.

Що се касае до основите на богословието, с това ние все още бихме могли да се справим. Но когато сме събрали в един модел данните на Откровението, проблемът става доста по-болезнен, защото и тук ние правим грешка: бъркаме това, което вече ни е открито, с пълнотата на онова, което все още е само предложено на нашето познание; смесваме частичното откровение, било то и много богато, с виждането на Самия Бог. Св. Григорий Нисийски е казал в четвърти век, че даже ако би ни се удало да съберем всички данни на Откровението и да създадем от тях възможно най-богат и пълен образ на Бога, и след това кажем безразсъдно: „Ето моя Бог“, ние бихме създали игол, който пречатства виждането на истинния Бог, вместо да създадем един прозрачен образ, който ще ни позволява да виждаме през него всепревишаващата реалност. И тук ние достигаем до разликата между реалност и истина.

В руския език, особено след писанията на отец Павел Флоренски, съществува, според мен, едно пагубно смесване на тези думи. Флоренски извежда думата „истина“ от глаголната форма „есть“ – „естина“ – и казва, че истината е просто онова, което обективно е. Това е съмнителна етимология, а така също твърде опасна гледна точка. Това е гледната точка, породила най-крайна-

та нетърпимост, най-жестоките религиозни преследвания, тъй като, ако отъждествим истината в нейното изразяване с онази реалност, за която става дума в нея, тогава всяка грешка във формулировката ще означава богохулство, ще означава непростим грях. Но ако ние разберем, че между формулираната истина и реалността съществува връзка, но не идентичност, тогава в диалога между хората по повод Божеството се привнася една свежа гъвкавост. Бих искал да поясня какво имам предвид.

Реалността, това е всичко, което е – и знаеното от нас, и незнаеното. Това е и познатото, и тайната на Бога и Творението. Истината пък е частицата от реалността, която ние сме познали и изразили. Тук има два ограничаващи израза: „която сме познали“ означава, че ние сме видели онова малко, което ни е достъпно, а „изразили“ означава, че сме се опитали да изразим в термините на езика малкото, което сме видели. Всъщност, тук е налице двойно ограничение. Когато виждаме човешката личност, ние не я виждаме цялата, ние схващаме само нещо **от** тази личност. А когато желаем да предадем на друг с достъпните нам езикови средства схванатото от нас, ние още веднъж го ограничаваме с онова, което би могло да бъде казано. Тъй че между онова, което казваме, и онова, което е в действителност, съществуват цял ред ограничения.

А сега ще кажа нещо за истината. Ако истината това е изразяването на реалността в мярата, в която ние сме я обхванали и намираме начини да я изразим (а тези начини са многочислени), то тук се явяват три основоположни фактора. Първият е този, че реалността може да бъде изразена статически или динамически. Когато например правя фотоснимка, аз запечатвам момент

от истината, абсолютно идентичен на онзи миг, в който е била направена фотографията, само че твърде ограничен. Човек може да бъде фотографиран когато говори от дълбината на сърцето си в такъв момент и от такъв ъгъл, че да бъде само смешен. Тази фотография е съвършено истинна от гледна точка на момента и съвършено лъжлива от гледна точка на ситуацията. В това отношение фотографията – това е истина, ограничена от момента, застинала и непредаваща живота. Много неща в богословието са се създавали именно така: бил е схванат моментът, бил е замразен и е било казано “Ето, това е.”

Може да се постъпи и по друг начин. Можем да се опитаме да изразим динамизма на ситуацията, истината на движението, а не на събитията, стоящи зад движението. За пример ще ви дам картината на Жерико “Дерби в Епсом”. Когато гледате тази картина, вие виждате носещи се в галоп коне. Ако сте специалист по конете, а не по картините, вие ще забележите, че конете не скачат по този начин: художникът е изопачил данните на естествознанието, за да ни предаде чувството за движение. И той е прав, ако е искал да доведе до нас именно движението, но не е прав, ако е желал да ни покаже как скача конят в галоп. В богословието е налице същият проблем. Съществуват аспекти на богословието, които могат да бъдат изразени единствено динамически. Не е възможно да се направят обаче редица моментални фотографии, за да се изразят те динамически. Ние трябва да изразим движението, а не онова, за което става дума.

И накрай: съществува този проблем, че ние винаги изразяваме истината от някаква гледна точка. Ние не я изразяваме от гледната точка на Бога, а от глед-

ната точка на човека, от позицията на този физически пункт, от който аз гледам. Бих искал да ви дам един пример, не особено възвишен, но както ми се струва реален. Примерът с изкуствени зъби, с изкуствената челюст. Когато вие казвате: “ето, това са изкуствени зъби”, вие изхождате от определена гледна точка: че истинските зъби растат сами в устата и не могат да се вадят. От тази гледна точка зъби, които можеш да поставиш върху масата или в чаша не са истински. Но ако се обърнем към направилия ги зъботехник — истински ли са те или не са? Това са истински изкуствени зъби. И тъй, това е много важно тъй като ние често правим утвърждения, без да осъзнаваме, че ги правим от определена гледна точка и че съществуват и други гледни точки. Аз не искам да кажа, че има и други гледни точки за нашата вяра и съвсем не искам да твърдя, че може да се претеглят различни аксиоми и логически да се развива някаква друга тема. Аз искам да кажа само, че по същество гледните точки често определят истинността или неистинността на онова, което говорим. Всичко това поставя под въпрос образите и формулировките, които ние изричаме за човека, за Бога, за техните взаимни отношения.

Но центърът на тежестта, така да се каже, източникът на надеждата е именно съмнението, а не безпогрешната устоичивост. Защото съмнението всеки миг поставя под въпрос теснотата на нашето виждане, ограничеността на нашето разбиране и свидетелства във всеки един момент че Самият Бог, Живият Бог се е втурнал в съзнанието ни и разчупва модела. Моделът се разбива на късове, но нито за миг това не предполага някаква заплаха за Самия Бог. Бог превъзхожда модела, превъзхожда статичния образ. Той превъзхожда и дина-

мичния образ. Той превъзхожда и понятието за тайна, Той превъзхожда познанието, както го разбираме ние в термините на познанието на материалния свят. Той превъзхожда даже приобщеността, както я разбираме в мярата на нашето опитно знание. Всичко би могло – и трябва – да бъде поставено под въпрос, не поради това, че ние поставяме под въпрос Бога, човека, или взаимното им отношение, но поради това, че във всеки момент Бог изисква от нас по-дълбоко разбиране и по-животрептящо отношение с Него.

А сега няколко думи за това как ние поставяме под въпрос Бога – не модела за Бога, защото всъщност Той, а не ние поставяме под въпрос този модел. Ние по-скоро бихме били радостни веднъж и завинаги да го направим неизменен и да не рискуваме нищо. Но случва се: ние поставяме под въпрос Самия Бог и аз ще се опитам да ви покажа това, като припомня за двете бури на езерото, описани в Евангелието (Марк 6:47-51 и 4:35-41).

Тези описания започват по еднакъв начин. Учениците на Христос са напуснали брега на езерото с лодка, отправяйки се към другия бряг. През нощта над езерото се извива буря. Те се борят, те са в смъртна опасност, силите им се приближават към своя край, мъжеството им е поколебано, надеждата угасва и тогава нещо се случва. В първия случай те виждат Христос, вървящ по вълните посред бурята и извикват от страх "Това е привидение!" Защо това да е привидение? Ами защото ако това е Христос, Той не би могъл да бъде посред бурята. Христос – това е Царят на света, Царят на хармонията; Онзи, Който може да победи всички въстания на природата, Който може да върне хармонията на всичко, което я е загубило.

Щом хармонията я няма, то значи онова, което те виждат, не е Христос.

Именно така постъпваме ежеминутно и ние – поставяме Бог под въпрос: къде е, казваме, Бог при земетресението. Къде е Бог при пожара? Къде е Бог във войната? Къде е Бог в глада? Къде е Той? И с думите "Вие не Го виждате. Него Го няма. Това е значи привидение, може би! Ако Той беше тук, всичко това не би могло да се случи" – ние поставяме Бог под въпрос.

Другият аспект на питането ни може да се види от следващия разказ. Апостолите се борят със смъртта, която ги обстъпва от всички страни, а Христос спи на кърмата на кораба с глава върху възглавката. Те се борят и виждат, че смъртта побеждава. Обръщат се и виждат, че Христос като че ли Се е отстранил. Той почива. Те, Неговите създания се борят, скоро ще загинат, а Той е в покой на Своеето небе, спи спокойно там, положил глава върху възглавето. И те се обръщат към Него, но не казват сега нищо подобно на онова, което е казал стотникът: "Не идвай, Господи, но кажи само една дума и моят слуга ще оздравее." (Мат. 8:8). Те Го будят и текстът е суров, те почти направо Му казват: "Не те е грижа, че ние загиваме", което отнесено към събитията означава, "Ако Ти не можеш да направиш нищо, то поне раздели с нас нашите страхове и умри с нас." Не по този ли начин постъпваме и ние по всяко време? Съмняваме се, че Бог ще ни помогне; не сме уверени, че Бог може да ни помогне, но ако Той нищо не може да направи, поне да би страдал заедно с нас, поне да би споделял нашия ужас.

В Свещеното Писание има не малко места, в които Бог като че ли се обръща против нас и, по същество ни каз-

ва: “вие обвинявате Мен, но сега Аз ви поставям под въпрос – къде сте вие? Къде съм Аз и къде сте вие? Аз съм в сърцето на бурята. А вие?” (напр. Йов 38:40) Ние казваме често, хората казват често — “как да се молим на Бог, Които се изплъзва от отговорност, на Бог, Които се скрива, на Бог, Които няма грижа, Които се отстранява?” **Кої е безотговорен – Бог или ние?** Ние през цялото време се стараем да се изплъзем от отговорност. Бог е взел върху Себе Си отговорността веднъж и завинаги, и никъде не отива извън нея. Ние се включваме за миг, а после, когато се уморим, отиваме да отгъхнем – до следващия път. Когато някой е болен, ние седим с него, но в определени моменти отиваме и да поспим. Когато някой е в тревога, ние оставаме заедно с него, но понякога отиваме и да отпочинем. Ако нечия нужда е твърде продължителна, ние започваме да губим търпение. Готови сме да направим всичко, само ако нуждата не би продължавала твърде дълго.

Ето вече петнадесет години в нашата енория ние се молим за двама души, страдащи от множествена склероза. Веднъж някой ми каза “Колко време ще се молим за Елена и Екатерина? Уморих се всяка неделя да чувам имената им!” Аз му отговорих “Как мислиш, тези двете не са ли се уморили по седем дни в седмицата да се наричат Елена и Екатерина и да носят болестта си?” Ето как ние поемаме отговорност и се оттегляме от нея. Даже промеждутъкът от шест дни между службите ни е недостатъчен, за да ни даде време да си отгъхнем и да се върнем, с определен порив, за десет секунди към имената на Елена и Екатерина.

Бог е влязъл в отговорността съвсем иначе. Въплъщението означава, че Той е

приел върху Себе Си отговорността напълно и за веки веков. Мисля че в края на девета глава, Йов лице в лице с Бога, Когото не разбира и не може да приеме при условията, с които Го приемат приятелите му – като Властелин, имащ всички права, Властелин, пред Които винаги сме виновни, тъй като по самото Си определение Той винаги е прав – възкликва: “Кої е онзи, който ще застане между мен и моя съдия; кої ще сложи ръка на неговото и на моето рамо?” (вж Йов 9:33) Йов е осъзнал, че работата не е в това да се намери посредник, който да би казал по няколко думи за успокоение на единия и за утешение на другия, за да се поддържа между двамата търпимо равновесие. Йов очаква някой, който ще направи крачката и ще застане в сърцевината на ситуацията; който ще протегне ръце и ще съедини двамата, ще ги удържи в единство. Онова, което той е търсил пророчески в своя дух на синовна любов и на синовно зрение, ние намираме в Христа: Синът Божий е станал Син Човешки. Той прави крачка, която Го въвежда в сърцевината на конфликта и още по-точно – Той Сам става сърцевината на конфликта, защото в Него се срещат всички елементи на конфликта: човекът и Богът се събират докрай в своето противостоене. Той носи върху Себе Си осъждането. Той става не само проклетият, Той става “клетвата,” както казва Писанието (Гал. 3:30) Отвергнат Бог, Той бива изведен от града човешки, Той бива разпънат вън от Иерусалим. В Него се събират всички елементи на конфликта и от това Той умира. Ето какво взима върху Себе Си Бог по отношение на човека. Ние Го поставяме под въпрос – но не трябва ли Той нас да постави под въпрос? И когато аз говорих за бурята: та в сърцевината на бурята е Той. Ние се борим, стараяйки се да избегнем от нея максимално. Ние се стре-

мум да достигнем брега, ние се мъчим да намерим защита, макар и временна, макар и толкова нестабилна защита в лодката си. Той обаче стои в това бушуващо море, Той е в сърцето на разбушувалия се вятър. Той е там, където в равновесието на пределното напрежение се сблъскват всички бушуващи сили, разбивайки всичко, върху което се стоварват.

Ето как, струва ми се, стои проблемът, когато ние поставяме под въпрос Бога и създадените от нас Негови образи.

Може да се зададе въпросът докъде се простира тази Божия солидарност? До какъв предел стига тя? Той е станал човек, Той се е съгласил на тази двойна солидарност – с Бога и с човека, но къде се спира Той и, значи, къде трябва да се спрем ние в тази солидарност? Струва ми се, че ние виждаме ето какво: виждаме, че Той е направил тази стъпка – стъпката на представителството. Ние често си мислим, че представителството се състои в това да призовем Бога на помощ, да Му кажем: "Господи, ето нуждата ни, ето трагедията. Ела!" Представителството обаче започва не в този момент, когато ние произнасяме нещо; то започва в момента, в който правим крачката. Да представителствуваш това означава да направиш крачка, която ще те постави в центъра на проблема, в сърцевината на конфликта. Бог е направил тази крачка. Той е станал човек. И на първо място: Той е станал човек веднъж и завинаги. Той не излиза от тази ситуация. Разпнат и възкръснал, Той все още и завинаги носи следите на Своето разпятие. Даже във възкресението Си и в славата Си, Той не се е освободил, тъй да се каже, от Своето разпятие. Страданието преминава, но ранеността от страданието

завинаги остава някъде в нас.

С кого, обаче, се е отъждествил Той? Не се е отъждествил с човека въобще, не се е отъждествил просто с порядъчните люде, със светците и праведниците. Той се е отъждествил с блудницата и с блудния син, Той се е отъждествил с всички, които са се нуждаели от спасение. Онези, които са се оказали неспособни да живеят в Неговата област, са открили, че техният Бог е гошъл и живее там, където са се оказали те. Уявим Бог, беззащитен Бог, Бог, погубил цялата Своя слава; Бог, победен и презрян в очите на онези, които вярват единствено в силата и славата – Той се е съгласил да раздели с нас човешките ограничения – глад, жажда. Съгласил се е да раздели с нас смъртта. Но до какви предели е достигнал?

Ако Той би се съгласил просто на физическата смърт, не тъй много хора биха Го приели. Та колко просто е за Онзи, Които е безсмъртен, да умре физически. Трагедията, единствеността на смъртта на Христос съставлява именно това, че на кръста Той възкликнал: "Боже Мой, Боже Мой, защо Си ме оставил?" (Марк. 15:34) Той е разделил с нас не само физическата смърт. Единственото, поради което човек умира, това е изгубването на Бога. Умират, изгубвайки Бога, и смъртта е не просто увяхването на цвета. Цената на греха е смърт, а грехът – това е отделеността от Бога. И Христос разделя с нас изгубването на Бога. Той е измерил, както никога в тварния свят не би могъл да измери, какво е да изгубиш Бога, да бъдеш без Бога, какво значи това а-теист. И ние изразяваме това в апостолския Символ на вярата, когато четем "Той слезе в ада". Този ад не е Дантевия ад, това е адът, за който се говори например в псалмите (срв. Псалми 15:10 и

29:4): мястото, където Бог няма, мястото на Неговото радикално, невъзпълнимо отсъствие. Той слиза там заедно с всички, изгубили Бога. И това е адът, който открива, че като е пленен човек, в действителност е приел Бога. И ад повече няма, защото адът като място на отсъствието е напълнен сега от присъствието на Живия Бог. Ето я мярата на солидарността Божия, ето я мярата на Божията отговорност. И когато ние Го поставяме под въпрос, съзнаваме ли до каква степен сами се отказваме от отговорност и до каква степен Той е в самата ѝ сърцевина?

Би ми се искало да ви кажа колко разнообразно ние биваме поставяни под въпрос и сами поставяме въпроси. За различните аспекти на това въпрошаване може да се каже още много. Но аз бих искал да ви оставя с този проблем, да ви оставя с редица проблеми, тъй че да се замислите над тях. Да се замислим над тях по такъв начин, та все някога да престанем да бъдем деца по разум, оставайки си деца по сърце. Може би тогава ще настане християнското обновление; обновлението, което ще достигне измерението на интелектуалната новост, което е било свойствено на първите векове. Ще израстне според мярата на онези люде, които са умеели да мислят, имали са мъжеството да мислят, имали са мъжеството всичко да поставят под въпрос: на първо място себе си, своите богове, всичко. Те са намерили, те са проповядвали, възвестили са истините – истините, на които ние станяхме пленници, тогава, когато тия истини трябваше да бъдат за нас отворени прозорци, отворени двери; трябваше да ни помогнат да прозрем и да видим, а не да оставаме пленници на чужди мисли и чужд опит, да живеем от заимстваното, вместо просто **да живеем**.

Превод от руски: Калин Янакиев

Публикува се по: Митрополит Сурожский, Антоний, Труды , М., "Практика", 2002

Беседи върху блаженствата

Саймън Тагуъл

Саймън Тагуел ОП, е член на Английската провинция на Доминиканския орден. Понастоящем работи в Историческия институт на ордена в Рим. Сред многобройните му публикации има такива забележителни монографии като *Пътят на проповедника*, 1979 г., *Ранните доминиканци* 1982, *Получи ли Светия Дух?*, 1979, *Човешката неморалност и изкуплението от смъртта*, 1991, *Начини на несъвършенство*, 1985

(Продължение)

Глава осма

Блажени гладните и жадните за правда, защото те ще се наситят

Пред нас отново е една заповед от блаженствата, която съществува в две версии. У Лука тя е по-проста и вероятно по-древна: "Блажени вие, които гладувате днес, защото ще се наситите." (Лука 6:21) и противопоставената ѝ "Горко вам, преситени днес, защото ще огладнеете." (Лука 6:25) Прекият смисъл на тази заповед е толкова очевиден, че не се нуждае от тълкувание. Той влиза естествено в провъзгласения от Христа "преврат", обобщен в стиха от Матей "Последните ще бъдат първи, а първите – последни" (Мат. 20:16).

Правило за поведение такава една заповед не би могла да бъде: за да се придобие това блаженство нищо не може и **не трябва** да се "направи". Ако престанем да ядем, ние нищо няма да постигнем, освен това, че ще нарушим друга мисъл на Новия завет – също толкова

простото и много "либерално" поучение на апостол Павел за яденето. "Онзи, който яде, да не презира онзи, който не яде, и който не яде да не осъжда онзи, който яде." (виж Рим. гл. 14) Ще нарушим и подражанието на Христа, Който "и яде, и пие", тъй че дори Го нарекоха човек, който обича да яде и да пие вино (виж Мат. 19:11).

Наистина, заповедта съществува и в друга версия, може би възхождаща към думите на Спасителя. У Матей четем: "Блажени гладните и жадните за правда, защото те ще се наситят." Нека обаче да отложим за кратко нейните морални тълкувания и да се спрем по-подробно върху евангелската значимост на този глас, за който се говори у Лука. Ние видяхме върху примера на предходната заповед (за "плаещите"), че делото на изкуплението не изисква от нас да унищожим чувствата си. Точно тъй то не изисква и това да потиснем нашите физически потребности. И едните, и другите трябва да бъдат не

унищожени, а изправени. Трябва да бъдат обуздавани – и не защото са твърде силни, а защото са неверни. Един случай за последното описва Луис в “Переландра”: “Когато той (Рансъм) хвърли кулата туква и се готвеше да вземе втората, през главата му мина мисълта, че всъщност не искаше нито да пие, нито да яде. На него просто му се щеше да изпита още веднъж наслаждението – толкова силно, почти духовно... По някакъв начин усети обаче, че е по-добре да не прави това. Продължи да мисли и си спомни колко често там, на Земята, се беше стремил към удоволствието по заповед на разума, а не по заповед на глуда или жаждата.” Както се вижда този стремеж не е свързан с глуда. Това е мечтание; не е глад и се диктува от мозъка, а не от стомаха. Няма съмнение обаче, че мозъкът няма работа тук. Гладът би следвало да принадлежи не на въображението, а на стомаха.

Друга грешка – това е нашата страст да се запасяваме. Христос ни заповядва да се молим за насъщния хляб (т.е. за хляба, нужен ни за всеки един ден) и това е напълно реалистично. Мнозина обаче предпочитат да натрупват храна в запас, което води до не малка опасност. Разбира се няма нищо лошо в това да се придобие повече ядене, отколкото можеш да изядеш за един ден – на доминиканците например, това е било разрешено, тъй като ако те биха ходели да просят всеки ден, би им оставало малко време за занятия и проповед. Опасността не е в самия факт, а в това, че той може да излезе от нашата власт и да стане кумир. Или, ако иде реч за **гължикомто** отношение към храната, полезно е да си спомним притчата от житията на отците пустинници. Един монах по никакъв начин не можел да реши дали да остане в пустинята. Отишъл при авва Пафнутий за съ-

вет и старецът му казал: “Чети по една молитва сутрин, по една през деня и по една вечер и яж когато си гладен, ниш, когато си жаген, а когато искаш да спиш – спи. Тогава ти ще можеш да останеш в пустинята.” Младият инок все още се съмнявал и отишъл при авва Иоан. Аввата му казал: “Не чети молитви. Само стой в килията, яж, ниш и спи.” Монахът обаче отишъл при авва Арсениш, който му казал: “Дръж се от това, което са ти казали отците. Аз нямам какво да прибавя.”

За духовния живот е необходимо да се вижда **реалистично** какво е човекът, без да се прикрива каквото и да било от благочестие. Младият монах трябва да се научи на правилния отговор на главните човешки нужди – гладът, жаждата, умората. Защото единствено на тази основа – основата на истината – може да се крепи молитвата. Ако той се опита да пренебрегне тези нужди, духовният му живот ще бъде чиста фантазия.

Една от добрите страни на такова връщане към истината е в това, че ние ще усетим колко сме зависими. Когато сме твърде благополучни (във всякакъв смисъл на тази дума), би могло да ни се стори, че много, ако не и всичко, зависи от нас, а това е голяма съблазън за падналия човек. В действителност ние зависим буквално от всичко; и нашата вяра няма да стане реалистична, докато не признаем това.

Разбира се на първо място ние зависим от Бога; но това е малко – ние зависим и от тварния свят, такива ни е създал Бог. Можем да се освободим от някои не особено нужни свързаности, но е много опасно да мислиш, че си свободен от нерасторжимите връзки, без които човекът просто не съществува.

Когато изправим нашите главни физически чувства, ние ще се научим да ценим, да кажем, храната. Това изправление обаче не бива да се разбира по лицемерен начин. Божият свят е странно място, нашите потребности са много и, като се научим да ценим главното, ще се ориентираме какво да ценим и от излишното. Преди това нищо въобще не ще успеем да оценим. В края на краищата блаженството на гладните не ни обещава "минимален рацион". Гладните няма да удовлетворят едва-едва глада си, а "ще се наситят". А това по всичко личи означава, че те ще получат много хубави неща. Св.Тома Аквинат учи, че нито едно истинно желание не е сътворено напразно. Такова обаче насищане едва ли е възможно в сегашния, в този свят. Той няма да удовлетвори **всички** – даже и необходимите – желания. Какво тогава – да се опитаме да го изменим така, че той да би ги удовлетворявал? Този път е преграден от блаженството на кротките. Да приемем като стоиците неговата ущърбност и да желаем само онова, което имаме? И тази пътека е преградена от блаженството на плаещите. Ние трябва да съхраняваме стремлението си към по-добър свят, но да не се грижим и да не се суетим за онова, което е недостижимо.

И тук идваме до онази версия на блаженството, която предлага евангелист Матей: "Блажени гладните и жадните **за правда**." Несъмнено е, че тази правда, това е правдата на Царството, за което говори Спасителят в следващата глава. "Първом търсете Царството Божие и Неговата правда. И всичко това ще ви се придаде." (Мат. 6:33) Стремелният към Божието Царство не можеш да удовлетвориш нито с телевизор, нито с привързаност, нито с "религиозен живот". Каквото и да бихме пос-

тавили вместо него, ще открием рано или късно, че като блудния син сме се хранили с рошкови и ще ни се наложи да си спомним за нашия истински дом и за любовта на Отца ни.

Пленителните мирски блага, към които ние така се стремим, са с недостатъчна тежест и постоянство, за да ни дадат блаженство. Това не означава, че трябва се откажем от тях; не, трябва **да им придадем** тежест и постоянство, като поставим за крайъгълен камък не тях, но нашата главна цел – пълнотата на Царството Божие. **Тогава** те ще намерят своето истинско място.

Мистиците, които са написали *Облакът на неведението*, разсъждават за това, което е смущавало много хора по техния духовен път. **Колко** може да се яде, колко да се говори? Според мнението им на този въпрос няма отговор. Трябва да се попита другояче: колко е нужно да съзерцаваш Бога в онази "сияеща тъмнина", за която става дума при тях. Отговорът е прост: колкото можеш – останалото "ще се придаде". Останалото ще застане на своето място. И тогава отговорът на въпросите колко да спиш, колко да пиеш, ядеш, говориш, ще бъде: "Вземи каквото можеш да вземеш."

Желанията трябва да се обуздават до толкова, доколкото пречат да се стремиш към Бога. Но това е "временна мярка". Идеал за нас е не укротяването на желанията, а тяхното удовлетворяване, ако са подчинени на търсенето на Божието Царство. Ние често говорим за борба с всякакви желания, сякаш да се желае може само грехът. Говорейки строго обаче, да се желае грехът е невъзможно. Тягата към един или друг грях е изопачената тяга към истинската ценност.

Понякога изглежда, че ние бихме били по-щастливи, ако престанем да се "стараем" и се предадем на наслаждени-
ята. Това е чиста мнимост. Грехът не познава утолението. Нещо повече: тя-
гата към доброто е доста по-основа-
телна и даже по-силна. Тази тяга ние и
трябва да следваме – именно **тягата**,
а не усещането, че сме достигнали доб-
ротото. Мнозина от нас в часа на смърт-
та си едва ще започнат да оздравяват,
но същината не е в това, същината е в
направлението. По-добре е да оздраве-
еш поне в някаква степен, отколкото
да убиваш себе си, без да забелязваш
болестта.

Блажени са онези, които са започнали да
жадуват и да гладуват за правдата, ма-
кар че ще страдат, защото в земния
живот нищо по-малко няма да ги наси-
ти. В този свят ние трябва да се учим
на правилните желания. Безсмислено е
да се моли Бога за капка вода. Той може
да ни даде единствено **всичко** и не по-
малко. Безсмислено е също да се казва,
че това е много за нас. Да, много е, но
ние за това сме и създадени. Ние сами
сме твърде големи за себе си.

Утешенията, които Бог ни изпраща, ни
подготвят за това пълно благо. Карте-
зианецът Хуго Втори учи, че утешения-
та и богооставеността се редуват в
нашия живот, за да не забравим къде е
истинският ни дом. Св. Василий Велики
казва пък, че "духовните" естествени
радости ни дават предусещане за рая.
И така именно трябва да ги приемаме,
за това да ги ценим, като не забравяме,
че ще получим неизмеримо повече. Св.
Тома от Аквино казва, че не може да се
слави Бога, като се презира сътворено-
то от Него. На нас ни се налага да обуз-
даваме глупавите стремежи, които би-
ха ни пречили, които биха попречили на
тягата ни към Царството, но главно-

то все пак е да придобием висшата
способност да казваме на желанието
"да", а не "не".

Нашият удивителен дял в този свят е
"да съхраняваме желанията живи", та, в
края на краищата, да можем "да се наси-
тим". Стиснатостта няма да ни приу-
чи към рая. Пустотата, образувана в
нас от нищетата и кротостта, ни по-
мага да се научим на зависимостта от
Бога. А само тогава ще можем да поз-
наем истинския глад и жажда за правда
и да започнем своя път към блаженст-
вото. Тя ще ни научи също да чакаме, за-
щото нетърпението и жадността пре-
чат да се придобие каквото и да било –
и не защото разрушават предмета на
нашите желания, а защото пречат на
радостта. Опитът ни да си обезпечим
владението на Бога, ще ни обезпечи са-
мо с илюзия. Падналият човек се стре-
ми към владение и, докато не се отучим
от това, нас ще ни боли.

Блажени са онези, които са се съгласили
да жадуват и гладуват, като са се от-
казали от мнимото обладание. Наисти-
на, само тези и могат да бъдат наси-
тени. Техният стремеж към Бога, тях-
ната любов излиза отвъд пределите на
земния живот. Но даже земният им жи-
вот е блажен и пълен, макар да им е поз-
нато блаженството на плачещите.

Глава девета

*Блажени милостивите, защото те ще
бъдат помилвани*

Ако сме видели Божията правда и сме я
възжаждали, ако плачем за света, къде-
то тя е така малко, ние естествено
ще почувстваме негодувание и гняв.
Гневът – това е изкушението на онези,
които виждат ясно. Може ли да се поне-
се това, че Божият свят е така безоб-

разно повреден от слабостта и злобата на човека? Колкото по-пламенно се стремим към правдата на Царството Божие, толкова по-трудно ни е да гледаме спокойно световното зло. "Ужас ме обхваща при вида на нечестивците, които напуцат Твоя закон." (Пс. 118:53)

И именно към тази естествена реакция е обърнато нашето естествено блаженство. "Блажени са милостивите." Стремежът към правдата не трябва да ни прави кораби и жестоки. Понякога смятат, че съществува някакъв особен, "праведен" гняв. В действителност всеки гняв е праведен и всеки – неправеден. "Човешкият гняв не върши Божия правда". (Иак. 1:20) Негодуването произтича от искрена тяга към правдата, но "човешкият гняв" не довежда до правдата. Той е неверен тактически. Този гняв ни приближава не към Божията правда, а в най-добрия случай към мнимата човешка праведност.

Да повторим обаче, колкото по-истинно вижда човек, толкова по-силно той жадува правдата, толкова повече има причини да се гневи. На него му е много трудно да се откаже от гнева, да го счете за греховен или безплоден. Оногова, който жадува Божията правда, няма да успокоиш с оптимистични съвети. Лъжливият, равнодушният оптимизъм не е нужен Богу.

Даже най-егоистичният, най-неправедният грях в определен смисъл е праведен, тъй като човекът не е създаден за беди и разочарования. И злата досада е своего рода резонна, понеже свидетелства за недлъжното състояние на този свят.

Но тук достигахме до немаловажна истина. Ние самите също сме повинни в недлъжното състояние на света. Ние и

самите сме в недлъжно състояние. Разбира се, нелепо е да се счита, че всеки от нас е отговорен в прекия смисъл на думата за цялото световно зло. Мисълта за това, че нашите страдания са непременно плод на нашите грехове е отхвърлена от самия Бог (вж. Книгата на Йов). Слепороденият страда не заради своя грях и не заради греха на своите предци (виж. Иоан 9:1-3 и Лука 13:1-5).

В по-дълбокия, обаче, мистичен смисъл, доктрината за първородния грях учи, че никои не е отделен от световното зло. Помнете за това, тъй като нашият гняв обикновено е основан на убеждението, че злото е някъде **вън** от нас. Ако вървим по този път – да се борим с някакво "външно" зло, ние само ще породим ново зло, отразяващо греховността ни. Христос е нарекъл блажени кротките и за това, че те не се опитват да "установяват ред", разбирайки, че подобни опити просто ще заменят един тип зло с друг. Гневът, призоваващ ни към действие, ще ни въвлече в дела, които просто не могат да доведат до правда. Блаженството на жадуващите правда обещава не таква настигана.

Милостивите са блажени, защото тях ще ги помилва Бог. А без милостта Божия няма блаженство. Милостта и правдата са неразделими. Тягата към правда няма да бъде наситена, плачещите не ще бъдат утешени, ако не получат милост от Бога.

Апостол Иаков ни предупреждава – "съдът ще бъде безмилостен за оногова, който не е показал милост" (Иак. 2:12 и сл., контекстът помага да бъдат разбрани по-дълбоко тези думи). Само слепият може да си помисли, че не се нуждае от Божията милост. Докато съдим по външни признаци, на нас ни се струва,

че ние "още нищо не сме сторили". Самооправданието е едно от любимите занимания на падналия човек и почти винаги бива "за чужда сметка".

Истината обаче, която ни прави свободни (Иоан 32 гл.), поставя свои условия. Тя има други критерии – **не светски**. Взирайки се в себе си, ние трябва да виждаме честно колко далеч сме от съвършенството. Да ни спаси може не нашето, а само Божието слово, създаващо живот от смъртта, красота от безобразието, битие от небитието.

Гледайки несъвършенството на падналия свят, ние трябва да се уповаваме на спасението на всички и на всекиго. "Ето, всичко ново творя" (Откр. 21:5) – това е истинното измерение на правдата, която жадуваме.

Гневът на човека с това именно е лош, че отговаря неправилно на правилния въпрос. Отговаря непълно, противопоставяйки някакво "аз" на всички други и някаква част от това "аз" на другите му части. Господ твори цялостно. На пръв поглед това е трудно да бъде примирено с обстоятелството, че е възможна и вечната гибел. Да, тя е възможна, но в никакъв случай не бива тя да се разбира и да се подчертава така, че да бъде отхвърлено домостроителството на спасението. Нито богословието, нито философията ни разрешават да си представяме, че раят и адът един вид съседстват помежду си, като при това всеки от тях свидетелства за неуспеха на своя съсед.

Гибелта е възможна, но тя е **безсмислена**. Тя не накърнява и не умалява небето. Небето е цялостно и в него няма "пробойни". Именно това е вярното в сложното учение за апокатасиса. Юлиания от Норидж пише: "Аз не видях грях."

Във всичко, което ѝ е било явено, имало само Бог, само правда. Бидейки вярна на учението на Църквата, тя признавала, че адът е възможен, но той не влизал в нейното видение на Божия свят, и Юлиания не постигала как той би могъл да се съчетае с обетованието "Всичко ще бъде добро."

Адът е реален и това не е отстъпка на нашата сантименталност, а богословска истина. Милостивият обаче провижда цялостността на Царството. Той не може да обрече на гибел нито една негова част, тъй както и Бог не може да ненавижда нито една Своя твар. Думите "Бог спасява" и "Бог осъжда" не са паралелни; те просто не могат да стоят една до друга. Бог не осъжда, не съди. Съдът не е Божие действие, както ни казва и Иоан Богослов; съдът е в това, че някои люде сами са предпочели тъмнината, а в Бога всичко е светлина (вж. Еф. 5:13-14). Той не отверзва светлината.

Следователно и ние не трябва да отхвърляме никого. Словото Господне "Не съдете" (Мат. 7:1) е неизменно и окончателно. Изключения от него не съществуват. От тук следва, че ние трябва да виждаме човечеството в неговата цялостност, без да разделяме хората на добри и лоши и даже – на по-лоши и по-добри. Всички сме грешни, всички се нуждаем от истината. Не се опитвайте да измолите милост само за "своите".

Когато видим света по този начин, негодуванието ни ще стане различно. Ще ни сърди вече не това или онова зло – ние просто не ще можем да приемем друго, освен замисленото от Бога съвършенство. И едва тогава нашата жажда за правда ще стане истинска и пълна.

Съгласно християнската аскетическа традиция безсмислено и безплодно е гневът да се пилее срещу другите. Той трябва да се обръща срещу бесовете, а не срещу хората, и най-вече срещу бесовете в самите нас. Отричайки "този свят", ние нямаме право да отричаме нито един човек. Двуострият меч на Словото (срв. Евр. 4:12) разделя не отделни люде, а всички хора взети заедно, от зловонната неправда, в която се томим. Той отделя човека от греха, а не от ближния. Именно милост има в това да не се съдейства на злото или да му се дирят оправдания. Милостта – това е единствено **здравата** реакция на злото. Само тя позволява да се гледа злото право в очите защото познава сила по-голяма от него – Словото Божие.

Това и би могло да се нарече "праведен гняв". Онзи, който се гневи правилно, отказва да участва в делата на падналият свят, макар че сам е негова част. Простата човешка злост е един от симптомите на нашата обща греховност. Когато ни е трудно да бъдем добри с онзи, който ни е обидил, това свидетелства само за едно – и ние, и той сме оплетени от мрежите на мирската неправда. Случва се дори ние да не можем да живеем в един дом, в една страна с някого от братята си (срв. за Павел и Варнава в Деянията 15:39). В такъв случай както нашата болка, така и несправедливостта на обидилия ни, са знаци на това, че светът все още лежи в злото и поради това не само оскъrbителят, но и ние се нуждаем от милост. Грехът ни е разделил, а за нас разделението е противно. Надеждата ни е в начатъците на новото творение, макар че често ние виждаме само хладния и немогъщ свят на греха. В тази надежда няма разделения и крамоли.

"Да прощаваш," това не означава "да се отнасяш добре с оскъrbителя". Нашите чувства зависят от нашия душевен строй. Колкото сме по-чувствителни, толкова по-малко вероятно е, че ще успеем да преборим болката си. Прощението е в нещо друго. То е в това, че ние се отказваме да живеем в царството на крамолите и разделенията. Прощаващият жадува цялостност; той не може и не иска да отпише някого от сметката, да отхвърли някого от числото на ближните. Тежко му е в света, в който ние все още не сме достигнали съвършенство.

Изглежда странно, че състраданието и милостта се изграждат върху такова едно неприемане. Във всеки друг случай обаче те ще се окажат нездрави сантименти. Разбира се, че това не означава, че мекосърдечието е лошо. Много добре е да пожалиш някого. Но милостта, която е наречена блажена, отива по-далеч; и само на това равнище нашите естествени чувства ще намерят пълнота и целомъдрие. Мекосърдечието би могло да се крепи на различни основания; милосърдие то има едно основание – Бог.

На мнозина може да се стори, че е някак си ниско да се премине от милостта към милостинята, но без това не би могло. Във времето на Христос милостинята се е смятала за много важен вид милост, особено ако е ставало дума за покаяние, т.е. за положение, в което човекът преди всичко се нуждае от милостта Господня. Естествено, че да купиш тази милост е невъзможно, но проблемът е много по-дълбок.

Милостинята изцелява греха, защото възстановява нашето подобие Богу. Онзи, който дава милостиня прилича на Бога със своята извънразумна широта.

Господ ни е казал ясно и недвусмислено: "Всекиму, който ти проси, давай." (Лук. 6:30) Христос не е казал, че първо трябва да се изясни как използва просещият нашите пари, или да се убедим, че той не пие, или да проверим дали не може да се издържа и сам. В Неговите думи няма нито едно от разумните ограничения, с които ние ограждаме щедростта си. На нас ни харесва да мислим, че наш непосредствен дълг е да не даваме "на когото попадне"; че ние отговаряме за съдбата на нашата милостиня. Съдейки по Евангелието, такава отговорност е надменна и нечестива.

Когато Христос ни заповядва да бъдем милостиви, както е милостив небесният наш Отец, Той предваря Своята заповед с думите, че Бог дава, без да различава лоши и добри (Лук. 6:33 и сл.). Ако искате: Бог дава **безотговорно**. Той не претегля това дали ние използваме за добро даровете Му. Климент Александрийски не е присъчинил нищо към думите Му, когато е казал "Давай-те всекиму, който поиска, защото именно така дава Бог."

Именно така Бог и прощава. Той не казва: "Какво пък, ти си нелош човек, ще ти дам да опиташ още веднъж." Когато апостол Петър поискал да се убеди дали правилно е разбрал аритметиката на прощаването, Христос му назовал числа, които той вероятно не би успял да умножи (Мат. 18:22). Прощението е безразсъдно. То се излива и върху онези, които няма да станат по-добри. За него е нужно едно – онзи, комуто прощават да може да приеме това. Единственият непростим грях е грехът против прощката.

Така трябва да се дава прощката, така трябва да се приема. Ние не бива да мислим, че Бог ни прощава защото сме

заслужили това. Ако търсим такива причини, значи ни е нужна не прошка, а признание. Ако пък ни е нужна прошка, ще ни се наложи да приемем и онова общество, в което ще бъдем записани. Когато са ти простили не можеш да гледаш презрително на своите събрата.

Ето защо учението да се прощава е така неразривно свързано с умението "да бъдеш простен". И точно този дух, така добре както нищо друго, изразява неразумната милостиня, която е Христос. Извършвайки я, ние попадаме в свят много далечен от привичния – толкова ценящ разумната разчетливост свят. Да, можем да помогнем на ближния си без да нарушаваме здравия смисъл, но с Божията заповед това не е свързано.

Разбира се никои от нас няма да успее да даде на всеки просител. Главното обаче е да се разбере, че това е наша слабост, а не заслуга – една от проявите на мирското неустройство, а не "разумна отговорност". Понякога ние се леним да дадем, понякога се боим за последствията; понякога от просяка мирише лошо, понякога той е груб, а понякога просто ни е втръснал. Причините са много, но всички те са лоши причини. Докато ние знаем това, те няма да ни принасят много вреда. Нещо повече, ние ще имаме още един повод да призовем за милост към Бога. Но ако ги сметнем за добри, ние ще излезем от света на милостивите в нашия корисен свят, където няма блаженство.

Глава десета

Блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога

Това блаженство обръща нашия взор към сърцето. Днешният читател може

да си помисли, че става дума за "емоциите", противопоставени на "разума", който пък за него е свързан с мозъка, с главата. В древния свят обаче – у семитите, у гърците, у римляните – са съотнасяли частите на тялото и функциите на душата по по-различен начин. Иудеите са свързвали различни чувства далеч не само със сърцето. Гневът се помещавал в носа, жалостта – в утробата. "Сърцето" означавало "вътрешния човек" въобще и особено – неговия разум и воля. Гръцката дума в Евангелието означава същото. По такъв начин нашето блаженство говори не за едно вместилище на чувствата, а за източника на всички наши действия и желания. "Блажени са чистите по сърце" би могло да се преведе примерно така: "Блажени са онези, в които е чист изворот на живота" или "принципът на съществуването им."

Христос особено настоява на това, че нравствеността, на която Той учи, се отнася именно към сърцето. Никаква външна праведност не Го удовлетворява. Безразлично Му е, че ние "се държим добре". Не Го възхищава външната чистота, която вижда у фарисеите. Ако сърцето ни е лошо, ние сме нечисти, колкото и старателно да мием ръцете си (срв. Марк 7:3 и сл.). Необходимо е да обърнем очите си към душата и да очистим източника на нашите действия.

Много важно е, значи, как ние действваме без да сме помислили. Всъщност, не е особено съществено какво ще направим след един здрав размисъл. Важно е какво правим **не** мислейки: да кажем, ако ни разбудят внезапно. Само това ще покаже вярно какви сме ние всъщност.

"И ако едно дърво падне към юг или север, то си остава там, където е паднало." (Екл. 11:3) Разбира се, това падане

се е подготвяло дълго. Но е паднало дървото, все пак, "изведнъж". Ние можем да направим не малко, готвейки се за срещата си с Бога. Но всичко това е само репетиция. Ето защо така значителни са думите на Аквината, отказващ да отъждестви добродетелта с действието. Докато стремленията ни са лоши, ние не сме добродетелни. Защото, когато се стигне до действие, ние може би няма да успеем както следва да помислим. Ако някой ни обижда и първата ни реакция е злобата, не е много важно как ще постъпим после. Вечността може да ни завари по-рано от това време.

И тъй, ние трябва да очистим самия извор на реакциите си.

Да се направи това е възможно само чрез Светия Дух. Той ни е изпратен от Бога като извор на жива вода (срв. Иоан 7:38). И тук ще се наложи да уточним. От много столетия насам ние твърде рязко разделяме естественото и свръхестественото и затова понякога сме се питали "Това Бог ли е, или съм аз?" Ако се замислим, този въпрос е лишен от смисъл. Трябва да се пита: "Бог или бесът действа в нашето сърце". Защото бесът е, който идва отвън, като чужд; Бог действа отвътре на сърцето ни, на свободата ни. Реките на живата вода текат от нашата утроба. Новият живот извира от самата ни дълбина. А това значи, че онова, което не изразява самите нас, няма да изрази и Бога.

В определен смисъл обаче е вярно и обратното – онова, което не изразява Бога, няма да изрази и нас самите. Човекът е призван да бъде образ и подобие Божие и благодатта, чрез действието на Духа, възстановява в нас този образ и това подобие. Чистотата на сърцето не е на-

ше "вътрешно дело". Нашата истинска сърцевина ни дава Бог, живеещ в нас самите. "И вече не аз живея, а Христос живее в мен" (Гал. 2:20), казва апостолът. Нашата най-дълбока същност е Самият Бог. Само защото Той живее в мен, аз мога да нарека себе си "аз".

Западният човек високо цени своята индивидуалност и това нерядко го отвежда в задънена улица. Той не е уверен в нея, той се опитва да я утвърди, показвайки с това самото, че се съмнява в нея. Източните религии, напротив, се стремят да я резорбират, особено будизмът с неговото учение за "не-аз" (anatman).

Християнството утвърждава и "аз"-а и "не-аз"-а. Съгласно св. Тома, човешкото достойнство е в това, че човекът е източник на действията си така, както Бог е източник на Своите. Нашата свобода е тварен образ на свободата Божия. Но съществува само дотолкова, доколкото е вкоренена в Бога. Истинският източник на това, че аз съм аз, е само Бог. Според св. Августин "Бог е по-дълбоко в мен от мен самия". Бог е сърцето на нашето сърце.

Това означава, че в самата сърцевина на нашия живот е скрита тайна. Казано на езика на Тома, ние не можем да уловим същността на нашите души. Чистите по сърце знаят, че сърцето им е в тайната Божия и затова постоянно се стремят да не считат за източник на своя живот самите себе си.

Тайната на Бога и тайната на душата са неразделими. Когато казват, че нашият Бог е твърде неуловим, апологетите (и християнските, и иудейските) отвърщат, че и човекът също е неуловим. На искането "Покажи ми вашия бог", св. Теофил отговорил: "Покажи ми

човека и аз ще ти покажа моя Бог."

Чистите по сърце, това са онези, чийто живот, чиито действия и мисли идват от съкровената им дълбина. Тяното сърце не просто е създадено от Бога и като че ли "хвърлено на техния произвол"; то непрестанно се обновява с нов живот.

Ако ние успеем да очистим този източник и позволим на Бога да ни възсъздава от съкровената ни дълбина, ние ще живеем различно и различно ще виждаме. Защото както живее някой, така и вижда. Даже настроението, даже храносмилането изменят възприемания от нас свят. И обратно: както вижда някой, така и живее. Ако светът е за вас мрачен, вие ще живеете невесело. Ако животът ни е вкоренен в Бога, ние ще видим света, както го вижда Бог. А Бог, в определен смисъл, вижда само Бога. Не бива да смятаме, че Той има две зрения – едно за Себе Си, едно за тварите. Той вижда всичко тварно във вечното и светоносно видение на Себе Си самия. Поради което и може да каже, че всичко е "твърде добро."

Когато сърцето ни бъде чисто, ние също ще видим Бога. "За чисти всичко е чисто." (Тит 1:15) Чистите по сърце не виждат злото в същия смисъл, в който, съгласно пророка, не го вижда и Бог (срв. Авак. 1:13). Накъдето и да погледнат, те ще съзрат Бога – неизтощим и по разнообразен начин явяващ Себе Си.

Не бива да схващаме това по детински. Това не значи, че виждайки пеперуда, ние сладникаво ще се усмихнем и ще кажем "Каква красота!" Чистият по сърце може да види Бога, виждайки пребития, окървавен, разпънат човек. Разбира се, до това няма да достигнеш без да си се

научил да виждаш неперудите. Християнските богослови нерядко са учили, че първият плод на чистотата на сърцето е умението да виждаш света. И Евангелието от Тома, и Ориген, и Кирил Иерусалимски, и мнозина други ни учат, че красотата и величието на Бога ще съумее да види само онзи, който вижда красотата и величието на тварите. А да виждаш правилно тварния свят, това значи да му се удивляваш (нека си спомним колко важна е тази мисъл за Честъртън). Тома от Аквино, позовавайки се на Аристотел, казва, че удивлението е начало на премъдростта. При което удивлението, според него, включва и радостта.

Но не само красотата, редът и тайната на тварния свят ни водят през видимото към невидимото. Необходимо е да гледаме правилно и страшните, и мъчителните *visibilia*. Очищението на сърцето трябва да доведе до онази невинност, която са обладавали първите люде до грехопадението. Тази тема постоянно се повтаря в светоотеческата словесност. Особено интересно е, че като очисти сърцето си, човек изгубва и онзи „дух на боязливост“ (2 Тим. 1:7), за който говори св. Павел. Падналият човек се опитва да преодолее този дух единствено чрез самоутвърждаване, наглост, властност – но чистият по сърце е способен да гледа без страх на всичко, даже на греха.

Връзката на чистотата на сърцето с такова гледане, добре е изразена в една притча. „Авва Пимен казал, че като достигнал това състояние, за което говори апостолът („за чистия всичко е чисто“), той усеща себе си по-долу от цялата твар. Един брат го попитал: „Как мога да усещам себе си по-долу от убиеца?“ Старецът отвърнал: „Като видиш убиеца, ще си помислиш, че той е

убил само веднъж, а ти убиваш ближния си всеки ден.“

Чистотата на сърцето просветлява взора ни така, че ние смирено виждаме Божието в грешника през всичките му грехове. Нещо повече: ние го жалим, разбирайки, че тези грехове му принасят много повече зло, отколкото на когото и да било. Хуго I казва, че именно затова грехът трябва да предизвиква състрадание, а не гняв.

Може да се отиде и още по-нататък. Може да се види, че всяко зло е само изопачено добро. Да вземем сексуалния маниак. Желанията му са неверни; но той търси някакво смътно подобие на истинската любов. Даже човекът, който се стреми към най-гнусния живот, се стреми **към живот**. Чистият по сърце ще види във всяко зло онова добро, което то е изопачило. Роман Сладкопевец казва за блудницата, че единствено Христос може да ѝ даде онова, което тя е дирила в прелюбодеянията. Нечистата страст е била един вид неудал се опит за любов.

Много лесно е и е много удобно да се мисли, че злото е такава независима сила, каквато е доброто. Това обаче е невярно. Злото няма собствено битие. Заг доброто стои всичко, стои Бог; заг злото не стои нищо. Както учи св. Тома от Аквино, злото, строго погледнато, няма причина. То е неразумно, непонятно, безсмислено. Ако ние проникнем в сърцевината на онова, което явява себе си като зло, единственото истинно съществуващо в него ще бъде доброто. Нищо друго там не би могло **да бъде**: *“ens et bonum convertitur”*.

Ако очистим източника на живота в нас ние ще успеем във всяко положение да виждаме Съществуващото – Бога.

Чистият по сърце намира в себе си сила да погледне в очите каквото и да било и да каже "Тук също е Бога." "Светлината в мрака свети и мракът не може да я победи." (срв. Иоан 1:5).

Глупаво е да се мисли, че най-добре ще достигнеш небето с превръзка на очите. Понякога, поради нашата слабост действително е по-добре да не виждаме нещо, но като жизнена философия това не струва. Ние няма да видим Бога по-ясно, ако стесним ползрението си.

Чистотата на сърцето проявява възрастта ни. Тя е пряко противоположна на цинизма и на светското здравомислие. Циникът зре "през" всичко добро и всичко благо и намира отвъд него мерзост; чистият по сърце зре през злото и намира отвъд него Бога.

Това е противоположно и на мнимата невинност. Съвременният психолог Роло Мей различава два типа невинност. "Единият от тях е в това – пише той – че възрастният човек, често пъти поет или художник, съхранява детската яснота на зрението. **Всичко** е свежо за него, всичко е ново и е оцветено в ярки, чисти тонове. Такава невинност поражда благодарно удивление и води към духовност." (Тук неволно си припомняш Честъртън, б.а.) Другият тип невинност, според Мей, води само към това да закриваш очите си за всичко неприятно.

На съвременния учен откликва живелият много преди него св. Антоний. "Никой не може да влезе в Царството Небесно, без да бъде изпитан. Отстранете изкушенията и никой няма да се спаси." Традицията на отците-пустинници утвърждава, че духовно зрелият монах не избягва изкушенията, но се бори с тях. Избягвайки злото на

всяка цена, ние избягваме силата на доброто.

Ако желаем такава чистота на сърцето, която ще ни даде силата на ясновидението, ние не бива да се плашим от враговете, а да приемаме върху себе си бремето им. Същият Роло Мей резонно отбелязва: "Стараяйки се да бъдеш добър, ще станеш не нравствен гений, а чистофайник... Нравственият живот, това е сложната диалектика на доброто и злото." В този свят можеш да станеш съвършен, ако си готов да бъдеш несъвършен. "Колко съм щастлива, – е казала св. Тереза – че съм несъвършена в часа на смъртта си."

Ако забравим за това, ние ще придобием такава вяра и такава нравственост, които са просто непоносими за истински вярващия, нравствения, духовния човек. Немалка част от нападките срещу християнството се обясняват с това, че така силно са го опопялявали. Истинските духовници не могат да понесат това. Твърде добре приспособената към изискванията на този свят нравственост е лишена от онази отвъдпределност, която може наистина да трогне сърцето.

Интересен пример е Артур Рембо. Той е писал кратко, но стиховете му са оказали върху мнозина истински религиозно влияние. Пол Клодел например казва, че му е дължен за своето обръщане. Сам Рембо, обаче, е дирил озарения, изследвайки не доброто, а злото. Стиховете, вдъхновили Клодел, са написани тогава, когато той е водил крайно грешен живот. Когато се отказал от него, той се отказал (ако вярваме на Униг Старки) и от диренето на Бога, защото не можел да се подчини на дребнавата и плътка религиозност от своето детство. Трудно е, а дори и невъзможно, да се оп-

равдае от християнска гледна точка тази "програма" на пределното пагение, която предлагал младият Рембо. Но не бива и да се подмине този знаменателен случай, който ни предпазва. Нашата "праведност" може да се окаже по-отблъскваща от нашия грях. Стараейки се да обичаме Бога само с нашата "добра страна", ние познаваме, в най-добрия случай, само една куца духовност.

Ние мислим за чистотата като за нещо мрачно и мъчително, но в един странен текст, който приписват на Хуго от Сен Виктор, чистотата на съвестта се сравнява с "възглавница за гушата". Да я придобиеш – това е като да си гойдеш у дома, за да отгъхнат уморените ти нозе. След тежкия труд за греха, ние можем да отгъхнем в сърдечната чистота. "Отгъхнете от това да вършите зло" – превежда св. Иероним, стиха от Исайя (Ис. 1:1). Когато придобием чистотата на сърцето, изчезва напрежението, дори ако останат и страданията и духовната борба.

Може би най-неудобният въпрос е в това към какво се стремим ние. Ако желаем единствено благопристойната светска "чистота", на нас няма да ни е нужно да гледаме пряко и открито живота. Тогава няма да видим Бога. Но Не го ли ние търсим? Когато Тома от Аквино бил на пет години, той зашеметил учителя си с прекия въпрос за Бога, а после, вече възрастен, казал на Христос, че му е нужен единствено Той. Едва ли обаче, ако спираме хората по улицата, ние ще чуем от мнозина, че им е нужен именно Бог.

Колкото по-далеч сме от чистотата на сърцето, толкова по-малко се стремим да видим Бога. Когато свещеникът възглася *sursum cordae*, (да издигнем сърца-

та си нагоре, в славянската литургия – "горе имеим сердца", б.пр.) на нас рядко ни идва на ум, че сърцето затова е и създадено. Ако нашите сърца биха били очистени от всичко, което не е сърце, те от само себе си щяха да се издигат към Бога.

Когато това се случи, всичко в живота ни ще застане на своето място; всичките ни способности ще действат както е замислил Бог. Даже страданието сияе, ако го виждаш в Бога, защото дори него Господ е приел като цена за единението си със света.

Следвайки св. Августин, св. Тома учи "Човекът е *sapax dei* (способен е да вмести Бога). В него има място за Бога, но само затова, защото той е способен да излезе отвъд своите предели. Ако обаче направи това, той вече няма да бъде защитен от най-опасните сили. Стремещт към Бога много прилича на онова, което ни влече, например, да разбием чашата в ръката си. Старите сърцеведци съвсем справедливо са приписали на способността ни за гняв двойствено значение. Защото именно тя ни позволява да разчупим пределите, но правейки това, ние ставаме или мистици, или разрушители. Ако се погладем на желанието да видим Бога, ние трябва да помним, че можем да станем вандали. И мистикът, и вандалът пламенно се стремят да пробият повърхностната реалност.

Такъв е парадоксът на сърдечната чистота. Тя е родствена и на мира, и на яростта. На мира тя е родствена, защото е изпълнена с истина. Снема се покровът на лъжата и ние сме беззащитни, открити, сякаш силите на мнимостите, които са охранявали нашата сърцевина, са се разхлабили и заспали. Но на свобода е пусната неугържима и

непреодолима енергия. Тази енергия не противостои на природата и порядъка, но онова, което наричат ред и нормалност, тя помита. Рембо не е бил прав, когато е търсил Бога в греха, но той би сгрешил още повече, ако се бе покорил на онова, което се счита за благопристойно.

Изкуството и насилието са несъвместими. Изкуството създава мир и порядък, поглъщайки насилието и злото. Насилието възниква там, където се опитват да обуздаят злото отвън. В действителност от отровата трябва да се дестилира целебна сила. Именно към такава алхимия е призван християнинът; именно това ни прави чисти по сърце. Християнинът влиза безстрашно в самата същина на грамата на тварния свят, тъй като сърцето му, както сърцето на Христос, поема цялата ненавист и злоба на човека и ги претворява в пламъка на любовта.

Бог вижда, че всичко е "твърде добро", не само по себе си, но защото Той го вижда. Бог не "възприема", а твори красотата. Така и ние, в несравнимо по-малка степен творим красота в миговете на творчество. Художникът не просто вижда и изобразява; той създава. Християнинът е художник на тварния свят, поет, композитор. Той е съзрял макар и отблясък от Божието Царство и вече не знае покой без него. Не случайно художниците са бедни – на тях не им е до богатство. Не случайно те са раними – те нямат кога и нямат с какво да защитят себе си. Те са разтворени, те са безнадежно беззащитни. Понякога те яростно се гневят на себе си или на нещо друго, но да прокълнат, да отхвърлят, да низвергнат, те не могат. Тяхното дело е да гледат, а не да съдят.

Разбира се, далеч не всеки християнин може да стане художник или поет в обичайния смисъл на тази дума. Християнското изкуство в по-голямата си част е просто ужасно. Става дума за друго: че ние, като художниците, се стремим към едно неотстъпно виждане. Това, което сме прозрели, никак не се побира в разчетите на здравомислието. Силата на светлината, на красотата, на истината ни подчинява на себе си и ние, почти против волята си, сме принудени да я носим в света.

Блажени са чистите по сърце, защото те не са заключени в тъмницата на своето паднало "аз". Даже ако поискат "да бъдат оставени на мира", това не им се удава – те чуват гласа на Възлюбената "Заспала съм, но сърцето ми е будно; ето гласът на моя възлюбен, който чука: отвори ми, сестро, моя мила, моя гълъбице, моя свършена ... Съблякла съм хитона си, пак ли да го обличам? Умила съм нозете си, пак ли да ги калям? Моят възлюбен протегна ръка през пролуката и сърцето ми се развънува от него. Станах да отворя на моя възлюбен. От ръцете ми капеше смирна, от пръстите ми капеше благоуханната смирна върху гръжката на ключалката." (Песен на песните 5, 2:5)

Глава единадесета

Блажени миротворците, защото те ще се нарекат синове Божи

Блаженството на миротворците е тясно свързано с блаженството на чистите по сърце, тъй като мирът и чистотата са неразделими. Истинният духовен мир съществува само у чистите по сърце, и без такъв мир не ще съумееш да примириш другите.

У отците-пустинници има едно такова предание: трима християни посветили своите дела Богу. Единият решил да примирява хората, другият да помага на болните, третият отишъл в пустинята. Първият не успял да умири светските крамоли. В униние отишъл при втория. Тоя обаче лошо се справял с делото си. Отправили се те при третия в пустинята и попитали какво да правят. Пустинникът помълчал, налял вода в чаша и им рекъл: "Гледайте". Отначало водата била неспокойна, после се успокоила и те видели в нея лицата си. Тогава той им казал: Точно така и онзи, който живее между хората не вижда своите грехове защото не знае покой, но ако опознае покоя, ще види себе си.

Тази история ни учи не само на това, че да примирява хората може само онзи, който сам е намерил мир. Тя ни учи и на друго: мирът е тясно свързан със самосъзнанието, без което са невъзможни такива насъщни добродетели като смирението и надеждата в Бога.

Такова пък самосъзнание и самопознание има само у милостивите. Докато зрението ни не е очистено от милостта към ближните, не ще успеем да видим себе си в тихата вода на смирението и ще се грижим единствено за това нашият мним образ да бъде колкото се може по-привлекателен. Този път води не към мир, а към душевна болест.

Пътят към мира е приемането на правдата. Всичко, което не виждаме в себе си, става наш враг и захвърлените в безсъзнание наши свойства бързо добиват възплъщение в окръжаващите ни. Не всяка вражда е предизвикана тъкмо от това, но то играе голяма роля при неразбирателството ни с ближните. Единствено пълната правда може да породи истинния мир. Но нашата при-

рода е раздробена и изкривена. Истината за нас самите е напълно изопачена, една непълна изопачена истина. За да стане тя пълна, нужно е изкупление, нужен е кръст.

Както обикновено, тук е необходимо да се знае една парадоксална психологическа истина. Ако ние се стремим твърде силно към душевния мир, ще изгубим и онзи, който сме имали в себе си. Умиротвореността започва с това, че ние приемаме нейното отсъствие. Когато сме разтревожени, опитът ни да се избавим от "нервността" няма да ни донесе нищо. Той само ще прибави нов повод за безпокойство. Когато сме в депресия, не е нужно да я усилваме, като страдаме от това, че сме в депресия.

Да възложиш на Господа своите грижи – това съвсем не е същото, като на всяка цена да се избавиш от възнението. Мирът в Христа не е субективно чувство. Ние в буквалния смисъл на тази дума, отдаваме на Христа нашите грижи и житейски възнението. Христос пък ни дава мир, "който надвишава всеки ум" (Филип. 4:7). Той може да съедини и утеши разгробените ни души. Но този мир е неотделен от Кръста. Отдавайки се Нему, ние, по удивителните думи от *Облакът на неведението*, се предаваме "на волята на враговете". Не можеш да придобиеш мир и да продължаваш да се бориш с външните несгоди.

В тази връзка следва да се напомним, че в Евангелието мирът властно се провъзгласява, а не се изработва бавно, той е положителен, твърд, той има тежест. Христос казва на апостоли-те: "Мир ви оставям; Моя мир ви давам." (Иоан 14:27) и ги изпраща да носят вестта за мира ("Мир на тая къща" Лук. 10:15), Този мир е толкова осезателен – почти реален – че ако в къ-

щата не го приемат, той сякаш ще отскочи назад към апостола. Привичното приветствие "Шалом" се превръща във властно провъзгласяване на истината Божия, която е несравнимо по-силна от психологическите, емоционалните, социалните фактори. Възвестявайки мир, ние възвестяваме животворящата Божия сила в самата сърцевина на неправдата и греха. Миротворец ще стане само онзи, който в Христа и в Църквата, ще покори себе си на Господното слово. Само тогава в такова послушание можем ние да преподаваме мира на другите.

Необходимо е да се уточни, че тук не става дума за активна "дейност". Понякога такава дейност е нужна, но към миротвореца тя няма никакво отношение. Миротворецът нищо не "урежда", не търси удобни компромиси – той просто възвестява, че раздробената действителност е победена от Божията цялостност. Не става дума също и за отстъпки или снизходителност. Целостността Божия вмества всичко, което е. Нищо не трябва да се отблъсква, освен лъжата.

Мирът, който ние възвестяваме, е толкова пълен, че на пръв поглед може да се стори противоречив. Църквата (по думите на Ватиканския събор) по самата си същност трябва да бъде сложна, разностранна, парадоксална, както породилото я Слово. Ние не бихме достигнали мир, подравнявайки сложността на живота. Ето защо християнинът не може "да взима нечия страна". Ето защо Църквата така рязко предупреждава срещу "частната" истина, ереста. Делото на Църквата е да намира доброто в безбройното множество ситуации, мнения, хора, което и представлява нейният реален път. Когато св. Августин се отправил на

проповед в Британия, папа Григорий Велики настоятелно го помолил да запази колкото се може повече езически постройки и церемонии, като им придаде християнски смисъл, та хората да не бъдат твърде много смутени и да не се оскъбят. Нашата цел е да утвърждаваме, а не да отричаме и противоречим.

Разбира се, това не значи, че ние трябва да приемаме всяко мнение. Когато това е необходимо, Църквата предава на анатема мислите и ученията, които признава за неверни. Тя обаче ги отрича именно защото те са тесни, едностранчиви, и им противопоставя не също така тясна противоположна мисъл, а Божията правда в нейната цялостност. Нека да забележим, че в по-голямата част от догматическите определения анатемите са изложени в много по-точен вид отколкото положителното учение, а точността, съдържаща се в последното е по-скоро не правило, което трябва да се запомни, а мнение, което може да бъде обсъждано.

Най-опасната съблазън във всеки спор е да се вкопчиш в своето мнение и да подчертаваш неговата несъвместимост с мнението на противника. Това се случва и с църковните люде, но Църквата никога няма да се примири с това. Апостол Павел съзира даже промислителна ценност в съществуването на ересите (вж. I Кор. 11:19). За да станеш мъдър християнин, нужно е да познаеш всички други школи на мисълта. Именно вниманието към разнообразието на мненията трябва да отличава християните от еретиците и сектантите. Даже отхвърлените от нас възгледи внасят нещо в нашия светоглед.

През 13 век в Южна Франция огромна сила придобила албигойската ерес и Църквата не могла да се справи с нея,

докато Диего и Доминик започнали да проповядват там по новому (това дело продължили после както чадата на Доминик, така и чадата на Франциск). Тяхната проповед поразявала с това, че тя в много неща приличала на учението на еретиците. За да направят спора плодотворен, отците ни дълбоко вникнали в онова, в което били съгласни с еретиците. И това не било хитрост; просто те признали, че у еретиците има нещо, което е твърде полезно за Църквата. И албигойската ерес, и просешките оргени отговаряли на една и съща необходимост на християнството.

Това е особено важно днес, в 20 век. Карл Ранер писа през 1953 г. "Онзи, който е дошъл в католичеството от друга конфесия, донеся със себе си много истински християнски ценности. Той трябва да ги внесе в дома на Отца, обогатявайки Църквата. Много добре е, ако можем да разберем, че човекът е бил преди това протестант. Не трябва да отхвърляш наследството си; трябва да помниш, че ти е заръчано да го предадеш на вселенската Църква."

И отново: това не значи, че никога с никого не бива да се спори. Има случаи, в които е полезно да се уясни, да се уточни истината, като се приведат солидни доводи в нейна защита. Колкото и солидни да биха били те обаче, няма да бъдем вече "католици", ако абсолютно мерило за нас бъде – **нашата** гледна точка. Може да отстояваме онова, което считаме за вярно (или още по-точно, за най-правдоподобно), за да внесем лептата си в съкровищницата на истината. Но трябва да бъдем готови да признаем, че нашето късче правда съвсем не е такова, каквото ние го виждаме. Точно така, ние нямаме право да се отвърщаме от чуждите мнения, даже ако сме свършено несъгласни с тях.

Нека да не съзираме в тях и зрънце истина – ние сме задължени да допуснем, че в края на краищата нещо истинно в тях все пак има. Във всяко зло има семе на добро, а във всяка неправда – тяга към правдата. Истинският християнин умее да бъде с всеки и никого не отхвърля, защото той се стреми да открие навсякъде явеното Слово, да възвести ти за Него и с това да възвести мира на целостността Божия и целостността на творението.

Според гумите на Климент Александрийски най-верният признак за един християнин – това е неговата способност да разбира другите. Ако ние, християните, предпочитаме такова и такова мнение, това означава, че то е по-широкото, а не по-тясното в сравнение с другите. Съждението А може да разбира съждението В и съждението С, докато В и С могат да не се разбират едно друго.

Този обаче християнска цялостност почти неизбежно стига до стълкновение с нетърпимите и частни истини на този свят. Христос дава Своя мир "не тъй, както светът дава" (Иоан 14:27). И Той Сам казва, че е донесъл на света не мир, но меч (Мат. 10:34) Целостността на истинския християнин е противна на светския паднал живот, който се покланя на безчислени замени на истината – нелепи и нетърпими.

Миротворците обаче са блажени, защото те ще се нарекат синове Божи. Те са синове на Христа, Негови наследници (Рим. 8:17), Ако сме миротворци, ние споделяме с Него Неговото достойние. А Отец Му е дал всичко и ние можем да станем "причастни на Божественото естество". В Тази недостъпна за разума причастност откриваме истинското блаженство.

Глава дванадесета

Блажени изгонените заради правда, защото тяхно е царството небесно. Блажени сте вие, когато ви похулят и изгонят, и кажат против вас лъжовно каквато и да е лоша дума заради Мене. Радвайте се и се веселете, защото голяма е наградата ви на небесата. Тъй бяха гонени и пророците, които бяха преди вас.

Ако приемем, че Нагорната проповед е обърната към всички християни, от това следва, че всеки християнин ще бъде гонен, при това именно така, както са гонели пророците.

Блаженството на изгонените заради правда си прилича с блаженството на миротворците. Ние вече видяхме, че тях също ги гонят, доколкото те изповядват не онзи търпим мир, който търсят светските движения и партии. Това ни помага да разберем, защо описвайки пълен кръг, ние отново чуваме обетованието за Царството Небесно. В сравнение с агресивните програми на "тоя век", вестта за мира Божий поражда със своята беззащитност. Би могло да се стори, че тя може да даде несравнимо по-малко, отколкото здравите и реалистични схеми. Бог и Неговите проповедници са бедни и нелепи редом с мирските успехи и богатства. Нещо по-лошо – те са подозрителни, ако не и опасни. При цялата си кротост и при цялото си миролюбие те се отказват да служат на закона на този век.

В Евангелието от Иоана е казано, че учениците не могли да вярват, защото един от другите приемали слава (Иоан 5:44). Очевидно славата, приемана от хората, и вярата в Христа са несъвместими. Както в другите блаженства, същността е не в това, че славата е твърде голямо богатство, а в това, че

тя е **нещо малко** за човека.

Верността към Бога, към Неговата слава, мир и завет предполага отвърдна цел. Ако не се грижим за одобрението и възхищението на хората, ние ще получим несравнимо повече – одобрението на Бога.

Разбира се, това не означава, че ние трябва с всички сили да се стараем никога да не ни похвали. Подобни старания са толкова гребни, колкото и преследването на славата и са – в своя си род – точно толкова суетни. Нещо повече, и те "получават вече своята награда".

Най-трудното е именно в това, че ние трябва да бъдем равнодушни и към хулата, и към похвалата. Светът почита тези, които му угаждат, и тези, които го презират, но не може да търпи тези, които не го забелязват.

И тъй, не се опитвайте нарочно да гразните хората. Ние няма да станем пророци, ако бъдем груби. Понякога пророците биват неприятни, но обратна сила в този закон няма. Онзи, който спори с нетърпимост, получава награда – той може да надвие противника си. Но Господ обещава на гонените в Негово име съвсем не това.

Онзи, който обича свадата заради самата свада, едва ли ще бъде харесан на небесата. Християнството съвсем **не се стреми да предизвика гняв**. То го предизвиква непреднамерено, съхранявайки верност Богу. То затова е и неудобно, защото по никакъв начин не се свежда към тези или онези направления и програми. Но за това ние вече говорихме.

Нека да кажем обаче нещо по-подробно за това, с какво християнската нравст-

веност, включвайки в нея и негодуванието, се отличава от светската. Християнинът, като всеки човек, би могъл да се възмути. Да кажем от жестокостта на терористите и от странностите на тъй нареченото общество на всепозволеността. Но той знае, че най-съмнителните и непривлекателни люде – да кажем, бирниците и проститутките (защото тъкмо това означават гумите “митари” и “блудници”), могат да се окажат в свое време по-близо до Царството, отколкото приличните, сериозните, благочестивите хора.

Някой би могъл да каже, че Тереза от Лизийо е трябвало да се отнася по-доброжелателно към привичната, еснафска представа за католичеството. За своя кратък живот обаче, тя разбрала, че именно като християнка е свързана с такива изверги като убийците и атеистите, и тъкмо поради това успяла да създаде своята забележителна притча за бащата, спасяващ своите гъвама синове. Единият син пада и се разбива и баща му го лекува след това, другия той удържа преди да е паднал: разликата между тези начини на спасение не е обаче голяма. Разбира се, Тереза, която казва това, е много по-вярна на духа на християнството, отколкото онези, които споделят еснафски предразсъдъци.

Колкото и да ни огорчава мирското зло, ние сме длъжни като отец Браун да разбираме злодея отвътре, а не гнусливо да му “прощаваме”. Нашата потисната досада, строго погледнато, малко се отличава от яростта, водеща до безмислено насилие. Колкото до всепозволеността, не бива да се отнасяме към нея твърде опростено – християнското целомъдрие изисква метеж против викторианското чистофайничество. Църквата не освещава лицемерното благочестие; то е по-далеч от евангел-

ската любов, отколкото болезнените и безплодни “любовни връзки” на днешните млади хора.

Св. Ефрем Сирин учи, че (от гледна точка на бесовете, т.е. на този свят, който сатаната управлява) целомъдреният християнин се държи лошо. (Ефрем употребява тук сирийския корен “st” обозначаващ нерядко съпружеската измяна). Както според благопристойните, така и според “съвременните” стандарти, нашите възгледи за брака и безбрачието са по-скоро неудобни, отколкото разумни.

Истинският, умен християнин се отличава по това, че не се вписва в никаква мирска “програма”. Св. Тома от Аквино е поразявал неприятно както “консерваторите”, така и “прогресистите” и даже такива признати “ретрогради” като кардинал Отавиани, трябва да се оценяват не по създадените се за тях “имиджи”, а по действителните гуми и дела. Да си спомним например, колко смело застава Отавиани против всеки милитаризъм.

Господ е твърде голям за този свят и онези, които са родени от Него, също са големи за света. Рано или късно светът ще усети колко тежко е с тях. Светият Дух, живеещ в Църквата, “изобличава света” (срв. Иоан 16:8). Даже добродетелите на света не водят към Бога. Нещо по-лошо: те могат да станат по-голямо препятствие за душата, отколкото грубите грехове.

Работата дори не е в това какво християните правят, а в това какво те не желаят да правят. Не бива да се забравя за това, че този свят непрестанно се опитва да ни съблазни, да ни примами към себе си по най-различни начини. Прието е да се смята, че съблазнител –

това е похотта на плътта или друг някакъв груб порок. Но в притчата за сеча е казано, че семето може да бъде заглушено от "грижите на този век" (Мат. 13:22) и при това именно тази опасност стои първа у синоптици. А тези "грижи" включват помислите и делата, които е прието да се считат за добродетелни.

Собствено, тези съблазни са породили на времето си *fuga mundi* – "бягството от света". Днес нерядко осъждат това бягство, но ние сме длъжни да схванем самия му принцип. Понякога са бягали от света не така, както е трябвало, но ако говорим по същество, това не е паническо или малодушно бягство, а твърдо неприемане на онези тесни, користни интереси, които бихме могли да наречем пуритански. Когато апостолът желае "да се освободи и да бъде с Христа" (Филип. 1:23), той не се готви равнодушно да се отвърне от ближните. Просто той не би могъл да приеме сериозно онова, което изисква "този свят," доколкото знае, че както той самият, така и целият тварен свят са създадени за нещо по-голямо.

Този стремеж да служиш Богу без пречки и без измени е карал ранните християни да се отказват и от имущество, и от семейство. Бягството от света е неразделно свързано с това, че ние не можем да служим на двама господари. Ако светът сметне за нужно да ни "гони" за това, ние сме готови да платим тази цена. Блаженството на изгонените заради правда съвсем не прилича на мрачния отказ от земните радости поради суровия дълг. Когато светът ни гони, ние трябва "да се радваме и да се веселим", което трудно се съвместява с пуританската навъсеност.

Мнозина от светците са жагували мъченичеството – най-високата точка на гоненията. Не бива обаче да се създават романтически картинки. Не бива да си представяме, че небето и земята ръкопляскаат на нашия подвиг. Най-често нашите гонения съвсем не са картинни; те са катадневни, непрестанни, утомителни и ни гонят не люти врагове, а много близки хора. Ние узнаваме блаженството на гонените в делничния бяг на живота. Именно в него се учим да търпим обиди и да очакваме, че рано или късно ще съумеем "да се възрадваме и възвеселим." Проповядвайки и явявайки на Божия свят нашия мир, ние все по-дълбоко познаваме истината за себе си и затова се приближаваме все по-близко до извора на истинската радост, скрит в сърцето ни. Колкото и да страдаме от обидите, този извор ни изпълва със сила, истината ни прави свободни. Да, това съвсем не прилича на онази изкуствена богрост, мнима свобода, които желаят например мощните движения, претендиращи за духовност. Това е непредсказуемо и на пръв поглед нелепо. Изпитвайки такава радост, ние по-скоро ще усетим самите себе си, отколкото да се възгордеем от духовната си зрялост.

Радвайки се и веселейки се обаче, ние трябва да помним, че източникът на живота, извиращ в нас, е същият онзи, който е извирал от сърцето на Христос. Духът Свети не би дошъл при нас, ако Синът Божий не бе прославен (вж. Иоан 7:39). И ето – радостта и веселието ни връщат към Онзи, в Когото са слети всичките блаженства – към разпнатия Христос.

Превод: Калин Янакиев

Публикува се по: Библиотека Якова Кротова,
<http://www.krotov.org/library/>

Епископът и властта. Примерът на Св. Трима светители.

Павел Павлов

Павел Павлов е завършил богословие и история в СУ "Св. Климент Охридски". Специализирал е в Солун, Гърция. От 2003 г. е гл. ас. в Богословския факултет на СУ "Св. Климент Охридски", където преподава История на БПЦ и История на съвременните православни църкви. Носител е на ректорска награда за млад учен на СУ за 2003 г. Има редица публикации в областта на Историята на Църквата.

I. Властта и държавата

Въпросът за отношението на епископа към политическата власт е част от комплексния въпрос за отношението на Църквата към държавата по принцип и по-конкретно към тези, които реално упражняват политическата власт. Основна истина в православното богословие е, че Църквата не е от този свят (Йоан 18:36). Това ясно се потвърждава както в Новозаветното откровение (Фил. 3:20; Евр. 3:14 и др.), така и в ранното Предание на Църквата. Характерен в тази насока е текстът на Посланието до Диогнет, където се казва: "Християните... обитават собствената си родина, но като пришълци. Учасват във всичко като граждани, но страдат като чужденци: всяка чужда родина е тяхна и всяка родина – чуж-

да.... По земята ходят, но са граждани в (на) небесата."¹ В първите три века наистина Църквата е извън големите съблазни на този свят и за християните това е нормално, те не се притесняват от това. От това обаче се притеснява римската държава, водена от своите претенции за универсалност. Тя смята, че е последната инстанция в решаването на човешките проблеми, че осигурява на всички мир, справедливост, ред, филантропично отношение и дори спасение (колко много тези думи приличат на твърденията на една съвременна империя).² Не споделяйки всички тези утопии и илюзии на римските граждани, християните са обявени за анархисти и са преследвани, макар че благочестиво се молят за държавата, реда и дори за императора³. Изобщо у

¹ Виж. Послание до Диогнет. В: Светоотеческо наследство. Изборник. С., 2001, с. 109-110.

² Флоровский, Г. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории. В: Догмат и история. М. 1998, с. 260.

³ Пак там, с. 261. Срв. Тертулиан. Апология. Творения. Ч. 1. СПб., 1847. с. 68-69.

първите християни е налице една почит и търпение към властта, която е допусната от Бога⁴ (Рим. 13:1-7) и към империята, която по Божий промисъл със своите институции и ред спомага мисионерското дело⁵. [Една по различна трактовка и тълкуване по отношение на произхода на светската власт може да се види в евангелското повествование за изкушенията на Спасителя в пустинята (виж Лука 4:6, Мат. 4:8-10)⁶] В съзнанието на ранните християни Църквата е ново общество, нов народ Божи, новороден в тайнството Кръщение. Това раждане давало ново измерение на християнския живот, то въвеждало живота в Царство, което не е от този свят, приобщавало го към скрития още за света "живот в бъдещия век", така че, оставайки в този свят, християнинът чрез Църквата ставал гражданин и на другия свят: *"Защото вие умряхте и вашият живот е скрит с Христа в Бога"* (Кол. 3:3). Затова Църквата е отделена от света не поради гонения и отрицания, а поради несъвместимостта на нейната тайнствена същност с нищо земно.

След няколковековна откритата съпротива на империята срещу Църквата при св. Константин Велики държавата отстъпва. Самият император става член на Църквата и убеждава църковните йерарси заедно да изграждат и обновяват империята⁷. Старата Римска империя в лицето на най-трайния си институт – императорския, е принудена по Божи промисъл да се съобрази с Църквата и нейната мисия. От яростен го-

нител на християните императорът става "равноапостолен"⁸. В богослужбната книжнина св. Константин е наречен "новият Павел"⁹. От това време все по-често се прокрадват гласове в защита на тезата, че самата държава може да стане християнска, т.е. да подпомага основната мисия на Църквата – спасението на човешкия род. Най-силният глас в тази посока е този на Евсевий Кесарийски. Той се опитал да разруши антиномията империя – Църква, която преди това била в основата на християнското отношение и разбиране за държавата и императора.¹⁰ Още от самото начало, обаче, става ясно колко скъп излиза на Църквата този съюз с държавата. Достатъчно е да проследим внимателно поведението на императорите по времето на арианските спорове. В края на 4 в. при Теодосий Велики християнството става официална държавна религия, като при това езическото, та дори и ересите са забранени. Това положение се харесва на мнозина йерарси, защото основната тежест по защитата на Православието вече се поема от държавата. Църквата става удобно място за правене на кариера. При всички положения Църквата губи много от това статукво на държавно изповедание, но империята печели многократно, като се идентифицира чрез Църквата. Разбира се, това навлиза на държавата в Църквата смущава мнозина християни и те се отделят от света. Това е една от основните причини за появата в това време на монашеството, което скоро намира много поддръжници. В цялата история

4 Виж. Еп. Теофан. Толкование IX-XVI главъ Послания св. апостола Павла къ римлянамъ. М., 1890, с. 267 сл.; Повече по този въпрос в: Бердяев, Н. Царството на Духа и царството на кесаря. С. 2002, с. 54 и сл.

5 Караянопулос, Й. Политическата теория на византийците. С. 1992, с. 16.

6 Поповић, Јустин. Тумачење светог Еванђеља по Матеју. Београд, 1979, с. 82-89.

7 Много критично този въпрос се разглежда от о. Александър Шмеман в "Историческият път Православия".

8 Meyendorff, J. The Orthodox Church. SVS PRESS, NY, 1996, p. 16.

9 Миней за месец май, в службата за 21 май.

10 Напр. Тертулиан. Apologeticum, 21, 24.; Апология. Творения. 4. 1. СДБ., 1847. ? 68-69.

на Източната римска империя монашеството остава един истински коректив на осветскостяването на Църквата.

Това рязко навлизане на света в Църквата се отразява и на литургичната практика. Именно по това време се създават новите литургични чинове (Василиева и Златоустова св. литургия), които заместват по-старата Яковова св. литургия. Новите чинове се характеризират с известно затваряне на пространството и не допускане на всички до свете Причастие. Тогава се появява и необходимостта от анафора, която приемат непричастилите се. Това липсва в чина на Якововата св. литургия, защото в първите векове всички са се причастявали.

В началото на 4 в. границата между Църквата и света е ясна: Църквата е общност на кръстените, макар че не всички повярвали имали ясното съзнание за прелома, настъпващ в тях с приемането на тайнството Кръщение. Във втората половина на 4 в. тази външна граница постепенно започва да изbledнява. Християнското общество все повече започва да се отъждествява с византийското. От една страна въпреки всичко, в учението и съзнанието на Църквата остава непоклатим принципът: Църквата е различно общество, общество „не от този свят“. Ако по същество vznikнем и в сегашния текст на Литургията, тя и днес остава „закрито“ събрание „само на верните“, а не публична служба, на която всеки случайно влязъл може „да постои“. От друга страна съвпадането на границите на сакраменталното общество на верните с границите на естественото общество, като неизбежен резултат от приемането на християнството от всички граждани на империята, само по

себе си в нищо не нарушава исконното учение за Църквата. Та нима тя не е обърната към всички хора? Променят се методите за проповед и въздействие върху хората, нейното богослужение става по-тържествено и Църквата все по-широко обхваща човешкия живот, но по същество тя остава това, което винаги е била и е длъжна да бъде – *събрание на народа Божи, призвано преди всичко да свидетелства за Божието Царство*. Евхаристийната молитва до днес съхранява целия есхатологически устрем и всяка Литургия провъзгласява крайната „несветскост“ на Църквата и нейната принадлежност на „бъдещия век“. Именно тук се крие най-дълбокото от всички недоразумения между Църквата и империята. Римската държава сравнително леко би могла да приеме в своята официална религиозна доктрина църковното учение за Бога и за Христа, тя би могла да окаже съществена помощ в изкореняването на езичеството и разпространението на християнството или в една, или друга степен да християнизира своите закони. Но държавата не можела да признае Църквата като различно от себе си общество, не разбирала нейната онтологическа независимост от света. За това пречел религиозният абсолютизъм на римското държавно самосъзнание и самочувствието на императора като представител на Бога на земята.

Християнството никога не е отричало нито, че държавата е нещо добро, нито възможността за просветлението ѝ с Христовата светлина. Но именно в това се състои смисълът на появата на Църквата в света като общество, като видима организация – в нея се открива ограничеността на държавата, развенчаване се завинаги нейният абсолютизъм, не се признава „сакралният“ характер на нейната природа, в което се състои

схващането за същността на античната държава. Църквата разкрива на света, че съществуват само две основни ценности: Бог и човек, а всичко останало, включително и държавата, първо, е ограничено по самата си природа, по принадлежност до край само на "този свят", и второ – добро е само дотолкова, доколкото служи на Божия замисъл за човека. Затова "просветлението" на държавата се състои преди всичко в осъзнаването на собствената ѝ ограниченост, в отказ за ѝ да разглежда себе си като абсолютен ценност и за това просветление се борят християните в епохата на гоненията, когато отхвърлят правото на държавата да подчинява на себе си целия живот на човека. Оттук постулат на истинското християнско съзнание става не сливането на Църквата с държавата, а точно обратното – тяхното различаване: защото християнската държава е дотолкова християнска, доколкото не претендира да бъде всичко за човека, да определя целия му живот, напротив, дава му възможност да бъде член и на друго общество, на друга реалност, различна по отношение на държавата, но не и враждебна към нея.

II. Светостта и епископът

Основен критерий на църковното Православие е опитът и вярата на съборната Църква, въплътени в личността на светците. Светците се отличават не толкова с моралните си качества, колкото с това, че в тях се открива или се проявява Истината. Светците са истинските свидетели на Царството Божие. Всеки един от тях ни показва частица от Царството Божие, където са събрани всички те пред престола на Господа. Може да се каже, че свет-

ците са истинските пътеводители към Царството Божие. Критерий на Истината е църковната съборност, а мярка на съборността – въплътяване даровете на живота у светците.¹¹

Св. Дионисий Ареопагит споменава, че целта на църковната йерархия е да достигнем до уподобяване и единение с Бога, доколкото ни е възможно.¹² Епископът, който е "отобраз и на мястото на Христос" (св. Игнатий Богоносец) и презвитерите, които са "отобраз и на мястото на епископа" са предстоятели на Евхаристията. Те не ръководят някакви религиозни "церемониални" обреди и не са "жреци", които да посредничат и да умилостивяват божеството. Те са истински стожери на единството, което преобразява живота. С други думи, те са "отци", които "раждат" човеци за безсмъртие и вечност.¹³

Традиционното мнение за тримата светители, които фигурират в заглавието на този текст е: св. Василий – строгият, св. Григорий – поетът, св. Йоан – добрият и милостивият. При повнимателен прочит, обаче, на изобличителните слова на св. Йоан Златоуст се усеща изключителна строгост (подобна на строгостта на Христос в словата Му към книжниците и фарисеите), а велика милост се усеща в молитвите на св. Василий преди приемане на св. Причастие, да не говорим за богословския дар на св. Григорий Богослов в "Петте слова за богословието". Двете определения, които характеризират св. Тримата светители, а и всички останали светци, са *строгост и милост (акривия и икономия, както бихме се изразили с езика на богословието)*.¹⁴ Извор на тази

11 Јанарас, Х. Азбучник вере. Нови сад, 2000, с. 223.

12 Св. Дионисий Ареопагит. За небесната иерархия. За църковната иерархия. С., 2002, с. 67.

13 Јанарас, Х. Пак там, с. 202.

14 Срв. Аверинцев, С. Византия и Рус: два типа духовности. В: Новый мир, 1981/9.

строгост и милост е Самият Христос. Строгостта не е самоцел, а по-скоро служи за "отрезвяване". И ако "отрезвяването" е необходимо за всеки християнин, колко повече за тези, които бързо се опияняват от властта? Важността на проблема идва от това, че от властниците зависи животът на мнозина в света. Затова се налага светецът и епископът, в израз на пастирска грижа, да проявяват акривия в пълна мяра в отношението си към властниците. Да видим какъв е примерът на св. Трима светители.

1. Наскоро след като св. Василий бил избран от народа Божи за епископ било повдигнато гонение срещу православните от страна на държавната власт. Мнозина епископи (а в надгробното слово на св. Григорий Богослов всички епископи) в Мала Азия се подчинили и се присъединили към арианстващите. Единствен Великият Василий непоколебимо отстоявал Православието, въпреки многобройните увещания от страна на неговите приближени. Тогава император Валент изпратил управителя на целия Изток Модест да се срещне с архиепископа и да разбере на какво се дължи това упорство. За светеца Василий изповядването на православната вяра било необходимост, а не безсмислено упорство. Модест обяснявал: "Упорство е да не изповядваш вярата на императора, когато всички други отстъпиха и му се покориха". "Не мога да се покланям на творения след като Сам Творецът ме е призовал да бъда Негов образ" – отговорил Василий. След това той бил заплашван с конфискация на имуществото, със заточение, с изтезания и със смърт. На всичко това све-

тецът отговорил дръзновено: "Та какво ще ми вземеш, аз имам само вехти грехи и няколко книги; а къде ще ме заточиш, след като земята е Господня и аз не съм свързан с никое място; с мъченията веднага можеш да ме убиеш, та аз съм толкова слаб. Смъртта за мене е благодеяние: тя по скоро ще ме отведе при Бога, за Когото живея и се трудя, и към Когото отдавна се стремя". Изумен Модест споделил: "досега никои не се е осмелявал да говори така с мен". Светецът спокойно му отговорил, че досега той просто не е разговарял с **епископ на Църквата** и че във всичко друго те, епископите проявяват смирение само не тогава, когато става дума за Бога, тогава епископът пренебрегва всичко останало и гледа само към Него Единия, тогава огънят, мечът, зверовете и желязото, стържещо тялото, по-скоро радват, отколкото плашат.¹⁵

Животът на Великия Василий изобилства с множество такива примери на строго и безкомпромисно отношение към властта. Тук ще се спра само на още един от тях. Когато император Валент посетил Кесария Кападокийска и присъствал на богослужение на св. Василий, той бил удивен от реда, спокойствието и благочестието, които изпълвали храма. В края на св. Литургия владетелят поднесъл приготвените дарове, но дяконите не пожелали да ги приемат, докато св. Василий не им дал знак. Това направило силно впечатление на императора, защото много се различавало от рабопението на столичните епископи. Тази твърдост на светеца-епископ породила симпатии от страна на императора, нещо повече владетелят престанал да притеснява православните.

¹⁵ Св. Григорий Богослов. Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Кападокийской. Творения, т. 1, б. м., б. г., с. 602; Жития на светиите за м. Януари. Света Гора, Атон, 2001, с. 40.

2. Св. Григорий Богослов, който изпитвал толкова велико благоговение към свещенството и епископското служение¹⁶, винаги избягвал намесата на държавната власт в делата на Църквата. За това е и обвиняван по време на Втория вселенски събор, че не е прибягнал до съдействие от страна на светската власт и че не се е възползвал от положителното отношение на император Теодосий Велики към изповядващите Православието християни.¹⁷ За изгонването на арианския епископ Демofil от катедралната църква императорът изпратил войска. Светецът не пожелал да се възползва от това дори при заплахата от смърт.¹⁸ Основно правило в пастирската му дейност е: "Тайната на спасението е за желаещите, а не за насилваните". Колко по-различен е еретикът Несторий, патриарх в Константинопол, петдесет години по-късно, който открито заявявал на императора: "Изчисти империята от еретиците и аз ще ти дам победата над враговете".¹⁹

Паметна е речта на св. Григорий Богослов пред епископите от Втория Вселенски събор: "Срамно е за вас, поучаващите другите да пазят мир, да влизате в раздори помежду си! Как можете да убедите другите към съгласие и единомислие, ако не можете да се разберете помежду си?"²⁰. Епископът е стожер на единството на Църквата в Истината и това е най-важната негова задача.

3. Св. Иоан Златоуст никога не се задоволява само с изпълнението на формалната страна, която мнозина от нас смятат за достатъчна. Напротив, не-

говите най-ярошни изобличения са именно към тези, които, запазвайки тялото, се опитват да изтръгнат духа от него, който е истински носител на живота. Колцина от епископите на Църквата, а пък и ние самите бихме издържали проникателния поглед на светеца от иконата.

Завинаги остава живо в църковното предание отношението на св. Иоан Златоуст към императрица Евдоксия. В житието на светеца и в сведенията на историците са запазени много образци на достойно поведение на столичния епископ в защита на онеправданите от алчната василиса. В тези случаи той традиционно е обвиняван, че се меси в царските дела, на което отговаря: "Царицата желае да приличам на мъртвец и да не забелязвам несправедливостта, да не чувам гласа на обижданиите, плачещите и въздишащите, да не изобличавам съгрешаващите. Но тъй като съм *епископ* и ми е поверена грижата за човешките души, трябва да гледам на всичко с будно око, да изслушвам молбите на всички, всички да уча, наставлявам и да изобличавам. Зная, че ако не изобличавам беззаконията и не наказвам беззаконниците, сам ще бъда подложен на наказание... Така, нека царицата се гневи ако иска, но аз няма да престана да говоря истината. Защото за мен е по-добре да разгневя хората, отколкото Бога."²¹ Светецът не се възпротивява на деянията на императрицата самоцелно или от честолюбие, или пък от желание да покаже външно надмощие на Църквата над държавата. Напротив, всичко това той прави от пастирска загриженост за спасението

16 Св. Григорий Богослов. К епископам. Творения, т. 6, М., 1889, с. 67.

17 Флоровский, Г. Восточные отцы 4 века. М., 1992, с. 95.

18 Жития на светиите за м. Януари. Света Гора, Атон, 2001, с. 1002.

19 Коев, Т. Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събори. С., 1986, с. 99.

20 Слово св. Григория Назианзена, произнесенное в присутствии ста пятидесяти епископов собора.

В: Деяния вселенских соборов, т. 1, Казань, 1887, с. 95.

21 Жития на светиите. Ноември. С., 2001, с. 408.

на нейната гуша. Когато тя заграбила лозето на една вдовица, той веднага ѝ пише писмо, с което я умолява да върне заграбеното в знак на милосърдие заради Господа. Евдоксия му изпратила отговор, в който го обвинила, че не познава имперските постановления и че неговите увещания са оскърбление за нея. Тогава св. Йоан Златоуст, усетил опасност за нейното спасение, без да проявява и капка гордост, или да започне една гълга и безрезултатна кореспонденция, веднага отива в двора лично да увещава, моли и настоява пред императрицата. В свое оправдание Евдоксия отново го обвинила в непознаване на законите и постановленията и го заплашила, че с действията си ще си навлече неприятности. Златоустият светец ѝ отговаря като истински епископ на Църквата: "Не оправдавай делата си с древни устави и закони, които са постановени от езически царе! На теб, благочестивата царица, нищо не пречи да унищожис несправедливия закон и да установиш справедлив. Върни лозето на обидената жена, за да не те нарека втора Иезавел и да не те предам на проклетие подобно на нечестивата царица на Израил".²² След тези думи светителят е изгонен от двора. Императрицата обаче не знаела, че не се плаши така лесно един епископ на Църквата. Той забранил на вратарите на храма да позволяват на Евдоксия да влиза вътре с думите: "Кажете ѝ, че така е разпоредил Йоан"²³. Така и станало, на Кръстовден същата година императрицата не била допусната до храма. След тази случка Евдоксия твърдо решила, ако е необходимо с всякакви средства и на всяка цена да прогони и унищожис храбрите и непреклонни епис-

коп. Когато не успяла да стори това с възможностите на държавата, тя решила да се възползва от други епископи на Църквата. Първо опитала със св. Епифаний Кипърски, но светецът прозрял нейния замисъл и отказал. Но винаги можел да се намери един човекоугоден и властолюбив човек на този пост. В този случай това бил Теофил Александрийски. По съвета и с покровителството на императрицата той организирал събора "При гъба", на който бил осъден епископът с "огненото слово"²⁴. Докато протичал лъжесъборът Златоустият светец проповядва пред събратята и паството: "Големи са вълните, свиреп е вълнението, но ние не се боим, защото стоим на скала. Нека се пени и бушува морето, но то не може да съкруши скалата. Нека се надигат вълните, но няма да потопят Иисусовия кораб. Кажете ми, от какво да се боя? От смъртта ли? Но *"за мене животът е Христос, а смъртта – придобивка"* (Фил. 1:21). Или от изгнание да се боя? Но *"Господня е земята и онова, що я изпълня"* (Пс. 23:1). Да се страхувам да не се лиша от имущество? Но ние нищо не сме донесли в света, очевидно е, че нищо не можем и да отнесем. С една дума, от страшното в света не се страхувам, и всичко, което имам пренебреavam. Не се боя от бедността, не желая богатство, не треперя пред смъртта, но се моля вие да преуспявате в доброто". Огнени слова, които ни изпепеляват в нашата привързаност към сладостите и благата на света!

Дори и след осъждането на св. Йоан, изпращането му в заточение и чудното му завръщане в Константинопол, златните уста никога не оставали затворе-

²² Жития на светите за м. Ноември, с., 419.

²³ Там там, с. 420.

²⁴ Виж. Тропар на празника на светеца, Миней за ноември, 13 ден.

ни, когато кощунствено била поругавана Църквата. Когато Евдоксия си издигнала статуя близо до катедралния храм и празненствата във връзка с нейното откриване пречели на богослужението, той помолил градоначалника да направи необходимото, за да не се пречи на църковния живот. Когато това не станало той произнесъл от амвона остро изобличително слово, което започвало с думите: "Отново беснее Иродиада, отново се вълнува, играе и беззаконно иска главата на Иоана..."²⁵ Когато след това император Аркадий пожелал светецът да напусне храма и града, отново чуваме достоен отговор на епископ: "Получил съм Църквата от Христа, моя Спасител, и не мога да я оставя доброволно, освен ако не бъда прогонен със сила. Градът е твоя и всички ще те послушат. Затова, ако искаш да ме разлъчиш от Христовата Църква, прати свои слуги да ме изведат от нея. Тогава няма да отговарям пред Бога, защото не по своя воля ще си уда, а ще бъда прогонен от царската власт".²⁶

Би било повърхностно да гледаме на осъждането на св. Иоан Златоуст само като следствие на личната омраза на императрица Евдоксия срещу него. Покоро тази несправедливост показва класическото отношение на римската държавна традиция към всеки, който би дръзнал да оспори нейния контрол върху всяка една сфера от живота. В този смисъл св. Иоан Златоуст, който напуснал манастира и се върнал в света с едната единствена цел – да въдвори Христовия идеал в него, се оказал най-страшната заплаха за тоталитарната държава, която формално се наричаше християнска.

Животът и делото на светите Трима светители са свидетелствали, свидетелстват и ще свидетелстват в бъдещия век за **истинското назначение на епископа, архиепископа и патриарха като свидетели и изповедници на Царството Божие в света**. Също така Тримата светители са най-големите изобличители на тези епископи, архиепископи и патриарси, които смятат, че тяхното първосветителство е удобна възможност за правене на кариера под крилото на светската власт. Отношението на светите Трима светители към властниците не е на лична основа, напротив, то ни показва дълбоката онтологическа несъвместимост на Църквата с римската имперска идея.

В българската православна действителност разглежданият въпрос е белязан от неосъщественията среща на св. Иоан Рилски със св. цар Петър, описана в житието на Рилския светец. Това е една изключително интересна тема, но тук ми се ще да повдигна само един въпрос: Защо българският закрилник не желае да се срещне дори със светеца цар, та колко царе светци имаме в нашата традиция? Също така в своя "Завет" светецът заветва на своите ученици: "Не търсете да бъдете обичани от земни царе и князе, нито да се надявате на тях, като забравяте небесния Цар".²⁷ Това е третата по ред поръка, след тези за пазенето на вярата и запазване от сребролюбие.

За да не се остане с впечатлението, обаче, че тези неща са се случвали само в далечното минало и могат да се интерпретират само като символи, а съвременното е загубило вкус за подобен

25 Виж. Болотов, В. Лекции по истории древней Церкви, т. 4, М., 1994, с. 170.

26 Жития на светите за м. Ноември, с. 434.

27 Жития на българските светии. Атон, 2002, с. 126.

рог отношение, ще ви дам само два примера от ново време за да разберете, че този дух на висшия православен клир не е загубен и че всичко зависи от отделната личност и от нейната готовност за свидетелство на Царството Божие. Първият пример е от новата българска история. На Православна неделя през 1893 г. митрополит Климент Търновски произнася известната проповед, в която защитава Православието и го определя като най-важния компонент на българската идентичност и съществуване. Завинаги ще останат паметни неговите думи: "има Православие у нас, има и български народ, няма Православие – няма и български народ"²⁸. След тази си проповед той е съден, като са пледирали за смъртна присъда, и това в "свободна България"! Владиката е заточен в Гложенския манастир. Вторият пример е от живота на Балканската ни съседка – Сръбската православна църква. По времето на немската окупация на Сърбия, поради несъгласие с окупаторите св. Николай Велимирович е заточен в концлагера Дахау, а след войната е заточен от ко-

мунистическия режим на Тито и е принуден да емигрира.

Често раболепните епископи оставят на повърхността на историята по-голяма следа от тези християни, които по принцип отстояват и изразяват дълбоката църковна оценка и за света, и за държавата. Внимателният поглед не може да не види тази борба на Църквата за нейната вътрешна свобода особено в годините на външен триумф на империята. Императорът може много, но не може всичко: неговият абсолютизъм има своя вътрешен предел и този предел е християнската Истина. Но тези, които днес са смазани от държавния абсолютизъм, утре биват прославяни като светци и самата империя е длъжна да ги почита в техния подвиг на съпротива и несъкрушима свобода на духа. Достатъчно е отново да споменем имената на св. Атанасий и св. Йоан Златоуст. Никея и Халкидон тържествуват въпреки империята, направила всичко, за да ги изтрие от църковното съзнание, тържествува силата на Истината, заложена в тях.

28 Виж. Из архива на Васил Друмев – Климент Търновски, съст. Дончо Леков, С.1973

Нищият Господ (по повод „В първия кръг“ на Ал. Солженицин)

Моите мисли не са ваши мисли, нито вашите пътища са Мои пътища
(Ис. 55:8)

Калин Янакиев

Доцент, преподавател във Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски". Член на Международното общество за изследване на средновековната философия (Лувен). 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"*, както и на много студии и статии в областта на православната духовност и философия.

Има едно забележително място в гигантския монолог на Сталин от *В първия кръг*, когато – малко преди неговия завършек – в съзнанието на диктатора неочаквано блясва мисълта за Бога.

Наистина, равни нему, на "императора на планетата" (както сам се назовава) на земята като че ли няма, но "ако там, над облаците, по-високо от очите се надигнеш, а там ... ?" Прехвърляйки в главата си няколко обстоятелства от обезпокоителен характер, като например спасяването на страната през 1941 г., което той решително не може да припише на себе си, и това, че неговата собствена майка до края на живота си не преставала да повтаря, че все пак е жалко, гдето не е станал свещеник, Сталин завършва своето мимолетно терзание със следното "съображение": "И все пак, едва ли Той съществува. Защото твърде благодушен би бил в такъв случай, ленив някак. Да имаш такава власт и всичко да търпиш! И нито веднъж да не се намесиш в земните дела – как е възможно това?... Ето, ако се изключи онова спасение през четиридесет и първа година, никога Сталин не бе забелязвал някой друг освен

него да се разпорежда. Нито веднъж никої с лакът не го е бутнал, нито веднъж не се е докоснал...”

Този своеобразен Сталинов аргумент “от несъпротивлението” е наистина изключителен пункт в очертаването на психологическия тип на самовластика. Но същевременно той се явява и ироничната точка на опровержение на философията на абсолютната власт. Защото въпреки безспорната и ужасяваща мощ на Сталиновото господство, практически целият роман на Солженицин представлява разказ за **освобождението** на неговите основни герои от удушаващата презръдка на “зверо-властието”.

Така, от нея се освобождава изключително добре поставеният, задоволен с всичко и епикурейски-безгрижен до началото на историята Сталинов дипломат Инокентий. На нея, без каквото и да било ресурс и даже, обратно на всяка логика на самосъхранението, отказват да се отгадат “зековете” Нержин и Григоренко и т. н.

Въпреки цялата непреборимост и безмилостност на тоталитарната машина, очевидно, нещо все пак се оказва достатъчно силно, за да я надделява. Въпреки всемогъществото на диктатора, очевидно и “още някой освен него се разпорежда” в царството му.

И ето: тук именно е тайната. Защото макар, разбира се, да се заблуждава, че Бог “не се намесва в делата на света”, Сталин все пак чувства вярно това, което казва: никої, нито веднъж не се е **докоснал** до него по някакъв тайнствен начин; нито веднъж никаква съпротива, идваща “оттам”, той не е почувствал **осезателно**. Ако Бог “действа” в света, Той наистина го прави по някакъв

непостижим начин: действа като че ли без да “действа”, без да Се проявява, без да може да се посочи каквото и да било осезателен материален Негов ресурс.

За отказа на Нержин и на Григоренко да се подчинят на поръчката да “изобретят” нещо за КГБ така и не може да се посочи никаква външна причина, нищо, за което може да се каже, че ги е “накарало” да направят това. При Инокентий, в търсенето на мотивите за неговото “обръщане”, стигаме само до безплътната сянка на отишлата си преди много години негова майка – тиха, свършено оттеглена в своите дневници и писма болезнена дама, любителка на “сребърния век”, от която синът неясно и необяснимо защо се оказва увлечен.

Всъщност именно така е в цялото повествование – онова, което “работи” срещу Сталин в неговото царство, се оказва изхождащо от някакви странни, почти безплътни, безмълвни персони; от някакви дълбоко отчуждени, маргинални фигури, които не просто не могат да бъдат видени като “силни”, но съвсем подчертано, съвсем недвусмислено, са немошни и дори нищи.

Тук аз говоря не тъкмо за образите на “зековете” от “шарашката”, а именно за няколкото безплътни, почти ефимерни като присъствие жени (освен майката на Инокентий тук особено следва да се отбележи приятелката на кагебиста Яконов, Агния) и най-вече за забележителните по своето описание в романа малки, порутени, онемели и почти изравнени със земята църкви, пред които в различно време, на пръв поглед случайно се озовават неколцина от героите, за да преживеят повече или по-малко дълбок, освободителен катарзис.

Макар да са, строго погледнато, не централни, именно тези няколко фигури, с крайната си отдалеченост от плътната сила на властта – се налагат на съзнанието на читателя като своеобразен “контрапункт”, като осезателен противоположен полюс на целокупния бестиариум на “империята ГУЛАГ”.

И онова, повтарям, което е забележително в тази полярно-противоположна на властта редица от образи, е тъкмо особената позиция, в която е поставена тяхната нищета. Защото – и това не може да не бъде забелязано – колкото и да са безплътни, “мълчащи” в романа – въпросните образи са същевременно “запечатани” с някаква загадъчна ключовост. Казано парадоксално: има някаква резистентност и яркост, някаква особена графическа емфаза, именно на тяхната немощност и тази яркост идва **от самата немощност**. Тъкмо **защото** са описани като така безпределно “оттеглени”, тъкмо защото дори са така маргинално, “подпочвено”, “епизодично” пръснати в обширната територия на произведението, тези фигури се впечатляват в сюжета и там, в общото му течение, започват да се борят с тежката плът на диктатора. Като широк и даже стряскащо широк, се разкрива техният чисто вътрешен обем, радикалността на вътрешното им “емигрантство”, спокойствието на тяхната отчужденост, почти непристъпността...

Ако от централната фигура на властта – Сталин – се излъчва мощ, която задушават сама себе си, то от двете малки църкви, за които диктаторът сигурно не подозира, струи пределна нищета – подобна на рана или на струей, но енергията, концентрирана във

всичко, което тези църкви са понесли, е не по-малко огромна. Ние долавяме, че ако Сталин има неограничената сила да смазва, то тези, захвърлени в пустошта на царството му църкви имат неограничената сила (именно сила) **да понесат**. Ако Сталин има демоничната сила – зазиган в среднощния си кабинет да прониква неумолимо навсякъде, то двете жени в романа: майката на Инокентий и Агния имат невероятната сила **да остават да пребивават** в своето безкрайно, бездънно отчуждение от света му. Тяхната слабост – и изобщо слабостта на “немошните” герои на Солженицин, е силна по някакъв много особен начин. В тях има плътнота, в тях има даже блаженост; те наистина упражняват власт и оказват въздействие.

Така че – да – Сталин е напълно резонен в своето съображение: не чувствам, не усещам никога да се разпорежда над мен “от горе”; не усещам **сила** да действа наред с моята, да ѝ поставя граници, да ѝ се съпротивлява от небесата. И същевременно, в същия момент, в който е така “резонен”, той губи – губи човек след човек, които не са “принуждавани” от нищо, не са “притискани” от нищо, за да му се противопоставят. И това е така, защото именно не сила действа срещу него – силния, и не сила противостои и слага предел на силата му, а – **лишеното от сила, слабостта, немощността** в този свят му се противопоставя. Защото – оказва се – това слабо и немощно **има власт**; това слабо и немощно е **сила**.

Изглежда най-осезателно тази сила, която е слабостта, се вижда в странната, може би най-странната фигура в романа – тази на едновременно приютелка на сегашния кагебист Яконов – Агния.

При Агния, в съвсем буквален смисъл **нейната слабост е силата ѝ** – нейната слабост е силна и завладяваща. В емпиричен план Агния не притежава нито силата на плътската жизненост, нито силата на цветущата физическа красота (Яконов през цялото време се колебае, дали изобщо я харесва), не притежава дори силата да разговаря прекалено дълго и оживено, да тича и да се смее. Тя е сякаш по особен начин недовъплътена в този свят, немоцна е даже за своя собствен живот и сама изповядва, че някак си “не иска, не иска да продължава да живее”.

Би било дълбоко погрешно обаче, да се заключи, че тази некрасива, невитална и емигрирала от този свят сякаш по рождение девойка, не може да оказва въздействие, и то дори по-дълбоко в сравнение с “бодрата смяна” на сталинските комсомолци и комсомолки. Напротив, приятелката на Яконов от онези години упражнява над него странна власт като че ли именно със своята безплътност и витална нищета. “Никои и никога – казва писателят – не бе говорил на Яконов толкова сурови думи, не го бе укорявал за постъпки, на пръв поглед толкова обикновени. Тя поразително съзираше в тях низостта, неблагородството. И колкото повече тя намираше недостатъци у Антон, толкова повече той се привързваше към нея по странен начин.”

В Агния, така както е описана в романа, има нещо твърде осезателно “ангелическо” и Солженицин направо пише: “Тази девойка бе от някъде не от този свят. Нейните ноздри и вежди понякога потрепваха в разговор по такъв начин, сякаш тя се готвеше да отлети с тях”.

Немоцта на Агния е странна, привързваща Яконов **битийност**. Нейната “отсъстващост” в света на трескавия съветски активитет е нейно от-личаващо я, необяснимо означителностяващо я **присъствие**. Нещо повече: не може да не се обърне внимание на обстоятелството, че нейната сила се проявява в историята най-отчетливо именно когато нея вече **я няма физически** в живота на Яконов. Във всеки случай именно с нейното име и с нейното лице, той се пробужда през страшната за него нощ, в която Сталиновата машина му е показала зъбите си и го е притиснала до стената. Не може да не се остане с впечатлението, че сянката на Агния – именно със своята крехкост и “чуждост” се изправя в тази нощ от дълбините на съзнанието му като някакъв своеобразен ангел-хранител, за да се бори за него с демоните на “звяра”. Колко **силно**, колко дълго, следователно, се оказва действието на нейната **слабост**. Каква голяма власт има тя над него. Каква власт има да разсее силите на мрака, да осъвести, да утеша, тази **слабост**. И пак обръщам внимание: власт не чрез някакъв **акт**, не чрез **сила**, а чрез слабостта, чрез отстранеността от живота. Наистина, **ангелическа власт**.

И всъщност, в един по-дълбок смисъл, това удивително атрибутиране на светлата, на добротворната сила на такива оттеглени, слабо витални, безплътни същества в романа не бива да ни учудва, тъй като то е дълбоко метафизически и богословски логично. Те наистина са като ангелите, т. е. като онези духове, които – като са направили “от начало” избора си в доброто – с това и поради това са останали и **вън от света**, паднал в плен на дявола и превърнал се в място на из-гнание и злоба.

Повърхностно, твърде повърхностно е доброто, силата на доброто, да се вижда като също такава – само че с противоположен знак – **мирска** сила: наистина светла, но също плътна, също корпулентна, също мощна. Повърхностно е (макар че се изкушават да го правят и християни) да се представя сблъсъкът на доброто със злото в този свят по подобие на военния сблъсък – сблъсък, в който доброто оказва осезателна, **силова** съпротива на злото, извършва свои **актове** – **нагделява**. Всъщност, властта на доброто – тъкмо защото е власт на доброто – би следвало да се разбира като максимално отстранената от привичната за “този свят” сила. Би могло да се каже, че доброто **по своето мета-физическо положение е ангелическо**, а поради това е ангелическо и по своето характеристично проявление. То действа, оказва въздействие, господства – но именно чрез не-мирска власт – **чрез противоположното на силата**, чрез слабостта, чрез отчуждеността, чрез смиреността. То има власт, концентрирана поради това в онези библейски “анавим” (от псалмите на Давид) – кротките, безгласните, неудачните за този свят: не-жизнените (но не безжизнените), не-алчните (но не не-алчущите).

И ето, тази именно странна метафизика не може да проумее Сталин в романа; тази странна метафизика не може да проумее и всеки богоборен властител – не може да разбере, че властта на Бога (която е и властта на доброто) не се проявява в този свят като сила, не се **усеща**, когато идва “от горе”, не защото **я няма**, не защото **не същест-**

вува – както тиранът се изкушава да мисли, а – защото е власт **на доброто**. А доброто, в своята най-дълбока същност, в своя първоизвор – **не е от този свят**. То е в този свят, то **има власт** в този свят, но в него е несветовното, в него и властва, и нагделява не **със** силата на света, **а, над** силата на света.

Което означава – **над силата изобщо**.

2.

Всъщност, в своята пределна философска дълбочина марксизмът е опрян на убеждението, че всяка власт и даже всяко битие в историята, са производни на “имането”, на притежание. В този смисъл марксизмът вижда същността на властта – на това изобщо да си “нещо” в този свят – като кореняща се **в икономическото** – т. е. в притежаването на “неща,” на имуществата и на тяхното използване като материални, властови “ресурси”. Колкото повече “имаш”, толкова си по-силен, толкова повече присъстваш, толкова повече определяш, разчертаваш, полагаш граници и предели. Защото толкова по-голям дял от световната нещост е направена твоя “ресурс”.¹

Ето защо, за марксизма “нямането”, нищетата – бедността, е синоним на безсилие, на безвластност, то е най-голямата беда на живота, неговото проклятие, “последният враг”, който трябва да бъде победен чрез историята (ако си послужим тук с една аналогия от есхатологичния речник на християнството, където обаче този “последен враг” е смъртта).

¹ Това, което казвам тук, въобще не е твърде голямо опростяване на марксистката “метафизика”. Припомням, че за марксизма не съществуват нито добро, нито справедливост, нито даже красота, които да се налагат и да господстват сами по себе си. Всеки морал, всяко право и т. н. биват на “господстващите” и тяхната сила, тяхното битие изобщо се определят, в края на краищата, от притежаваните от онези, които ги налагат, материални “ресурси”.

Във виждането за властта като "имане", обаче, е зашифровано едно характерно, базисно **недоверие към битието** като такова.

Защото необходимостта "да имаш", за да бъдеш изобщо "нещо", за да имаш някаква власт и присъствие, пред-полага, че, напротив, без "имането" ти, при всички положения, си "празно място"; че изобщо няма "битие" без "притежание" или още по-точно – че "битието", това изобщо е "притежанието". Онтологията, следователно, която лежи зад марксисткото убеждение за икономическата природа на властта, утвърждава, че всяко "битие" е производно от "имането", че това, което "си" е продукт на онова, което "имаш" и на това, **че "имаш"**.

Ето защо "битието", онова, което "е", за марксистката визия въобще е "идеология" – то е разложимо, сводимо е до "имането"; ресурс е на "имания". **Истината** на битието (на присъствието, на властта) е "имането", а продуктът, правомощието от "имането" е "битието". В този смисъл, метафизичният дух на марксизма, като икономически материализъм, е дух на отрицанието на битието като битие, невъра в битието като битие и удовлетвореност, довереност единствено на ресурсите – на "имането", което те прави да "си".

Точно обратното, в най-чист вид, Божествената власт е власт **чрез битието**, а не чрез "имането". Бог именно с това, че **е** (Бог), е властен. Той **би могъл** да "има", **би могъл** да "придобие", така да се каже, "имущества", но именно с това, че **е**, Той има и притежава: хора и страни, неща и имущества, а не **защото** има и при-

тежава – **е** Бог.

Ето защо обаче, именно при Бога, ние сме изправени пред парадокса, че и без да "има" и без да "притежава" – т. е. тогава, когато всичко, което би могло да се "има" на земята бива присвоено от някого – Бог продължава да "е" онова, което Той **е**. И с това тъкмо, което **е**, продължава да господства. Парадоксът от земна гледна точка, казвам, е, че Той в такъв случай **властва**, макар че **няма; властва** без да **притежава**. Властва – **нищ**; властва – съвършено беден; властва, от гледна точка на "света" **слаб** – **със слабостта Си**.

И ако интуицията на марксизма е тази, че можеш да имаш власт (битие, присъствие) само ако "имаш"; че можеш изобщо да "си", само доколкото "притежаваш" (и ако нищо нямаш – нищо не си), то марксизмът с най-голяма сила не може да вънме тъкмо християнското убеждение, че **нямащият** властва; че **в нищетата** може да си силен, че без нищо може да си "нещо". И или не приема съществуването на тази власт, или ако я усети (защото трудно можеш да не усетиш **властта** на властта: "мъчно е да се рита срещу ръжен", вж. Деян. 9:5) – безсилно и безумно бесува срещу нея.

А всъщност, ако мислим дори просто логично – доброто (а Бог е **самото добро**) би трябвало да бъде такова **непременно** с това именно, че "е" добро, а не с това, че се е "направило" добро, че се е "наложило" за добро с помощта на определени "ресурси" и "притежания", тъй като всяко "направило се" такова или инакво, е не реалност, а привидност, не истина, а лъжа – "симулакрум". Но онова, което е симулация, не е добро; онова, което е лъжа,

не е истина. И това, пак казвам, е чисто и просто логично. То е така по закона за непротиворечието.

Но значи доброто – нека го кажем направо (или пък в угода на марксизма да кажем – ако въобще има добро) непременно, непременно е онова, което **е** не с това, което “има”, а с това което **е просто**. А това пък значи, че за да **е** (това, което **е**), то **не се нуждае** да “има”, и ако има власт, ако има сила, то **непременно** я има “без нищо”.

Дори когато със силата си доброто е спечелило “имущество” (обществено мнение, институции, които го поддържат с ресурсите си, материални сили, които го защитават и обогатяват домена му), то, все пак, **не с това “имущество” е силно**, а – **без нищо**. И обратно, дори когато по една или друга причина доброто бъде лишено от всякакво “имущество” от вида, който описахме (институции, ресурси и т. н.), т. е. бъде оставено немощно, в земния смисъл на тази дума, то **е силно и има власт** – безинституционално, безресурсно, бедно; без да е “нещо” в този свят (в смисъла, в който казваме – този “е нещо”, а онзи там – “е нищо”).

В това, което се утвърждава сега, на пръв поглед има парадокс и дори – смущаващ парадокс. Защото в разсъждениято, ни повече ни по-малко, се казва, че Бог (а **Той е** доброто само по себе си, **самото добро**) **не притежава нещата в този свят**; че ги **няма**, че просто ги няма. Но възможно ли е да се каже това по отношение на Бога-**Всегържителя**, на Твореца; на Бога, “Който е навсякъде и всичко изпълва”?

Тук, следователно, трябва да се направят известни уточнения.

Разбира се, че Бог като Творец, господства над всичко на този свят и в този смисъл, безусловно, го държи в Своята власт. Но да господстваш, да “имаш власт”, именно според християнското виждане и именно по отношение на Бога, **не е едно и също с това да “притежаваш”** и особено – да притежаваш нещо **като ресурс, като богатство**, с което после да налагаш властта си. В този последен смисъл, за Бог наистина не може да се каже, че “има”. Бог не тъкмо “има”, защото чисто и просто Той **няма нужда** от такова “имане” – Той властва не с нещата, а **над** нещата. Бог властва **от Себе Си**, а това значи – нека повторим още веднъж, колкото и парадоксална да изглежда формулировката – че Той има власт **не с нещо, не имайки** нещо (или неща).

В този смисъл също, Божието господство по никакъв начин не зависи от това, кой точно **в този свят** има, “държи” във властта си “нещата” и “ресурсите” му; в какъв обем и с каква пълнота именно ги “има” и ги “държи”. Напълно е мислимо (макар да е неестествено, сиреч да е противно на “естествения закон” на творението) **всички** хора, с **всичко** тяхно, в определен момент (както е в Сталиновата Русия) да бъдат “овладени” от един единствен и субективно враждебен на Бога център. От това нищо, свързано с Божественото господство, няма да се промени обаче **същностно**, защото макар тогава “ресурсите” на една малка група от хора да биха станали толкова големи, че с тях тази група да би придобила възможността да “държи” присвоено всичко на всички, от това Бог не би бил “лишен” от нищо. И не би бил “лишен”, пак повтарям, тъй като Бог господства не с неща и даже не с актове, а

над нещата и над актовете.²

Всъщност, "нещата" от този свят ги "има" световният властелин – "князът на този свят" – и те по определение са направени неговите "ресурси". Бог **няма нищо** в този смисъл. Но Той все пак властва: без нищо **върху** нещата. Князът на този свят "има" и има като "ресурс" всичко; Бог по-скоро "няма", Той е **нищ** в света, **беген** е в света. И парадоксалното за логиката на "света" в това положение е, че тази **нищост**, тази "нестяжателност" на Бога – Неговата особена (толкова смушавала или одързостявала Неговите приятели и врагове) **пасивност**, с която Той не "устроява", не "стопанства" и даже не "прави" нищо, е основана не на Неговата слабост, а именно на Неговата абсолютна сила.

Защо Му е на Бог да "има" нещо от създадения от Него свят – да го събира и да го държи? Та нали и без каквото и да било Той е силен – от Себе Си силен. Защо Му е да "притежава" – след като без каквото и да било богатство – в Самия Себе Си има всичко; Самият Той е всичко!

Но ето защо Той и нищо не "прави" (в земния, непреодолимо суетлив смисъл на тази дума). Защото и без да "прави" каквото и да било, Той е Господ. Присъствието Му, енергията Му, не се осъществяват чрез "актове" с "ресурси". Те просто съществуват – те **са**. От тук и тази дълбоко логична (но съблазняваща земните властници) власт

без действие: без команда, без принуда, без заплаха – без каквото и да било; но без каквото и да било действие, все пак **власт** и то власт в най-собствения смисъл на тази дума: власт по същност, а не по притежаване.

От тук, накрай, дълбоко логичният от богословска гледна точка начин да обладава всичко, без каквото и да било Свои институции³. Бог няма "ресурси" – "възможности", "държава", няма силата в емпирическото, дори на един единствен полицаи (Н. Бердяев); няма сгради, няма дворци, няма даже Свое "място". Къде е – казват – вашият Бог? Няма Го... И все пак **така** нямайки Го, **никъде** не "намирайки се", обладава всичко.

Та ето в този смисъл – колкото и да е смушавашо – трябва да се утвърди, че Божията власт, като **Божия** именно (а не църковно-обществена, клирическа, традиционална и т. н.) е уловима и "усетима", ако не в най-чист, то в **най-автентичен вид**, тъкмо в моментите, когато всички властови ресурси на този свят биват присвоени от властта на тирани и богоборци. Защото тогава никой не би могъл да се съблазни да си помисли, че Бог "има" нещо редом с тирана, че "идеологията" за Бога почива на някакъв "ресурс", "възможност", изправена **срещу** неговите "ресурси" и "възможности". Напротив, в такива случаи е напълно очевидно, че всичко, което може да бъде "имано" в света, се има от властника и никой друг няма нищо независимо от него. Бог, в такива дни,

2 Разбира се, че Бог е свободен да действа с всички "неща", които имат битие в този свят. Но ние трябва да си даваме сметка за спецификата на това Негово действие. Защото Бог, разбира се, не действа с тях както действа самият свят, или както би действал човекът. Поради самостоятелността дадена от Твореца на творението, **нещата** действат едно върху друго и **човекът** действа (чрез нещо) върху друг човек. Онова, което прави Бог, е да "обръща" действията на нещата и хората едни над други към добро, т. е. да прави така, че всеки ефект от световните действия, дори най-болезненият, дори най-пагубният в непосредствен план, в последна дълбочина да осъществява благото, да съхранява благото като постоянно осъществяващо се в битието.

3 Църквата не бива да се бърка с институция за Боговластителство в света. Църквата е общото живеене с Бога на земята, тя е общност по живот, а не по идеи и по осъществяване на идеи. Боговластието е осъществено в Църквата, а не се осъществява **чрез** Църквата, като ресурс или "оръжие" на Бога от този свят.

също няма нищо. Няма дори и онова, което в други времена се е привиждало на людете като някакво "основание" на Неговото господство, като Негова "опора" на земята. Дори онова, казвам, което в други времена се е смесвало с Неговото "битие" и почти се е сливало с него (за съблазън на враговете Му) – всички онези институционални форми, създадени от Неговите верни и дори Неговите храмове и цялата им култова вещественост – демонстративно е отнето от богоборните власти. Бог, също като людете е направен нищ на земята – Той няма нищо и, поради това, изглежда лишен от всяка възможност да действа или да господства.

Но ето, тук се появява яснотата. Защото за разлика от всички (хора), които са направени нищи като са им отнети всички "неща", всичко, което може да се "има", и по този начин са лишени от "ресурс" да изявяват себе си – **нищият Бог**, Богът, Които е "лишен" от всичко и **няма нищо** в този свят, **господства** в него и господства тогава именно и **просто като Бог**, без да прилича по нищо на земен господар, властността на който е в "имуществото", в "ресурса", взет от световната "нещост".

Всъщност, целият роман на Солженицин представлява художествено свидетелство за тази истина. Но това означава, че **пона начало**, че **изобщо**, Божията власт никога не е била зависима от "имане", никога не е била зависима от "ресурс", не е представлявала (имана) "възможност". Тя **пона начало** и **изобщо** е нямала; тя **въобще няма**. Тя е.

3.

И тъй, вместо с "неща", Бог присъства в света без нищо, т. е. с нищета[та Си] – **нищ**.

Това фундаментално, смущаващо обстоятелство, измъчило през вековете толкова много умове и довело толкова много хора до съмнение и неверие, почива между впрочем на още една решаваща истина, която трябва да признаем, признавайки по този начин и частичната правда, лежаща в дълбинните мотиви на марксизма, като най-пряко противопоставения на християнството онтологически нихилизъм.

Става дума за това, че Бог **всъщност е единственият**, Които се явява на този свят **само** със Себе Си, само със Своего лично битие. Всичко, всичко друго, което **въобще** присъства в света, присъства в него и с нещо "имано", а не **просто** със себе си.

Да, да – всяко нещо в този свят, колкото присъства, толкова и, поне в определена степен, **отсъства**; поне в определена степен **небитийства**.

Тази мисъл може да се стори на някого твърде радикална и дори, по някакъв начин, неразбираема. Нека обаче да помислим по-детайлно. Кои съм "аз"? Всичко, което бих могъл да изрека за себе си, непременно ще съдържа изрази, които ми придават нещо – нещо казвам, което аз, в най-последна сметка очевидно не съм сам по себе си. "Аз съм", следователно, в дълбочина, някаква специфична лишеност, някаква **не-до-битийност**, която ултимативно се нуждае за присъствието си в този свят от нещо придавано ѝ. В дълбочина "аз" в някакъв неотмислим аспект съм "отсъствие". Не напълно, и затова моето отсъствие **присъства**, а аз го възпълвам, "довеждам го" в пълно битие, чрез допълващи го "неща", чрез "притежания", чрез "собственост". Ето "аз" съм например "учен" и това безспорно ми "придава нещо"; аз имам такъв и такъв социален

статус и той също ми придава нещо; аз се числя към определена общност и това ми придава нещо също. Колко от нещата, които изричам за себе си, с които изразявам своето "аз", не са "неща", които са ми придадени, които ми придават нещо, за да ме направят "нещо"? И мога ли изобщо да "бъда" нещо в този свят съвсем без тези придаващи ми "нещост" неща – без тези "притежания"? Мога ли изобщо да съм "себе си" без "своето" – присвоено, добавено отвън, "купено" от другите? Тъкмо тук марксизмът (и всеки онтологически nihilизъм) е частично прав.

"Аз съм нещо." Трябва да признаем, че в дълбочина тази елементарна логическа пропозиция не изразява просто твърдение. Тя изразява също възпълнение, и възпълнение на онова, което не е просто от себе си нещо – с нещо (друго). Напротив: за Бога (но единствено за Бога) всичко, което може да се каже е само, **че е Бог**. Бог **не е нищо**... освен Бог! Схваща ли се разликата? "Аз" съм: "учен", "VIP-персона", "богат" съм, "от дворянско потекло" съм, "член съм на такава и такава общност" и т. н., и т. н. Бог не е нищо. Той няма никакви титли, никакъв "статус", никакво "имущество". В този смисъл Той изглежда нищ и е нищ, в решаващия за нас "светски" смисъл на това да си "нещо".

Всеки чиновник е повече от Него – в по-голяма степен е "нещо" (в смисъла, припомням, в който обикновено казваме, че "да си такъв и такъв **е нещо**" или че "дори и да си такъв и такъв – пак **е нещо**"). Всеки, имащ поне някакви минимални казионни свързаности, е повече от Него. В царството на Сталин всеки "партиен член" и даже всеки "безпартиен" е повече от Него – "**нещо**" е; с някакви си "нещо" **е "нещо"**. Бог се приближава по-скоро до "зековите" от "ша-

рашката", които не са "нищо" за света, макар че и те, доколкото имат име и номер в определени регистри са повече "нещо" от Него. Защото Той **и това** даже не е в царството на Сталин, в което църквите Му са разрушени, а името Му е изличено.

Същевременно обаче, с тази своя абсолютна светска нищета, с това, че свършено не е "нещо" за "света", Той е **Бог** в света. Защото Той и само Той е ... **Онзи, Които е** (а не нещо, с което е).

С това, казвам, нищетата Му е най-категорично, най-автентично присъствие. Той присъства не "светски" (впрочем, това е и значението на думата "светски" – че **не със себе си "си"**, а с нещо, което "имаш" **си** – което си "добавил", "прибавил", "купил", "заработил").

Бог е най-несветският в света; до там, та дори и най-последният вратар да е повече "нещо" в ранга на светските чинове в сравнение с Него. Бог е по-"никой" от вратаря. И това наистина е потресаващо. Но най-несветският в света е именно Бог на света. Защото тази "светска" нищета, тази светска "нищост" идва от това и е равна на това, че Той е (просто) **Онзи, Които е** (срв. Изх. 3:14 – "Аз съм Вечно съществуващият". В лат. превод – Ego sum, qui sum, т. е. точно "Аз съм, Които съм"). А щом е **това**, няма и нужда да бъде "нещо", да си "добавя" нещо. Той и без нищо, и без да е някой – **е**. И даже – именно така единствено е.

Затова Бог **следва** да се явява нищ. И е нищ според мерките на света. Но с нищетата Си е **най-автентичният**. Всичко друго, всеки друг, тъй като поне някак си е "нещо" (а не просто той сам), е едновременно **повече** "нещо" от

Бога и **по-малко** сам себе си, по-малко **лично** себе си – по-малко **личност** в сравнение с Него. А това значи, че е непременно, поне в някаква по-голяма или по-малка степен място на студ, място на неавтентичност, на невъзможност за пределна, за пълна комуникация. В него, поне в някаква степен, го няма **онзи**, с когото се комуникира, а следователно няма, няма комуникация докрай, до най-последен предел.

Бог е **нищ**. И с това не е “нещо” (както което трябва да станеш, за да влезеш във връзка с него). Бог е Онзи, Които е.

Но ето защо, най-накрая, тази толкова известна библейска формула не бива, според мен, да се схваща просто като израз на свръхпълната (абсолютна) битийност-“нищост”, но също като изразяването на на-пълната, на автентичната **Личност** (което значи – на топлотата, на искреността, на възможността да се обърнеш, да си в комуникация).

С всеки друг ти не говориш, и не би могъл да говориш именно **с него**. Ти всяко-

га си, поне в някаква степен, “някакъв” с “някакъв”. Ти нямаш **друг**, в който и да било друг, защото всеки друг е поне малко “нещо”, поне малко “някой”, но не той самият.

Бог е твоят “друг” и Той е единственият истински твой “друг”, единственият, с Когото можеш **да говориш** – пределно, безкрайно лично, в пълнота, или по-точно, в мярата, в която пределно и в пълнота, в този свят на “нещо”-сти, Той е “нищо” и “никой”.

С други думи – **тази “нищост” е сила**, а не слабост. И е даже тъждествена с формулата, изразяваща **собствено** Божественото всемогъщество. “Аз съм Този, Които съм” е **равнозначно** на “Аз не съм въобще никой, въобще нищо в този свят”.

И последният член на това парадоксално уравнение хвърля светлина върху първия, открива го като формула на абсолютната, на напълната, на единствено пълната Личност – т. е. на Иисус Христос.

Два травматични сюжета Православието очи в очи с национализма и либерализма

Георги Каприв

Проф. д-р Георги Каприв (Бургас, 1960) е завършил философия в СУ, специализирал е в Кьолн и Париж. Ръководител на Катедрата по история на философията към ФФ на СУ "Св. Климент Охридски". Президент на комисията „Византийска философия“ на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Член на Института за средновековна философия и култура (София). Автор е на 12 книги в областта на средновековната християнска философия, между които *"Августин"*, София, 1990 и 1996; *"История и метафизика"*, София, 1991; *"Механика срещу символика"*, София, 1993; *"...ipsa vita et veritas. Der 'ontologische Gottesbeweis' und die Ideenwelt Anselms von Canterbury"*, Leiden – Boston – Köln, 1998; *"Byzantica minora"*, София, 2000; *"Византийската философия"*, София, 2001; *"Philosophie in Byzanz"*, Würzburg, 2004 – под печат. Съиздател на "Архив за средновековна философия и култура" и "Bibliotheca christiana". Преводач от латински, старогръцки, немски и руски.

Започнахме сякаш да свикваме с практиката на Православните църкви да отговарят на въпросите, често драматичните въпроси, поставяни пред тях от модерната история, с намусено мълчание и начастни действия. Това поведение обосновава по парадоксален начин отказа от системна рефлексия, свидетелстващ в своето постоянство за някакви трайни аномалии.

Национализмът и либерализмът очи в очи с Православието биват мислени тук като социални и исторически сюжети, способни да направят видими едни или други травми, характерни за Православните църкви през последните две столетия и в най-ново време. Те биха могли да задълбочат тези травми. Биха могли обаче да се окажат и мотивите, активиращи оздравителните енергии, присъщи на Православието по същина.

I. Национализмът

Християнството няма нищо общо с национализма. Дори възможните най-позитивни емоции, следващи от националната самоопределеност, са резултат от други механизми на идентификация. Християнството е нагетническо по своя генезис.

Св. апостол Павел учи: „Всички сте синове Божии чрез вярата в Христа Иисуса; всички, които в Христа се кръстихте, в Христа се облакохте. Няма вече иудеин, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Иисуса“ (Гал. 3:26-28). Трудно може да се построи по-ясна формула на положението, че приемането на Христа въвежда една универсална определеност, която не се влияе от етнически, расови, социални или полови различия. Новият Завет е нов затова, защото е насочен не към един богоизбран етнос, а към вселенския народ на вярващите: народа Христов. Този „генос“ обхваща всички жители на вселената, приели вярата в Христа, и в този смисъл категорично противостои на понятието етнос/нация, както в неговото антично, така и в по-късното му значение. Народът Христов е такъв не по природа, а е основан върху спасението по вяра. Диференцирането по народи и племена е несъвместимо с принадлежността към Царството Небесно.¹

Главата на християнската Църква е сам Христос, поради което православното учение не допуска земни „наместници“ на Бога. Такива не са църковните, а още по-малко светските йерарси, защото – изповядва Църквата – Христос сам присъства в света чрез Духа Свети, с който е изпълнена Църквата². Затова е казано: „Където е Духът, там е Църквата и където е Църквата, там е Духът“.

Непосредственото (както сакраменталното, така и екстрасакраменталното) общение с Духа, тоест със собственото съществуване на Светата

Троица, не може да бъде определяно иначе, освен като мистериално. Църквата е преди всичко духовна инстанция, стояща в мистично единение с Христа. Православното учение схваща Църквата в света като заедност от грешници, стремящи се към спасение благодарение на живота в Христа, осъществяван както в общностния, така и в личния екзистенциален опит. Затова както отделната църковна общност, така и всеки вярващ, е член от цялото тяло на Църквата, намиращ се в мистично единение с всички останали членове, и със самото това е цялото това цяло. В този смисъл всеки християнин е в правото си да каже: „Аз съм Църквата“ или – по-скоро – в своята причастност към Христа и неговите верни: „Ние сме Църквата“.

Това знание за същината на Църквата мотивира отказа на православните да приемат идеята за някаква единна – била тя и универсална – институционална структура на християнската Църква. Нейният връх е един абсолютен Монарх, чието владичество обезсмисля изграждането на пирамидална структура на земята. Православната еклесиология изхожда от поместната църква, която обхваща един географски регион, независимо от броя на народите и племената, които го обитават. Принципът гласи, че само един епископ може да бъде отговорен за една област. Всяка от поместните църкви не търпи при своето управление никакви дисциплинарни или административни внушения отвън. В света тя няма висш арбитър, стоящ над нея.

Още от времената на първите Вселен-

¹ Вж. Е. Ламбриниадис, „Православие и национализъм“ (прев. Г. Каприев), в: Култура, бр. 35 / 5.9.1997.

² Вж. К. Янакиев, „Самоуверено невежество“, в: Култура, бр. 12 / 22.3.1996.

ски събори се утвърждава правилото за т.нар. пентархия, петоначалието, според което Църквата се управлява в едномислие от епископите на петте „стари“ църкви: Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия, Иерусалим. Единството на Църквата се гарантира от евхаристийното общение, в което се намират помежду си поместните църкви. Днешното Православие съхранява духа на пентархията, въпреки че самоизолирането на Рим и появата на т.нар. „нови“ църкви силно променят броя на участващите. В днешно време се наброяват 14 автокефални и 6 автономни Православни църкви, както и 4 такива с недоизяснен статут.

Принципът на автокефалията се извежда от правило 17 на Четвъртия вселенски събор,³ завършващо така: „Ако пък по силата на царска власт се е основал или ще се основе някой град, редът на църковните енории да следва държавното и гражданското разпределение“. Този текст е буквално възприет и в правило 38 на Шестия вселенски събор. В него се коренят предпоставките за настояването, че наличието на самостоятелна държава е в голяма степен решаващото условие за получаване на автокефалия или поне на автономия. Оттук най-вече израства „изкушението на религиозния национализъм“, което и до днес „остава една от принципните слабости на съвременното Православие“⁴. Разбира се, това изкушение израства достатъчно късно в историята на Църквата.

Търсенето на някакви основания за него

в практиката на Източната римска империя (по западному: Византия) и Православната църква в нея не води до никакъв положителен резултат. Римската империя още по генезис идентифицира себе си не чрез локални, а чрез универсални критерии; тя мисли сама себе си като „икумени“, тоест като империята-свят. При своята среща двата универсалистски принципа – държавническият гръко-римски и верският християнски – успяват да влязат в синхрон.

Така на общата територия на Източната римска империя се фигурира единният римски/ромейски генос, идентифициращ себе си не иначе, а чрез принадлежността си към една вяра (иноверците, макар и населяващи империята, не се признават за ромеи) и една традиция, изразяваща се на един език. Определящо за идентификацията на ромея-християнин се оказва вписването му във верската традиция, а не в континуитета на някаква биологическа редица. Етническият произход няма място сред съществениите фактори.

Когато става дума за „синхрон“ между светското и църковното в империята, тук в никакъв смисъл не се мисли фамозният „цезаропапизъм“. Всъщност, това понятие е въведено не по-рано от 18 век, и то от протестантски и католически опоненти на Православието. Според него през византийския период светската власт е имала приоритет над църковната, което би значило, че Константинополската църква е приемала властта на императора да се раз-

3 Правила на Св. Православна Църква, София, 1936, 148 и 189.

4 И. Майендорф, „Християнското благовестие и обществената отговорност“ (прев. И. Мерджанова), в: Изтокът и Западът за личността и обществото, изд. И. Мерджанова / М. Стоядинов, Велико Търново, 2001, 136.

порежда с властта на Бога. Това би означавало Църквата да е капитулирала пред светската власт. Подобно престъпно отклонение обаче никога не е било заявявано или приемано в учението или разпоредбите на тази Църква.

Разпознаването на някакъв „цезаропанизъм“ идва от една страна като огледално отражение на срещащите се в Латинската църква претенции за политически теократизъм, а от друга страна от приемането за норма на няколко брутални нарушения на действителното правило, наистина случили се в историята на Византия, средновековна Русия, средновековна България и т.н. Наличието на подобна църковна норма би направило необясними най-малкото действията на личности като Иоан Златоуст, Максим Исповедник, Теодор Студит, Марк Евгеник, Георгий-Генадий Схолар и т.н., „неизвестно защо“ канонизирани в Православната Църква.

Без да постулира някаква специална социално-политическа доктрина, православното мислене определя идеала на отношенията между Църква и държава като „симфония“: съгласие или съзвучие, хармония. При това тук не става дума за някакъв обществен договор, „балансиращ интересите“ на двете страни. Хармонията между държавното и светското в империята означава взаимност на усилията по християнизирването на света. Така държавното се натоварва с мисията според своите възможности да вцърковява света (а не обратното), да служи на Христа според силите си, а Църквата поема социална и политическа отговорност в рамките на своите собствени компетенции. За-

това във Византия винаги са били посрещани враждебно и с подозрение претенциите на някои императори да притежават решаваща власт по въпросите на вярата. Колкото и да е било драго на василевсите прозвището „външен апостол“, придадено от Евсевий Кесарийски на Константин Велики, то е било нормативно тълкувано в смисъла на симфонията, а императорът-християнин е имал в Църквата несвещенческия чин „четец“.

В същото време Църквата не противопоставя на императора някаква конкурентна власт, а изисква съгласуването на светската власт с Божието законодателство. Стане ли дума за „теократия“ във Византия или за „теократична империя“, следва да се има предвид тъкмо това. Остава да се добави, че никои никога не е изпадал в изкушение да мисли като възможно някакво постигане на Царството Божие преди Пришествието на Христа в слава. Тъкмо затова „хармонията“ се е схващала като неизбежно несъвършена и е бил ясно прокарван контурът между свещенството и империята, между литургичното очакване на Царството Божие и усилията по усъвършенстване на социалния живот.⁵

Показателна става ситуацията след 9 век, когато българите се християнизират и според решенията на събора в Константинопол от 870 г. се причисляват към диоцеза на Константинополския патриархат. Скоро след това (927 г.) Църквата им придобива патриаршеско достойнство, а владетелят им – царско, сиреч императорско. Те вече не могат да бъдат коректно определяни ка-

⁵ Вж. И. Майендорф, „Християнското благовестие и обществената отговорност“ (вж. бел. 4), 128-133; К. Янакиев, „Самоуверено невежество“ (вж. бел. 2).

то варвари, но не и като ромеи, каквито те нито са били, нито са искали да се наричат. Въпреки това обаче средновековна България упорито и съзнателно остава в сферата на византизма.

Този факт може да бъде проследен във всички сфери на църковното, интелектуалното, политическото и даже на битовото. В средновековна България не се търсят отклонения от стандартите на империята, тъкмо напротив, те външно се въвеждат, следват, разгръщат. Съзидателите на тогавашна България са гледали себе си като „рогени по-късно“, но принадлежни към същото достойнство, към същия „чин“ и порядък, и тъкмо затова са настоявали да се съизмерват с ромеите според действителните изисквания на универсалния и непроблематизиран ред. Своего различие те устояват само в една сфера, извън държавническата и църковна автокефалност, и това е сферата на езика. Идентификационните механизми в средновековна България не се различават от общите разпознавателни принципи в сферата на византизма.

Достатъчно е дори само да се напомни, че България се съставя от етнически нееднородни елементи. Липсата на напрежения между тях в християнските векове може да бъде обяснена най-непосредствено именно чрез факта, че производът е изгубил много подчинена роля в сравнение с реалното вписване в културата, която е и определяла съответната личност като принадлежаща или не принадлежаща към българите. И ако тази култура, стъпила на общите християнски начала (защото тук се имат предвид магистралните и параметри, а не маргиналните явления), е култура в рамките на византизма, то именно езикът генерира нейната „центробежност“, нейната самоопре-

деленост. Така средновековната българска култура съхранява и своята универсалност, и своята уникалност.

Веднага трябва да се добави, че тук езикът няма как да бъде мислен като етно-формиращ елемент. Средновековният български език има преди всичко богослужебна и богоучителна, а след това всякава друга употреба (така например дипломатическият език е бил обикновено гръцкият). Като вкаран в служба на универсалната мяра, той следва да бъде схващан преди всичко като едно от жилищата, които Бог си съгражда в света чрез своята Църква, в което жилище биват приютявани множество племена и етноси.

Казаното за България е валидно и за последвалите я Сърбия, Русия и т.н. През целия средновековен период самоидентификацията върви по линията на верската и културната определеност, доколкото единствено при тяхното наличие и само в техния хоризонт изобщо може да има смисъл думата „народ“.

Това положение на нещата достига фактически своя връх след установяването на Османската империя. Решаваща тук е юридическата и идентификационна система на Османския султанат, в голяма степен продължаваща традициите, наследени от Византия. Османската империя никога не е била национална държава. Разделението в нея се реализира не по етнически, а по верски принцип. Милиет/народ е онзи, който има свои свещени писания. Официално съществуват три иноверски милиета (християнски, арменски и еврейски), при което рум-милиетът (срещ ромеите) е най-многоброен. Както икономически, така и културно, османските турци не търсят интегриране на завладените иноверци. Тъкмо напротив, османската

икономика и култура се възпроизвежда чрез съхраняване на тяхната чуждост, на другостта им. В този смисъл Константинополският патриарх бива гледан и като „етнарх“ на православно-християнския народ в империята, чрез което върху църковната структура се прехвърлят и юридически пълномощия.

Факт е, че по-малките градове и селата се обособяват като фактически самоуправляващи се общини. Следва да се види при това, че тези общини са не някакви административни единици, а енории: те са структурирани на верски принцип и се самоопределят с такъв критерий. Религията играе ролята на конститутивен и до голяма степен на регулативен социален принцип. Затова енорията се натоварва и със светски задачи. Днес някои историци говорят за „демократизация на Църквата“, с което искат да подчертаят както навлизането на миряни в нейното управление и едно чувствително допускане на елементи от околхристиянски обичайни мировгледни и правни норми, така и нагърбването на Църквата с всъщност чужди ѝ задачи, каквото е например светското правораздаване в не чак толкова тесни граници на компетентност.

Симптоматично през този период е отсъствието на ереси, иначе многообразно ширещи се преди това по тези земи. Въпреки усилията на ватиканските мисионери, не се забелязва и някакво значимо преминаване към римокатолицизма. Всичко това свидетелства за факта, че съхраняването на идентичността продължава да се реализира по линията на причастността към християнската вяра и към съответната ѝ култура. Политическите и „етнически-

те“ различия се смиват пред смислозадаващото съхраняване на християнската идентичност.

Това състояние на нещата рязко се променя след края на 18 век. Фактически последният опит за отхвърляне на османската власт, основан върху принципа на православно-християнското единство, приключва с екзекуцията на Ригас Фереос през 1796 г. и разпада на групирани около него интелектуалци. Под влияние на Просвещението, на тогавашните събития в Западна Европа и на развилите се там национализми, започва конструирането на „национални самосъзнания“ и в османските територии, населявани от православно-християнския народ.

Забелязано е, че националните идеологии, възникващи в юго-източна Европа, са насочени към разрушаване едновременно на отоманското управление и на православно-християнското единство на Балканите. Следва веднага да се види, че тези идеи се зараждат изключително в средите на обширната гръцка диаспора в Западна Европа.⁶

Връзката между Просвещение, език и националност е изведена и разработена през 1780 г. от Димитриос Катартис, който пръв отъждествява етнос с нация и посочва като тяхна специфика съответно езика и културното наследство. През 1815 г. Неофитос Дукас посочва езика като единствен белег на националността, отхвърляйки на заден план всичко останало. Решаващ за тази концепция е не само романтическият възглед, но и фактът, че езикът е единственият действителен различител в рамките на православно-християнската универсалност. Не е случайно, че всички „нацио-

6 Вж. М. Manoussacas, „Structure sociale de l'hellénisme post-byzantin“, in: Akten des XVI. Internationalen Byzantinistenkongresses, Bd. I/2, Wien, 1981, 791-821.

нални движения“ на Балканите начеват с активно производство на национални езици. Изложенията на архимандрита Дукас са пълни с антиклерикална просвещенска критика, при което според него единствената позитивна задача на Църквата е да насажда националния език сред другоезичните. Срещу него дебатира архиепископ Игнатий Влашки, застъпващ се за „ромейското единство“. В този дебат е очертан в дълбочина първият конфликт между Православието и национализма. От едната страна в основата се поставят трансценденталните ценности, утвърждащи в универсалното единство на Православното християнство, от другата страна се издигат в ценност индивидуализмът и обединението в лингвистични общности, етническият („по кръв“) произход и – реалната или измислена – обща история.⁷

Неслучайно преходът от програмата на византизма към идеологията на гръцкия национализъм става чрез „завръщането“ към идеалите и образците на уж класическата езическа античност, интерпретирана обаче в смисъла на френската литература от 18 век.⁸ Византийският период се схваща от идеолозите на национализма като обскурантски, положен върху изцяло погрешните основи на теократизма. Симптоматично е, че едва през 1850 г. (тоест в годината, в която е обявена домогваната от 1833 г. автокефалност на Атинската архиепископия и 20 години след основаването на Гръцката национална държава) в гръцките кул-

турни кръгове започва дебат за „мястото и значението“ на византийския период, който спор продължава чак до 1912 г. с „реабилитацията“ на Византия в смисъла на „мост между античното и модерното единство“, но не и като позитивна величина от гледна точка на националната история.⁹

Борбата на гръците за независимост преминава изцяло под знака на национализма, при което руският офицер Александър Ипсиланти, вдъхновителят и лидерът на Хетерията, с неговия апел не само към гръците, а към всички християни в Империята, е по-умерен от радикално-прозападния Александър Маврокордатос. Той и Адамантиос Корайс всъщност формулират същинската национална идеология.¹⁰ Както е известно, този модел се възприема и от всички други балкански етноси. Започва се масовото производство на национални държави, което не е приключило и до днес.

Националната идентичност се формира тъкмо чрез структурите на модерната държава, чиито най-ефективни механизми са армията и образователната система. Именно в рамките на процеса по формиране на националната идентичност възниква и въпросът за съответните собствени църкви, неслучайно поставян така, както се изисква създаването на национални университети. Може би най-екстремният казус тук е самообявяването на Българската църква още преди наличието на съответната държавност.

7 Вж. P.M. Kitromilides, „Imagined Communities“ and the Origin of the National Question in the Balkans“, in: Id., Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy, London, 1994, 149-192.

8 N. Jorga, Byzantium after Byzantium, Jasi - Oxford, 2000, 232.

9 Вж. R.D. Argyropoulos, „La réhabilitation de Byzance par les intellectuels Grecs (1860-1912)“, in: Byzantium, Identity, Image, Influence, Copenhagen, 1996, 336-351.

10 N. Jorga, Byzantium after Byzantium (Вж. бел. 8), 233-234.

Тъкмо по повод на българската схизма Константинополският патриархат осъжда през 1872 г. официално етнофилетизма с думите: „Ние отхвърляме и осъждаме филетизма, тоест расистките разделения и националния смут, ревността и несъгласието в Църквата Христова, защото са противни на евангелското учение и на светия канон на нашите блажени Отци, върху които се крепи Светата Църква, които украсяват цялата християнска общност и водят към свят живот“¹¹.

Константинополската църква е последователна в поведението си и принципно се съпротивлява срещу отделянето на държавните църкви изобщо, така че в последна сметка всички те се откъсват насилно чрез схизма. Първоначално Константинополският патриархат се обявява и срещу създаването на националната гръцка държава. Това следва не от някаква сервилност към турските власти, а от ясното съзнание, че националистическата мания неминуемо ще доведе до цялостен разпад на православния народ; че създаването на една малка гръцка държава ще доведе до жертване на едната православна вселена¹². Тази прогноза се сбъдва в много голяма степен.

През 19 и 20 век православните църкви в националните държави поемат функциите на национални идеологически институти и не са малко йерарсите, виждащи тъмо така същинската си задача и до днес. Това засяга както по-късно впримчените в комунистическата система Православни църкви, така и непреживялата го Гръцка православна църк-

ва. Изключение не прави и Руската църква. Сведена при Петър I до нещо като министерство на вероизповеданието, историята на нейните действия не се различава съществено от тази на Православните църкви в държавите, създадени върху териториите, принадлежащи на Османската империя¹³. Едно хубаво свидетелство за това днес са особено т.нар. „подвория“ (представителства на Православни църкви в региона на групи автокефални или автономни Православни църкви), които влизат в противоречие с териториалния принцип на установяване на поместните църкви и са в достатъчно съгласие с осъдения етнофилетизъм.

Митрополит Йоан Зизиулас заявява с основание: „В Църквата проникнаха – особено у нас, православните, – национализъмът и етнофилетизъмът. Идеята за автокефалия се превърна в автокефализъм, тоест в използване на Църквата за обслужване на държавни или национални интереси. Положението на православната диаспора през 20 век е пряко, откровено нарушаване на принципите на православната еклезиология. Без всякакво съмнение подобна ситуация не може да ни удовлетвори, макар, за съжаление, тя да се „благославя“ на най-официално ниво“¹⁴.

Днес масово се заявява ако не воля за преодоляване на този автокефализъм, то поне съзнание за неговата непорядъчност. Един казус, който несъмнено ще подложи на сериозна проба съвестта на Православните църкви, са събитията, протичащи в територията на

11 По Е. Ламбриниадис, „Православие и национализъм“ (Вж. бел. 1).

12 Вж. пак там.

13 Вж. подробно при Р. Плук, „Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas“, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, Band I, hg. W. Nyssen u. a., Düsseldorf, 1984, 133-202.

14 Й. Зизиулас, „Православната Църква и третото хилядолетие“, в: Християнство и култура, 1 / 2002, 24.

Република Македония. Те са изключително динамични и не е изключено при публикуването на този текст вече да имат някакво решение. Засега обаче нещата изглеждат така:

След серия от действия, довели преди време до самообявяването на Македонска православна църква, нейните представители остават и досега извън евхаристийно общение с останалия православен свят. Тази ситуация изглежда не притеснява много епископите, но потиска повечето вярващи, между които и вече многобройното и силно мотивирано монашество. Бездействието на висшата йерархия принуждава няколко игумени и техните монаси да се решат на един радикален ход. Те обявяват своето присъединяване към т.нар. Сръбски екзархат, заявявайки, че продължават традицията на Охридската архиепископия, при което всички нейни църковници са и ще бъдат македонци. Понеже по конституцията на Република Македония единствената легитимна Православна църква на нейна територия не е никоя друга освен Македонската, извършващите богослужение епископи, йеромонаси и дякони са арестувани, съдени, глобени и освободени. Разбира се, забранява им се да пребивават в своите манастири и са заклеимени от повечето македонски меди като национални предатели.

Издавайки своята аргументация, „предателите“ заявяват, че чрез този ход те целят легитимирането на Македонската църква, завръщането ѝ в общоправославния свят, настоявайки, че ще бъдат подкрепени не само от Сръбската, но и от останалите Православни църкви, без при това някоя да се опитва да прокарва чрез тях съответните национални или каквито и да е други идеологии. На това отгоре тези монаси по никакъв начин не могат да бъдат об-

винявани в някакви досегашни прояви, уличаващи ги в сърбофилство. Те декларират, че допускането, според което някой може да сърбизира, погърчи или българизира „неориентираните“ македонци, е реплика от отдавна приключила драма. Те са наясно, че предприетият ход е нестандартен и опасен: „Аз не желая да бъда удобно разпнат“, заявява игумен Давид Нинов, един от инициаторите. Друг е въпросът дали изцяло си дават сметка, че произвеждат едно предизвикателство не само към Македонската църква, решаването на което може да се окаже исторически важно за цялото Православие.

Възможните изходи от тази ситуация са няколко. Напълно е възможно Македонската държава и съответната църква да прогонят бунтарите извън страната, осъждайки ги като опасни за политическата и църковна сигурност. Не е невъзможно да бъдат и отлъчени. Друг допустим път е тяхното „хулиганство“ да бъде някак си изтърпено като се признае принадлежността им към Сръбската православна църква, чието присъствие в Република Македония да се легитимира. Това няма да доведе до никакво историческо развитие и ще си остане един банален епизод от търканията между националните църкви. Има обаче и трети път, а именно да се случи предвещаването от тях: макар и формално присъединени към Сръбския патриархат те да бъдат признати за легитимно автономни от целия православен свят, без да им се поставят никакви допълнителни условия. Това би било най-безвъпросното доказателство, че Православните църкви започват да се освестяват от своята национална обзетост и да показват склонност за завръщане към ценностите, залежали в основата на православно учение, между които национализмът не присъс-

тва под никаква форма. Много близко-то бъдеще ще ни покаже за какво става дума.

II. Либерализмът

През лятото на 1999 г. в Република Гърция избухна много остър спор. Тогава правителството обяви решението си да отмени по настояване на Европейския съюз вписването на вероизповеданието в личните карти на гражданите. Архиепископ Христодулос, главата на Гръцката църква, тържествено декларира своя протест, заявявайки, че така се върши покушение едновременно срещу същината на Църковното и самоидентичността на Елинското. Захвана се активен дебат, който раздели не само обществото, но и Гръцката църква. Една част дори от епископите застана зад противоположната позиция, обръщайки внимание, че вярата не се състои в записи върху хартия, а е изписана в сърцето. В последна сметка недоволстващите гръцки църковници изгубиха битката срещу държавата. В момента вписването на вероизповеданието е доброволно, което е междинна стъпка към пълното отпадане на тази информация от официалните документи за самоличност. Мнозина изтъккуваха тези събития като поредното покушение на западноевропейския либерален политически ред срещу специфичните ценности на православно общество. За какво става дума?

В последните десетилетия се появиха писатели, вадещи хляба и маслото си от критика срещу социалния ред от западен тип, вменяван на страните с

православна култура, а – според тях – всъщност непригоден за тези страни. Основните аргументи са насочени на-там, че либерализмът, гледан като доминиращо измерение на западната култура с неговия акцент върху индивидуалния интерес, е непримлимо към социалния етос на Православието и е диаметрално противоположен на характерния за него начин на живот, съответната му етика и схващанията за истината на човека, историята и света, при което либерализмът от този тип бива извеждан непосредствено от латинската християнска теология. В същото време се апелира за внимание към „онтологическите предпоставки на тази друга цивилизация“, тоест на Православието.¹⁵

Христос Янарас, който е основният източник на тези твърдения в горе реферирания текст на Кристина Щюкл, атакува „историческия материализъм“ („по-мошен от този на комунистическите режими“), характерен за капиталистическото западно общество, довел до абсолютизираното консуматорство. Той громи основите на съвременния либерализъм с неговите обещания за икономическа и политическа свобода, каквито според него са всъщност „индивидуалният икономически успех, утилитаризмът, омаловажаването на обществените отношения, презрението към колективния интерес, и най-сетне ограничаването на човешкото съществуване в тесните рамки на една строго икономическа дейност“. „Ежедневието ни е пиянство в непрестанно увлечение по злободневното и преходното“, заключава патетично той.¹⁶

15 Вж. К. Stöckl, „Civil Society and the political. Opening up the problematic with respect to introducing an Orthodox perspective“, 2003 (ръкопис), 9. Настоящите размисления бяха провокирани от един разговор с авторката на този текст.

16 Хр. Янарас, Кризата като предизвикателство (прев. Д. Лаверн), София, 2002, 113-116.

Срещу „метафизическия нихилизъм и историческия материализъм“ на Запада, Янарас противопоставя традицията на обществата с преобладаващо православно население, присъстваща „органично в народния опит и повече или по-малко в изкуството, институциите и светогледа на обществото“. Тук се акцентират практиките, свързани с приоритета на междуличностните връзки (а не с индивидуалната дисциплина на организационните структури), подплатяването на политиката с визии за културата (а не само с утилитарни стремежи), схващането за греха като екзистенциален неуспех (а не като юридическо нарушение) и т.н.

Янарас апелира за структурирането на общество от участници във връзките на общение на живота и на света, а не от техни потребители. Като основа на такова общество се посочват водещи характеристики на православната метафизика и антропология. Той изтъква най-напред схващането за логоса не като ratio, а като онова, което прави съществуващите неща да се проявяват и да откриват истината си, намирайки се в неизменна съотнесеност помежду си. Логосът открива хармонията на връзките и е всъщност единственото устойчиво битие. Оттам той извежда и понятието за политика в тази традиция като „създаване на общество на връзките по истина“. Апелира се и към различното схващане за личност в двете култури, при което отново се акцентира съществеността на релацията, свързаността с другите и Бога. Изтъква се и специфичното за

Православието схващане за свободата на човека. Оттук прозвуча тезата за общността, основана върху онтологията на евхаристийното общение, която следва да застане в центъра на социалния ред, доминиран от ценностите на Православието.¹⁷

Опитът за коментар на тази концепция следва да започне с посочването на някои опростявания, недоглеждания или изкривявания при представянето на т.нар. западен либерализъм. Още през 70-те и 80-те години на 20 век, когато Янарас изгражда своето схващане, в западната политическа мисъл и практика се конкурират и взаимно проникват поне три основни политически платформи: републиканизмът и класическият либерализъм, от една страна, противостоящи на икономическия либерализъм, от друга. Проблемите, поставяни от самото развитие на западните общества, довеждат до формулирането на въпроса за различията и взаимодействията между държавата и гражданското общество. Търсенето на баланс между индивидуалните свободи и колективните самоопределения белязва политическото мислене през този период.¹⁸ Тук трябва да се добави развитието на концепти като комунитаризма и мултикултурализма, които не просто критикуват либерализма, но и предизвикват решаващи разширения в собствената му структура.¹⁹ Отъждествяването на западния политически ред или дори само на либерализма с най-семплите варианти на икономическия либерализъм е опасно идеологическо опростяване, което си

¹⁷ Там, 121-129.

¹⁸ Вж. K. Stöckl, „Civil Society and the Political (Вж. бел. 15), 4-8.

¹⁹ Вж. Ст. Йотова, „Мултикултурализъм - дилеми на равенството“, в: Критика и хуманизъм, 2/2003, 13-25.

отмъщава при по-нататъшния ход на размишленията.

Натам водят и опитите за историческо разкрояване на „православното общество“. Казано най-просто, потребителското или консуматорското отнасяне към света не е трябвало да чака западния рационализъм, за да заяви себе си в този регион. То е солидна тенденция както във византийската, така и в османската история на православните култури, което се установява веднага след като преместим погледа от текстовете и жизненото поведение на едни сравнително немногобойни монашески и интелектуални елити към жизнения стил на обществото като цяло. Все в числото на лошите абстракции следва да се включи и допускането за някаква „православна държава“, тоест за такова политическо образувание, което е изцяло пропито или поне доминирало от ценностите на православната екзистенция. Това не може да се твърди дори за Гърция, където по официални данни 98 процента от хората са православно кръстени. Мистериалният опит не е пригоден да конституира социално-политически системи.

Ако отново насочим погледа на запад, дължни сме да забележим, че обобщения като: „метафизичният нихилизъм, извор и утроба на модерния исторически материализъм, е най-естествената и органична рожба на римо-католическата и протестантската теология“²⁰, са свидетелство в най-добрия случай за повърхностно познаване на съответните богоучения и следващата от тях

антропология. Доказуем факт е, че съвременният западноевропейски политически модел е изграден в остър сблъсък между светската държава и Католическата църква. Не е случайно, че основните идеолози на Просвещението застъпват радикално антиклерикални и атеистически позиции.

Следва да се напомни още, че класическият либерализъм възниква от религиозните войни в Западна Европа и в този смисъл е въведен като режим най-вече на религиозна толерантност, издигайки в норма отделянето на църквата от държавата и налагайки принципа на формално-равната свобода. Тя бива схващана като всеобща равна свобода за действие, при което на конкретния индивид са гарантирани свободата на личността, неприкосновеността на собствеността, свободата за влизане в договорни отношения. Държавата се гледа като разделена от гражданското общество и нейната основна задача е да осигурява правната рамка, позволяваща свободното му самоорганизиране. Факт е наистина, че доколкото ядрото на либералния правов порядък се състои от правови свободи, класическият либерализъм действително е заплашван да редуцира смисъла на равните етически свободи до инструментализирани субективни права, при което извън внимание да останат междучовешките връзки, отвеждащи отвъд голите правови отношения.²¹

Събитията от последните 2-3 години доведоха до съществено преосмисляне на функционирането и профила на либералната система в Европа и на типа ле-

20 Хр. Янарас, Кризата като предизвикателство (Вж. бел. 16), 122.

21 Вж. Ю. Хабермас, „Равностойното културно третиране и границите на постмодерния либерализъм“ (прев. Ст. Йотов), в: Критика и хуманизъм, 2/2003, 58.

гитимност в нея. Отчетливо се откроява темата за европейската идентичност и публичност. Заговори се за друг тип култура, ценности, отношения към властта. Под въпрос се поставя идеята, водеща при конвергенцията между класическия либерализъм и постмодерните нагласи: че всичко може да се договори, че няма базово противопоставяне на ценности. Сега вече става все по-ясно, че живеем в свят с ценности, които не могат да се договарят или изобретяват, но и не могат да бъдат пренебрегвани. На може би първо място тук се посочват религиозните ценности.²² От такъв хоризонт вече с основание може да се заяви, че православната култура е носител на специфични ценности и динамики, които не може и не бива да бъдат неглижирани. Кои са основните между тях?

Най-напред тук следва да се посочи схващането за лице или личност, съществено различаващо се от това в западната култура, както справедливо забелязва Янарас. Известната дефиниция за лице/persona, валидна за западния културен свят и установена през 6 век от Боеций, гласи: „Лицето е индивидуалната (или: неделимата) субстанция на разумната природа“²³. Критиките срещу нея започват през 12 век с възраженията на Ричард от Сен Виктор, че тази дефиниция описва индивидуално-субстанциалното, а не личното, което трябва да се схваща като „несподелима екзистенция“ при отчитане на собствено особено качество на всяко лице²⁴. Още корифеите на схоластиката отхвърлят атаките на Ричард, настоя-

вайки, че изискваната от него уникалност следва от самия факт, че става дума за индивиди на разумната природа. В общи линии дефиницията на Боеций не губи актуалността си и до днес, като се прилага и към по-късно произведената дума „личност“.

Самият Боеций посочва, че с persona той превежда не гръцката дума „ипостас“, а „просопон“. На Изток протича дълъг дебат за съвместимостта на двете понятия, които в последна сметка утихва с допускането на синонимната им употреба, както може да се види и в някои от решенията на Вселенските събори. Съхраняват се все пак нюанси при тяхното дефиниране, до което се достига след уточнявания, траяли няколко века. Най-напред те двете се противопоставят на понятието „индивид/атом“, което обозначава едницата, носител на определена природа или същност. То е понятие, обвързано повече с природните, отколкото с личностните характеристики, за които свидетелстват те. Ипостас посочва най-вече самостоятелното и самоопределено съществуване, заедно с уникалните свойства на съществуващото. „Лице“ съобщава по-скоро особеното действие, следващо от личните свойства и съответната отнесеност към другите лица – възможността на съществуващото да влиза в интерперсонални релации. Тъкмо самостоятелната активност на лицето позволява припознаването му като ипостас²⁵.

Човешката ипостас съдържа в себе си природата на човека и излъчва нейните

22 Вж. И. Кръстев, „Разделения и недвусмислено мислене“ (разговор с Хр. Буцев), в: Култура, бр. 5 / 6.2.2004.

23 Boethius, *Opuscula sacra*, V, 3.

24 Richardus de S. Victore, *De Trinitate*, IV, 1-14.

25 Вж. Johannes Damaskenos, *Fons scientiae*, I, 43.

природни действия или енергии по свойствен само за нея начин. Така тя приема и прииждащите към нея екзистенциални енергии, включително божествените. Остава да се добави, че за разлика от католическата доктрина (допускаща колебание относно предопределеността на съдбата на отделния човек със съответните ограничения на неговата свобода) и от преобладаващите протестантски твърдения за абсолютната предопределеност на човека, православното учение отхвърля всяко предопределение за разумното същество и изповядва абсолютната свобода на човешката воля, съответстваща на неограничеността на Божествената свобода.

Тези позиции имат не само богословски смисъл. Те рефлектират разгърнали се в хода на времето действителни несъвпадения между двата културни кръга на християнска Европа. Тук става дума най-вече за нюанса на различие при типа човешко присъствие в света. Той е валиден генерално: и за вцърковените, и за верски индиферентните, и за злоупотребяващите със свободата, доколкото формира антропологическото ядро на съответната култура. Казано най-общо, в западната култура природата „предшества“ лицето, докато на Изток лицето „предшества“ природата. Ако в едната култура база става индивидуалната самодостатъчност, в другата базови са личната уникалност и междуличностните връзки. Изказано в ключа на политическия афоризъм, първата е култура на правилата, а втората е култура на изключенията.

Следва ли оттук, че трябва да бъде изобретен някакъв специален политически порядък, някакъв „православен“ политически ред, „съответстващ“ на това различие? Не, не следва. Православието никога не е формулирало някаква „собствена“ политическа доктрина, не е иницирирало собствена социална система. Основанията за това са най-малко две: едното е метафизично, а другото произтича от съществуването и задачите на самата Църква.

Когато о. Йоан Майендорф говори за „християнския екзистенциализъм“ и „персоналистичните метафизически предпоставки“ на православно формиран начин на мислене²⁶, а о. Георгий Флоровски за „метафизика на личността“²⁷, те ни най-малко не се занимават с производство на философски каламбури. Вниманието в православния културен свят е насочено не към същността – нито към абсолютно непознаваемата същност на Бога, нито към непознаваемите непосредствено същности на тварите, – а към същностните енергии, проявяващи битийното съществуване извън самата същност. Когато става дума за божествените природни енергии, тогава залогът е особено висок, защото в тяхното „приемане“ се състои не само действителното богопознание, но и самото обожение, което е целта на християнското съществуване. Тези енергии се приемат, разбира се, не от природата на човека, а от неговата ипостас. Те се въипостасират, за да може човекът да заживее живота на самия Бог, оставайки при това човек по природа. Личният живот на Бога се

26 Вж. J. Meierdorff, *A Study of Gregorios Palamas*, London, 1964, 240; Й. Майендорф, *Византийско богословие* (прев. Б. Рушкова), София, 1995, 36.

27 G. Florovsky, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, in: *Greek Orthodox Theological Review*, 5 (1959-1960), 129.

приема и живее от човека лично. Когато обаче мярката на действителното съществуване се реализира в динамиката на енергийното и лично-екзистенциалното, тогава е практически невъзможно да се гради някаква субстанциална структура, каквато следва да бъде социалната система и нейната нормативна база. Затова впрочем и политически „православен фундаментализъм“ в строгия смисъл на думата просто не може да съществува.

Задачата на Църквата е да води вярващия към обожение. Тази цел няма политическо или социално измерение. Присвояването на политическа власт от страна на Църквата се тълкува като изкушение, защото тази власт е предназначена за вземане на конкретни и прагматични решения, което от гледна точка на задачата на Църквата е повърхностно и несъществено. Православната Църква не се опитва да регулира непосредствено социалния и икономически живот. И все пак Църквата се изразява най-отчетливо именно в общественения живот. Целият човешки живот намира своето „място“ в Църквата²⁸. Църквата не е от света, но е в света, и затова поема ангажимент към него, макар този ангажимент да няма политически характер.

Църквата е в един много висок смисъл безразлична към световното управление. Тя не се нуждае ултимативно от определена светска власт, за да живее своя живот, което обаче не означава, че тя не се интересува от това как се живее на земята и как тя се управля-

ва²⁹. За да се разбере ясно това отношение, следва отчетливо да се различават две нива.

Човекът – пише о. Влаган Перишич – има права и като личност, и като индивид. Правата му като индивид произтичат от неговата природа. Те следва да се защитават от държавата и съответното законодателство. Като личност той има право (ако е възможно в държавата и благодарение на нея, а ако не е възможно, тогава въпреки нея и даже против нея, а също и против своята собствена природа) да живее по християнски и да постигне обожение. Оттук обаче не следва, че християнинът трябва да бъде някакво „шизофрено същество“, разделено между т.нар. „духовна“ и „светска“ области. Защото той по определение се стреми към вътрешна цялост. Тъкмо това очертава и мисията на Църквата в този свят.³⁰

Не съществува социален строй, „прилагащ“ или „пасващ“ на Православната църква. Заедно с това трябва да се признае, че либерализмът в неговия актуален вариант, насочен едновременно както към гарантиране на формалните права и свободи, така и към производството на механизми, правещи възможно отстояването на базови ценности, е социален модел, достатъчно пригоден за утвърждаването на православния начин на живот.

В този контекст твърдението, че Православието е несъвместимо с фундаменталните принципи на гражданско-

28 Вж. G. Mantzaridis, „Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie“, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, Band III, hg. W. Nyssen u. a., Düsseldorf, 1997, 140-141.

29 К. Янакиев, „Самоуверено невежество“ (вж. бел. 2).

30 В. Перишич, „Личност и природа: богословски размисъл за правата на човека“ (прев. М. Стоядинов), в: Изтокът и Западът за личността и обществото, изд. И. Мерджанова / М. Стоядинов, Велико Търново, 2001, 119-122.

то общество и по-специално с принципа на свободната индивидуалност³¹, следва да се определи като свършена глупост. Тъкмо Православната традиция оценностява в най-висока степен личната свобода. Наистина, в нея става дума за свободата на личността, която едва в секуларен вариант би могла да се редуцира единствено до свободата на индивида. В либерален режим на секуларизираща се православна култура би следвало да се говори не за недопустимост на индивидуалните свободи, а по-скоро за опасността от тяхна свръх-експанзия. Разбира се, задача не на Църквата, а на държавата е чрез стриктна нормативност да гарантира равенството на всички пред закона, а не да изобретява или толерира някакво „законодателство на изключенията“.

В контекста на либералния социален ред пред Православната църква застават две опасни изкушения. Едното от тях е Църквата да се впусне в държавническо законотворчество. Тогава се стига най-много до изковаването на безполезни псевдо-законови съобщения като това, че традиционното вероизповедание в България е Православието или до несбъдвани претенции за стилизирането на държавни документи, напр. на личните карти. Сферата на държавното е и трябва да остане приоритет на светските власти. Църквата не е призвана за преки действия в нея. Другото изкушение е Православието доброволно да се превърне в някаква екзотична религия – само себе си да превърне в гето, отказвайки да взема отношение към екзистенциалните въпроси на днешния човек и да им отговаря³². То-

ва е изкушението от самозатварянето, от неприсъствието на обществената сцена именно като Църква³³.

То е резултат от инерционното отъждествяване на държавата и гражданското общество, от привиждането им като едно и също. Докато обаче участието в първото не влиза в задачите на Църквата, активното присъствие във второто, където именно става социалното проявяване и утвърждаване на ценностите, е съществена част от тези задачи. Какво означава това? Ако ми бъде позволено да перифразирам едно проникновено наблюдение на Калин Янакиев, докато първото е дължно да осигурява една търпима *vita minima* – минималния живот, който всички ние живеем в света, в другото може да артикулира и налага себе си като образец *vita maxima* – високия тип духовност, носен от Православието³⁴.

Как следва да присъства Църквата в обществото? Във всеки случай не чрез съучастването в градежа на някакви „специфични“ социални системи, диктувани от идеологии като панславизма, евразийството, разните „православни дъги“ и т. под. Много по-прозорливо от авторите на тези политически спекулации, Янарас настоява в последно време вече не за някакъв „собствен“ политически модел, а за европеизирането на Балканите като единствен правилен път, но с внимание към рисковете от „лесните“ ценности на „модерността“. Ролята на Църквата тук е да се откаже да бъде идеология или да обслужва идеологии и да стане генератор на събития – на „църковни събития“, а не на „религи-

31 E. van der Zweerde, „Civil Society‘ and ‘Orthodox Christianity‘ in Russia: a Double Test-Case“, in: Religion, State and Society, 1 / 1999, 41.

32 Й. Зизиулас, „Православната Църква и третото хилядолетие“ (Вж. бел. 14), 32.

33 К. Янакиев, „Православната църква и нейните базисни изкушения“, в: Християнство и култура, 2 / 2002, 67.

34 Там, 73.

озен психологизъм”, – при което той обръща внимание, че днес Църквата съставлява един елит, едно елитарно малцинство, което прави задачата ѝ още по-отговорна.³⁵

Това ни най-малко не означава, че за тази цел Православната църква трябва да „модернизира себе си” по западноевропейски образци³⁶, или да се отгаде на някакъв си политически активизъм, или да генерира някаква специална теологикополитическа философия. Това, което тя най-вече следва да прави, е да излъчва извън собствените си стени и зад скелета на каноните свидетелства за *vita maxima*, да свидетелства истината си на този свят.³⁷ Трябва веднага да се забележи, че това свидетелство неминуемо среща и ще среща противодействие. Днес Православните църкви най-сериозно трябва да се заемат с евангелизация в самите „православни” страни и дори в собствените си среди.

Разбира се, освен излъчвано, свидетелството на Църквата трябва да бъде и възприемано, включително от нецърковените членове на обществото. Важни тук са както високите практически примери, така и коректните изкази. Затова Църквата би следвало да инициира и поощрява разгръщането както на клерикален, така и на неклерикален интелектуален потенциал, да стимулира конституирането на достатъчно широк слой хора, способни да артикулират православните ценности на адекватен за съвременното гражданско общество език (а не да ги игнорира или премълчава, дори когато техните питання засягат пряко Църквата)³⁸. Тук ни най-малко не иде реч за някаква „прогресивна православна ин-

телигенция”, усвояваща западните мисловни образци (чието познаване впрочем не е навредило никому) и „модернизираща” Църквата по тях³⁹. Става дума обаче за интелектуални кръгове, опитващи се да свидетелстват за православните ценности не от гледната точка на някаква философска, политическа, националистическа или каквато и да е друга частна идеология, а изхождайки от самата същина на Православието, от неговата собствена традиция.

Да си православно традиционен в никакъв случай не означава да си ретрограден или даже консервативен. Традицията, преданието, парадосис не е устно предаваното учение на Църквата, противопоставено на писаното, нито е само тяхната заедност. „Традиция” освен това по никакъв начин не означава някакво буквоядно придържане към образа на Църквата от един или друг отминал период (който образ няма как да не е и идеологизиран).

Традицията – пише Вл. Лоски в един свой знаменит текст – в никакъв случай не е автоматична, защото тя не е нищо друго освен животът на Светия Дух в Църквата. Затова тя не може да бъде статична или инертна и не може да бъде консервирана. Традицията представлява критичния дух на Църквата; тя е неограничаваната пълнота на християнското знание и опит и поради това е динамична. Динамиката на традицията не търпи никакво втвърдяване нито в гадени обичайни форми на благочестието, нито в превръщането на догматичните формулировки в магически рецепти, гарантирани от църковния авторитет. Обновлението е елемент от традиция-

35 Вж. Хр. Янарас в разговор с К. Янакиев, о. Н. Нешков и Г. Тенев, в: Християнство и култура, 3 / 2002, 6-8 и 15.

36 Така E. van der Zweerde, „Civil Society...” (Вж. бел. 31), 41.

37 К. Янакиев, „Православната църква и нейните базисни изкушения” (Вж. бел. 33), 72-73.

38 Вж. „отклик” на Откритото писмо на К. Янакиев, Н. Михайлов и Я. Дачков от август 2002.

39 Така E. van der Zweerde, „Civil Society...” (Вж. бел. 31), 32.

та, нейна съществена характеристика. Това съвсем не значи, че трябва да се търси промяна на старите формули на истината, или въвеждане на нови и промяна на стари ритуали и норми, или някакво прогресистко „развитие“ на християнската истина. Да си в традицията означава да съхраняваш живата истина в светлината на Светия Дух или по-скоро да бъдеш съхраняван в истината чрез животворната сила на традицията. Тази сила съхранява обаче чрез постоянно обновление, както е всичко, което иде от Духа⁴⁰.

Църквата е длъжна да остава вярна на динамичния живот в Духа. За да бъде нейният начин на живот адекватен, тя трябва да бъде неизменно открита за живия опит от Божието действие в настоящето⁴¹. Тази адекватност и откритост предполага верен слух и ясен, понятен глас, за да може Църквата да изпъл-

нява своите задачи и действително, а не бутафорно да свидетелства за пътя, истината и живота. Само тогава тя би могла да въведе корекции в качеството и стила на живота: да наложи *vita maxima* като мяра и норма на обществената свят. Актуално конституиращата се форма на либерализма дава достатъчно простор за това.

III. Заключение

Позволих си да определя национализма и либерализма като травматични „сюжети“ за съвременното Православие най-вече затова, защото е очевидно, че те все още не са „овладени“ от православната традиция: тя все още не успява да изпълни своя дълг към тях, тоест да наложи върху тях своя аршин – истината на Духа. Рисковете, следващи от такова несъумяване, са изключително сериозни. Мисля, че изпитанията предстоят.

40 W. Lossky, „Die Tradition und die Traditionen“, in: L. Ouspensky / W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern - Olten, 1952, 11-23.

41 K. Ware, „Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology“, in: *Eastern Churches Review*, 2 / 1970, 134

Веднага след приемането за печат на статията на проф. Г. Капривев в редакцията на списанието получихме писмото от македонски духовник, което публикуваме по-долу. Струва ни се, че то представлява естествена илюстрация, към онова, което проф. Капривев пише в първата част на своята статия. По същество писмото представлява вик, и даже вопъл за помощ от православните братя в България. Не знаем какви ще бъде официалната реакция на БПЦ, но се надяваме тя да бъде навременна и мъдра, в духа на онова, за което пише в статията си проф. Капривев.

Писмо до възлюбените братя от Българската Православна Църква

В тези мигове на голяма радост, но същевременно и на дълбока тъга за Църквата в Република Македония, почувствахме истинска потребност да запознаем нашите едновърни братя в България и да ги направим съпричастни на повода за същата тази радост, която (както и много пъти по-рано в историята) неприятелите на нашия Господ Исус Христос и на Църквата, основана от Него, се опитват да смутят.

За да има реална представа за събитията, свързани с обновяването на православния духовен живот в Р. Македония, започнало благодарение на създаването на автономната Православна Охридска Архиепископия като канонична Църква, както и за МПЦ, която с вандалски средства твърдоглаво брани своята разколническа позиция, оцелявайки целия православен свят, е необходимо да посочим накратко на православните ни братя от България няколко важни момента, чиято историческа последователност определя развоя на последните събития, за които пишем.

Знае се, че МПЦ, създадена по държавна директива за нуждите на тогавашната комунистическа СФРЮ с политическа цел, през 1967 година се самопровъзгласява от автономна на автокефална (без съгласието на другите православни Църкви). Заради тази своя постъпка, която е крайно чужда на православната еклисиология, МПЦ все още е в разкол спрямо всички православни Църкви-сестри и с нищо не показва, че има намерение да се покае за това. А последиците от няколко десетилетия разкол в Р. Македония надминават и най-песимистичните очаквания.

Епископите, поставяни според политическите вкусове на преходната атеистическа държава, все още са решаващ фактор в синода на МПЦ и които с крайна дързост пред Бога държат в духовно заложиничество православните християни в Р. Македония чрез цялостна изолация от православната вселенска Църква, със своето антипатристско отношение, без да притежават и елементарно еклисиологическо понятие за Църквата. И от това печелят единствено те, които без църковни аргументи бранят упорито своето стоеще вън от съборността на православните Църкви. Някои от тези епископи може би теоретически знаят, че не може да има православна църква извън едната, света, съборна и апостолска Църква. Очевидно обаче никой от тях не смята за необходим критерий за църковност съслужението с всички църкви, представляващи православната вселенскост в едната Евхаристия на

Църквата. Човек трудно може да се отърси от впечатлението, че определени епископи от синода на МПЦ не само че не изграждат Църквата в Р. Македония, но от години със своя лош пример, проявявайки крайно нехристиянско поведение, а и по всякакъв друг начин системно съдействат за нейното унищожаване. За това свидетелствува очевидната духовна пустота – празни храмове и епархийски центрове; огромният брой на баячи, гадатели и всевъзможни екстрасенси, при които ходят вярващи, често изпратени с благословия от свещениците на МПЦ, както и катастрофално слабата издателска дейност и въобще цялостната липса на конструктивни действия на МПЦ в реалния (публичния) живот на Р. Македония. Не е тайна че непотизмът и симонията, без да преувеличаваме, са ежедневие за епископите на МПЦ.

Знаейки всичко това, на нас ни е ясно защо многогодишните преговори на МПЦ със Сръбската Православна Църква (която има мисията да реши църковния проблем като църква, която последна е притежавала канонична юрисдикция на територията на днешна Македония) окончателно се провалиха; защо тримата епископи (Петър, Тимотей и Наум), които представляваха делегацията на МПЦ, се отказаха от своите подписи, поставени на 17.05.2002 г. под известното Нишко споразумение, което няколко дни преди това бяха оценили като "идеален начин да се реши разкола в Р. Македония." За това свидетелстват и няколко медийни изявления на струмишкия митрополит Наум (подписал Нишкото споразумение), които той направи след завръщането си от преговорите в Ниш, демонстрирайки придобивките от споменатото споразумение.

С отхвърлянето на този документ, който е от жизненоважно значение за Църквата в Р. Македония, епископите на МПЦ показаха, че всъщност съзнателно възпрепятстват присъединяването на своите епархии към Тялото Христово – Църквата, като се има предвид, че с Нишкото споразумение всички компромиси са направени от страна на Сръбската Православна Църква, а не от МПЦ. Двете неща, които архиереите на МПЦ отстояваха на преговорите, а именно статута и името на църквата, бяха решени задоволително за тях в рамките на възможното, а дори и повече от това. Автономният ѝ статут беше определен като временен, с тенденция, ако се създадат условия за автокефалност, такава да бъде дадена. Тъй като, даването веднага на автоке-

фалност на МПЦ щеше да означава признаване на неканоничната и самопровъзгласила се през 1967 г. църква, която няма никакви църковни, а само политически и антицърковни цели. Името "МПЦ" беше прието като допустимо за употреба при общуването със СПЦ и с другите Църкви, които не принадлежат на така наречения "гръцки блок" – за църквите, които използват гръцки език, беше определен компромисен вариант – "Охридска Архиепископия", докато е актуален политическият проблем с името на Р. Македония между нея и Гръцката държава.

От това ясно се вижда, че владиците на МПЦ не искат да признаят, а всъщност дълбоко в себе си и нямат желание да видят себе си в общността на семейството на православните Църкви. Те не желаят да нарушат личния си комфорт, а се опитват да се наместват удобно на Кръста, на който могат само да бъдат разпънати и така няма да могат да отговорят на многото и тежки въпроси, които вярващите ще задават, след като се отворят духовните им очи и поискат отговорност от епископите.

Благодарение на Бога обаче, един от тогавашните епископи на МПЦ, митрополит Велешки и Повардарски Йован, който заради съвестта си на добър пастър на Църквата Божия, не можеше и не искаше да застане зад непрестанното унищожаване на шансовете да се спаси Църквата в Р. Македония, на 22.06.2002 г. заедно със своята епархия влезе в канонично и литургично единство с православния свят, възприемайки апела на Неговото Светейшество, Патриарха на СПЦ Павле. И от тогава започна недопустимото за времето, в което живеем, гонение на Църквата в Р. Македония, в лицето на Православната Охридска Архиепископия. Епископите на МПЦ не успяха да защитят по църковен път фалшификациите си и да запазят създадената илюзия. Автокефалната църква в Р. Македония, в съюз с държавата (полицията) без да поддържа средства, се опитва да елиминира единствената църква в Р. Македония, която е легитимна канонически и ексикомически. Те не ни позволяват да дадем църква, а не само име и от никого непризнат статут на верния православен народ в Р. Македония, на чиято територия още от времето на св. Ап. Павел има Църква и където св. цар Борис-Михаил е изпратил да служат нашите свети отци Климент и Наум Охридски.

Това срамно гонение, което вреди на рейтинга на Р. Македония и влошава шансовете ѝ за влизане в ЕС тъкмо в момента когато декларира тази си цел, особено се засили, когато на 11.01.2004 г. четирите манастира (мъжките манастири "Св. Вмч. Димитрий" в с. Маркова Сушица (Скопско) и манастира Трескавец "Успение на Пресвета Богородица" (Прилепско) и женските манастири "Успение на Пресвета Богородица" в с. Ианковец (Ресенско) и манастира "Св. Илия"-Чардак в с. Мирковци (Скопско) с тридесетина монаси и монахини, а с тях и много вярващи, които духовно принадлежат на манастирите, преминаха към Пра-

вославната Охридска Архиепископия. В същия ден двама от епископите на Охридската Архиепископия (Йован и Марко), двама игумени, една игумения, един монах и шест монахини бяха арестувани след като по искане на МПЦ, Министерството на Вътрешните Работи (полицията) прие да съучаства в безпрецедентно преследване против членовете на ОА. След тридесетчасово задържане в ареста, нарушавайки много основните им човешки права, всички бяха освободени, освен митрополит Йован, на който без никакво законно основание беше определена мярка задържане под стража в срок от тридесет дни, от които той излежа деветнадесет, след което, под натиска на международните организации за защита на човешките права бе освободен от арест.

Полицейските акции против нас, състоящи се в претърсване на къщите, където временно ни приеха православните вярващи след като бяхме изгонени от нашите манастири, изземане на богослужбени книги и предмети (както и други неща), съпътствани с подтикната от МПЦ и невиджана досега медийна кампания против Охридската Архиепископия, с подкрепа от държавата, от която несправедливо сме обвинявани за "предатели и сърбофили", без да бъде казан нито един църковен аргумент против нас.

Всички тези събития, които са явен анахронизъм във времето на все по-развиващата се световна демокрация, постигнаха кулминацията си през изтеклите няколко гена с това, че група маскирани нападатели, насилствено влязоха в женския манастир "Св. Иоан Златоуст" в с. Ножополе (Битолско), откъдето откраднаха всички богослужбени предмети и запалиха манастира. Но най-голямото зверство всъщност е свалянето на покривалата на присъстващите монахини и тяхното остригване.

Всички тези събития не само не могат да разколебят членовете на Православната Охридска Архиепископия, а напротив, както често става в Църквата, ни дават смелост и потвърждават, че сме на истинския Божи път да осъществим патриотичната мисия на народа в Р. Македония да му дадем истинска църква. За това просим молитвите на всички наши братя от Българската Православна Църква, които знаят да ценят църковното единство изпитвайки върху собствения си гръб пагубните последици от разкола. Вярваме, че вашата подкрепа ще помогне още повече на православните християни в Р. Македония да достигнат до осъществяване на мечтата им да бъдат в Едната Христова Църква чрез едната света Евхаристия. А след това изобилната Божия Благодат ще изцели всички рани от дългогодишния разкол, колкото и дълбоки да са те. Амин.

Игумен Максим Ристески
Марков манастир "Св. Вмч. Димитрий"
Православна Охридска Архиепископия

Провалилото се безбожие

Майкъл Новак

Майкъл Новак е роден през 1933 г. в Джонстън, Пенсилвания. Учил е богословие и философия; магистър по история и философия на религията в университета в Харвард (1966). Преподавателската си кариера започва в Харвард и продължава в Станфорд, където преподава социални науки в продължение на три години (номиниран от студентите си за "най-влиятелен преподавател"). Основава нова програма по хуманитарни науки във Фондация Рокфелер. През 1976 г. приема постоянно преподавателско място и започва да чете лекции по религия в Сиракузкия университет. Преподавал е също в университета Нотр Дам (1987-88 г.). Понастоящем заема катедрата на Дж. Фр. Джуит по религия и обществена политика в Американ Ентърпрайз Инститют, Вашингтон, където е директор по социални и политически науки.

Носител е на многобройни международни награди между които: Темпълтън Прайз за прогрес в религията (1994 г.); награда на института за световен капитализъм (заедно с Милтън Фридмън и Вацлав Клаус). Лично Маргарет Тачър му връчва наградата Антъни Фишър за неговата книга *Духът на демократичния капитализъм*. Получава също наградата Вебер за принос към католическата социална мисъл в Есен (Германия) и най-високото гражданско отличие на Словашката Република - медала Масарик (1996). Финалист е на наградата Пулицър за своята вестникарска колона Илюзия и реалност.

Води редовни рубрики в многобройни печатни издания.

Автор е на 25 книги в областта на богословието и философията на културата, между които: *Философия на самопознанието* (1965); *Опитът за нищото* (1970); *Духът на демократичния капитализъм* (1982); *Католическата социална мисъл и либералните институции* (1984); *Въпроси относно теологията на освобождението* (1986); *Католическата етика и духът на капитализма* (1993) и др.

Падането на комунизма през 1989 г. беше едно от най-значителните събития в човешката история – едно от най-внезапните, неочаквани, драматически и изключително повратни събития. Сега ние сме твърде близо до него, за да го разберем, и все пак една от характеристиките на комунизма се оказва решаваща – неговата специфична форма на атеизъм и ефектът на този атеизъм върху морала на хората и тяхното икономическо състояние.

Седемдесет и две години комунизмът в Русия водеше скрита война срещу

човешката душа. Понякога се гочуваха виковете от килиите за мъчения в недрата на затворите и арестите, но тази война се водеше най-вече посредством идеи и непрестанна обществена пропаганда. Под повърхността тя подронваше самите основания. Незабелязано учеше людегте да имат ниско мнение за себе си – бидейки уж неспособни на душевно благородство. Тя се гавреше със способността на душата за различие и истина. Година след година, тихата артилерия на комунизма изравняваше вътрешния ландшафт на душата.

И ако трябва да говорим за тези неща в един по-светски ключ, можем да кажем, че комунизмът се зае да унищожи човешкия капитал, да изличи векове познание, навици, култури – да изтрие “буржоазната култура”, да я посол и изоре с лъжи, демонстрации и пропаганда. С това той унищожи инициативата, инвестирането, иновацията и дори навиците за честност и доверие, увереност в себе си и вяност към гадената гума. В още по-голяма дълбочина комунизмът притъпи най-отличителната човешка черта – първозданата надареност на гушата с творческа способност, нейното чувство за лична отговорност, познанието ѝ за самата нея като *субект*.

Отрицанието на индивидуалното достойнство, свеждането на човешкото същество просто до материални елементи, унищожава съзнанието ни за самите нас като личности, които разсъждават и избират, които влагат нови, творчески действия в историята и поемат отговорността за собствените си действия. За разлика от коня или кравата, човешкото същество е действена личност, активен фактор – фактор търсещ и разбиращ, размишляващ, отсъждащ и решаващ. Именно в това човекът е сътворен по образ Божий.

Комунизмът се опитваше да обективира всичко и всеки. Неговото фундаментално основание беше материализмът. Човешките същества са – месо. Оживотворено може би за известно време, но по същество – нищо повече от *sachetto* с химикали. Инструменти. Средства. “Диалектичката” част на “диалектическия материализъм” третираше динамичната класова позиция на “пролетариата”; “материалистическата” част се отнасяше до хората. Индивидът трябваше да *очаква* да бъде изразходван, пожертван,

употребен като вещ.

Да бъде *пожертван*: в това отношение, комунизмът заимства от символизма на иудаизма и християнството – очакването на Новия Иерусалим и саможертвата за другите. Материалистическата теория на комунизма, в себе си и от себе си, няма подобен резонанс. Обикновените вещи не правят жертви за благородни цели и не приемат жертвата като благороден акт. Следователно най-дълбоките сантименти на комунизма са взети назаем.

Добре е известно, че вярата в Бога може да доведе до мъчения, както при ужасяващите разследвания на еретическите трибунали. По-малко известно е обаче, че и атеизмът от определен вид също води до мъчение. Двата пътя към изтезанието са твърде различни. Изкушението на вярващите идва от моралната арогантност или от огледалния ѝ образ, както е в случая с Великия инквизитор на Достоевски, който е принуден да измъчва от “жалост” – глупавото убеждение, че повечето хора не са тъй мъдри като него, така че нему се пада “гълът” да ги предпази от свободата. Този път започва от една морална дебилност. При атеистите от комунистически тип е съвсем различно. Тук мъчението произтича от самите му фундаментални основания по отношение на човешкото същество. Никои човек няма стойност извън онази, която допринася за Каузата – за Диалектиката, за триумфа на Партията (която е Авангард на историята, и Страж на човешките съдбини). Ако човекът не допринесе доброволно за Историята или (което е същото) за Колективната воля на Партията, той няма стойност и може да бъде изхвърлен – всъщност, така той дори представлява опасност за Партията и *трябва* да бъде изхвърлен.

Комунистическият атеизъм отрича каквото и да било трансцендентно измерение на битието, какъвто и да бил повик, на който хората биха се отзовали свободно, отрича всеки критерий за истина, свидетелство, морално единение и доброта, според който хората биха били съдени всеки един миг. За комуниста всичко е нищожност освен Диалектиката на историята, пред която и в чието име той се прекланя. Комунизмът заема от християнството и юдаизма една утеха, а именно, че неговото преклонение го поставя на страната на справедливостта и състраданието. Тази утеха, обаче, е неоснователна, доколкото почива на идеи, в които неговите собствени основания му забраняват да вярва. Защото комунизмът има само един морален принцип: Колективната воля на Партията. Всичко би могло да бъде извършено в това име – убийство, мъчение, арест, ликвидация, изстребление. Никакъв друг морален въпрос не може да бъде повдигнат. В човека няма вътрешен източник на достойнство. Теоретично личната свобода и личната отговорност не следва да се почитат, макар те, разбира се, да продължават да съществуват сред индивидите. На теория тези реалности са отхвърлени като буржоазни сантименти. Моралните утешения на комуниста са откраднати от другаде.

Колкото и да е парадоксално обаче, комунистическата система на арести, мъчения и публични признания е конституирала, въпреки себе си, една *via negativa*, която е довела голям брой от жертвите си до Бога, и до едно ново чувство за това, че те са *индивиди*, които притежават *достойнство*. Защото по време на изтезанията, те откриват свидетелство за Божието присъствие в сърцевината на собственото си същество. Затворническата литература

от нашето съвремие изобилства от подобни примери.

Типичният случай, ако не се лъжа, протича горе-долу така. Наръчниците на КГБ включват повече от двадесет различни степени на изтезание, повече или по-малко научно изследвани и усъвършенствани. В определен момент от следствието, мъчителят казва на жертвата, че няма никакъв смисъл да упорства, така че защо да причинява неприятности на всички? "Никои никога няма да научи, какво се случва тук. Това няма значение. Нито съпротивата, нито признанието, всъщност, биха повлияли на изхода на Историята. Просто бъди практичен. Кажу ми каквото искам, напиши, каквото ти кажа, и по-добре по-рано, отколкото по-късно. Защо не? Буржоазни предразсъдъци? Ти си твърде умен за това. Никои никога няма да научи какво правим ние с теб тук. Това ще бъде заключено в досието с милиони други досиета, и след хиляда години, когато социализмът вече наистина ще бъде консолидиран, хората няма дори да забележат. Можеш да се смяташ за забравен човек. Бъди практичен. Няма такова нещо като истина. Всичко е само въпрос на взимане на решение. Въпрос на воля. Напиши онова, което знаеш, че е факт. Аз дори ще ти помогна. Колкото по-скоро се прибера у дома, толкова по-добре за мен – а пък и за теб. Това е въпрос на добра воля. Бъди практичен."

И тогава светлината нахлува в съзнанието на жертвата: моят мъчител ми казва, че има цялата власт, но всъщност признава друго. Има нещо, което не притежава и го иска от мен. Следователно той няма *цялата* власт. Той се нуждае от това аз да се съглася. Нуждае се от волята ми. Нуждае се от моето отрицание, че истината съществува. Само тогава неговата фи-

лософия ще се потвърди.

Докато оставам верен на собствения си разум и воля, докато отказвам да съучаствам в лъжата му – моето съществуване го тревожи. *Аз няма да излъжа.* Докато мога да се придържам към този принцип, моето съществуване ще му показва, че философията му е погрешна. Той разбира се ще ме нагвие. Може да ме пречупи чрез болката. Може да вземе разсъдъка и свободата ми посредством медикаменти. Но аз притежавам истинската власт в тези отношения. Той не може да получи онова, което иска, освен ако не му го дам свободно. За него не е достатъчно да ме принуди, да ме унищожи – това би било работа за един миг. Аз съм изцяло в неговата власт – изцяло, освен светилището на моето съзнание, моята вярност към светлината. Той може да ме лиши от всичко, освен от честността и голата воля. Тях не мога да му дам. Ще трябва да ме унищожи, но и тогава не ще може да ги има. Смъртта ми е приятел. Мъртъв аз не съм му от полза – на него или на безценната му Партия.

Извървявайки този път, който много напомня на пътя на Йоан от Кръста, описан в *Черната нощ на душата*, хиляди жертви опознават в себе си такива дълбини, каквито никога не са изпитвали преди. Те започват да различават движенията на собствените си души: паметта, въображението, желанието, благоговейния трепет, умопостигането, волята.

Когато телата болят от побоите, от електричеството, с което са изтезавани, от това, че са държани часове наред мъчително сгънати, изпитвайки непосилна болка – в това състояние те повече от всякога научават нещо друго. Научават, че светлината вътре в тях, на която се стремят да останат

верни, светлината на истината (или поне волята да не станеш съучастник в лъжата) не е напълно *част от тях самите*. Разбира се, първоначалното им чувство е, че остават верни на себе си, опирайки се на собствените си умове и воли. Когато болката обаче стане достатъчно силна, става ясно, че човекът всъщност не страда заради себе си. Ако това беше така – защо просто да не се предаде и да не премахне болката? Защо да не е практичен?

Изглежда обаче, че като остава верен на истината и призовава упоритата храброст на волята си, човекът по-скоро отвърща на нещо, което не принадлежи нему, нещо, което зове (макар безгласно) извън собствения му ум и воля, нещо, което във всеки случай не може да бъде сведено до неговия разум. Собствените му ум и воля са съсредоточени в една посока, която води срещу всичко, което би било добро за неговото тяло, за неговото удобство и покой. Но защо? Защо, строго погледнато, бяга от собствения си интерес?

По въпроса за собствения интерес, неговият мъчител е съвършено прав. Всъщност, настойчивостта на мъчителя, що се отнася до собствения интерес, предполага вече едната насока на мислене, която и обяснява, защо той греша.

Светлината в моя ум (пред която се опитвам да съм честен) е, така да се каже, нещо в което аз *участвам* и което не е сводимо до мен. Светлината утвърждава свободата ми и става по-ярка от собствените ми действия на отговорност пред нея. Тази светлина твърде много напомня онова, което хората имат предвид, когато говорят за Бога (т. е. хората, които атеистът по-рано не е можел да разбере). И все пак (както настоява и Йоан от Кръста) на

мястото, където бихме искали да е Бог, "никой не се появява". Само безмълвие. Празнота. Нищожност. Ала именно от празнотата струи сила и от нея се чувстваш все по-силен, и по-утешен – независимо от убийствената болка и изтощението, и уничието – от каквото и да било преживяно преди. И се чувстваш *истински*.

По тази *via negativa*, пътникът не вижда нищо, не чува божествени гласове, не усеща тайнствено "присъствие." Той няма, така да се каже, повече "свидетелства" за Бога, отколкото е имал преди, когато е наричал себе си атеист. Но вече не може да се нарече така. Той е разбрал, че вече не би могъл вярно да опише себе си като атеист. Дошъл е до прага, където пребивава Бог, до тъмното и неясно познание, което носи със себе си непогрешимо свидетелство на онези, които вземат участие в него. Той може и да не е готов да каже, че "вярва в Бога", но сега притежава опита, който му позволява да знае за какво са говорили другите. Не че това са "опити", които могат да бъдат изолирани, или са натоварени с някакво "специално знание," дадено само на някои, но не на всички. По-скоро те са нещо по-просто.

В самия акт на вярност към светлината – в решението да не бъде доброволен съучастник в лъжата – човекът е осъзнал едно измерение на съществуването си, което не е дори зървал преди в подобна съвършена яснота. В това съзнание, той осъзнава могъщото лично достойнство. Впечатлява го неговата неотемност. То не може да му бъде отнето без негово съгласие, освен ако той не бъде просто унищожен. Вярно е, че по-късно може да отстъпи и да се погуби, но именно сега той трябва да се бори, а не *по-късно*. Трябва само да се концентрира в течение на тази "стака-

то секунда" – една единствена само секунда – върху тъмната светлина вътре в него.

Пагането на комунизма ни накара да се изправим срещу един от най-дълбинните уроци, които получихме от седемдесетгодишното бедствие на човечеството. Дори в празнотата, чистата воля да не се отвърнеш от светлината, да не станеш съучастник в лъжата, довежда до опита за онази празнота, в която Бог пребивава тъмно. Това е само способност да се приеме. Става така, сякаш търсещите ни сърца вече са Бого-оформени, сътворени в Негов образ, и когато се опитаме да бъдем честни и храбри, да бъдем верни на себе си, това усилие е вече форма на участие.

Преди краха на комунизма през 1989 г. той беше насочил скритата си артилерия и върху човешкия капитал на своите хора, особено върху човешкия капитал, който ги правеше способни за лична икономическа инициатива. Когато дефинира природата на капитализма обаче, Карл Маркс прави една очевидна грешка. Той смята, че капитализмът се състои от три институционални плана: 1) лична собственост; 2) система на пазарния обмен; и 3) частно натрупване на печалби. Тези три институции, обаче, до една са *до-капиталистически*. Могат да се открият в библейските времена (и дори по-рано), докато учениците утвърждават, че "капитализмът" е нещо много ново, всъщност модерно и твърде различно от традиционната система, базираща се на частната собственост, на пазарите и печалбата. Макс Вебер датира раждането на капитализма след протестантската Реформация (което също е погрешно, но показателно като ориентиране). В осемнадесети век Адам Смит, Дейвид Хюм и други в Шотландия и Англия, привеждат говори в полза на една *нова*

система, определящата динамика на която е трябвало да бъде *инвенцията и предприемчивостта*. Капитализмът приложи въображението и практическата интелигентност, за да създаде нови стоки и услуги, липсващи при по-ранните системи като аграрната, феодалната и търговската.

Капитализмът преди всичко е низ от човешки навици – добродетели, в старомодния смисъл на думата, естествени и заучени наклонности. Добродетелта на предприемчивостта се състои в един както умствен, така и морален навик. Умственият навик е в това, да се забелязва – често преди другите да са успели – новата креативна икономическа възможност, новите стоки, които да бъдат създадени или новите начини за тяхното създаване; да се *новаторства*, да се *изобретява*. Моралният навик е да притежаваш реализма, практичността, умениято и упоритата настойчивост да превръщаш идеите в реалности, т. е. да накараш идеята да заработи. Не всеки, който притежава единия от тези навици има и другия. Предприемчивостта изисква и двете. Предприемчивостта напомня творческия навик на художника, който дава живот на неща, които никога не са съществували. Водещите в бизнеса нерядко проявяват тщеславие по отношение на своите творения също както и всяка примадона.

Както изяснява това Дейвид Ландис от Масачузетския Технологически Институт в изследването си върху икономическата история *Богатството и бедността на народите* – една от основните причини за икономическото първенство на Запада е в “радостта от откритието”, която се преподава на иудеите и християните чрез учението, че всяка жена и всеки мъж са сътворени по Божий образ, по образа на Твореца, и

са призвани също да бъдат творци. Не е нужно да споменаваме, че комунизмът се опита да изличи този образ в човешката душа и да лиши обществото от социалната подкрепа, която през вековете е допринасяла за неговото процъфтяване. Икономическата инициатива беше забранена. От добрия социалист се очакваше да бъде възприемчив за колективната воля и в нея да заглушава личната креативност. Частната собственост беше отменена. (Дори през 1986 г. по протежение на бреговете на мрачната река в центъра на Москва, нощем още горяха огромни червени букви: *Същността на социализма е в отмяната на частната собственост*). Системата на пазарния обмен беше изместена от една система на национално планиране, в която всеки месец бюрократи определят цените на повече от двадесет милиона различни артикула, без отношение към стойностите, желанията или усилията, употребени от индивидуалните купувачи и продавачи. (Епистемическите проблеми бяха неразрешими, както Лудвиг фон Мизес беше предрекъл още през двадесетте години на двадесети век). Освен всички други беди, комунизмът прекъсна връзката между икономическото усилие и възнаграждението. Той забраняваше частно натрупване и в замяна установи политическите предимства като отплата на верните му (включващи жилищни квартири, вили, автомобили и “ведомствени” магазини).

Освен това, комунизмът се зае да отмени древните традиции, обичаи и привички на правото и морала. Той искаше да омърси, разкъса и погребее миналото така, че то да е невъзстановимо. Опитваше се отчаяно да замени “буржоазния морал” (всъщност – моралът на иудаизма и християнството, който навярно беше по-скъп на бедните отколкото на заможните) със “социалис-

тически морал”, при който човешката личност никога не е цел, а винаги средство. Той учеше на пренебрежение към критическото мислене, личната преценка и любовта към истината, за да отвори място за партийната идеология и пропаганда.

Като последно оскърбление, комунизмът отказваше и най-елементарните стоки – тоалетна хартия, месо, портокали – така, че унижените граждани трябваше да прекарват всяка седмица часове по опашки, за да могат просто да живеят. По този начин те можеха да се чувстват благодарни и за най-малките завоевания. Освен това те се приучваха да се ограждат с презрение, като недостойни за каквото и да било освен предоставящото им се. Недостигът деградира хората и комунизмът го използваше като средство за социален контрол. “Да бъдеш” не може да се сведе до това “да имаш”, но едно човешко същество има право на лична собственост, за да има свобода на действията. “Отмяната на частната собственост” беше отмяната на свободата и достойнството.

По този именно начин днес правните и морални традиции на Русия са в руини. Човешкият капитал, съграждан в протежение на векове религиозен и хуманистичен разцвет, избледнява с всяко поколение – едно, две, три – цели четири поколения, и нищо не е дошло на мястото си – само цинизъм. Средства и цели. Инструментализъм.

Неколцина коментатори са забелязали този аспект на комунистическата деструктивност. С разрушаването на наследството на религията и правото, и с унищожаването на самата идея за истина, базираща се на свидетелство, комунизмът унищожи социалния капитал, върху който се основава целият човеш-

ки прогрес в свободата. Дори в общество, където свободата е жизнена и силна, е необходим определен героизъм, за да се действа добродетелно, когато другите не го правят. Когато обаче, цялото общество фрустрира действията ти на всяка крачка – изглежда безсмислено да се действа добродетелно, и човек трябва да се бори ежедневно с изкушението да се откаже.

Западните икономики собствено често приемат моралната и културната сфера за даденост. Дженифър Робак от университета Джордж Мейсън, описва една американска двойка, която осиновява малко румънско момче, на около три годишна възраст – един от онези сираци, отгледани в масово-промишлен стил, които никога не са били държани в човешки ръце и са били хранени от бутилка, подавана от механичен апарат. Бидейки изолирано от човешка близост с възрастни до напускането на сиропиталището, сега детето вече е достигнало до юношеска възраст – красив, умен, очарователен – но съвършено неспособен да създава връзки с други хора, способен единствено да търси удовлетворение на собствените си желания и да преследва удоволствието. Той се страхува от близък контакт с хора, като имитира чувства, само доколкото това е необходимо. Бидейки изобретателно нарцистичен, той лъже, краде, маме – прави всичко, което се налага, за да придобие желаното. И вършейки всичко това, той е приветлив, очарова хората с привидно прямото си отношение. Този младеж вече е арестуван веднъж за кражба в магазин и учителите му в училище, които за известно време са били влюбени в него, били принудени, макар и с неохота, да съобщават за случаите, при които той е крадял вещи от съучениците си. Професор Робак твърди, че тоталният егоцентричен импулс, който движи това дете, тотална-

та му отгаденост на собствения му физически егоцентричен интерес за сметка на всички останали по-благородни интереси, звучи забележително близко до феномена, обичайно разглеждан от икономистите като "икономически егоцентризъм". Тя изиска мнението на други икономисти относно това, в какво отношение поведението на този девиянтен и тотално нарцистичен млад човек се различава от поведението на техния теоретичен "икономически човек". Подобно предизвикателство вбесява икономистите, отбелязва тя, но те само пръскат слюнки и не отговарят.

Когато имат обаче достатъчно време, за да обмислят това, те установяват че *homo economicus* от техните теории е всъщност една морална личност с високо развити хуманистични добротетели, взети от иудаизма, християнството или други корелативни традиции. Защото, когато икономистите пишат "рационален", те имат пред вид също и "законо-послушен" и поне минимално "честен," "заслужаващ доверие" и "морално надежден" човек. Те особено подчертано *нямат* предвид мошеник, измамник, лъжец, манипулатор или нарцисист, с когото е невъзможно да имаш стабилни отношения. Сделката си е сделка. Партньор, на който не може да се вярва, вреди силно на ефикасността и прави висока вероятността да се случат евентуални беди. Истинската антропология на капитализма, единственото основание, на което той може да работи, разкрива далеч по-богата моралност от онази, която екземплифицира този злощастен сирак.

Аналогично погледнато, злощастният сирак, отгледан до третата си година без човешки контакт, топлина или емоционална привързаност, не е точната метафора за обикновените хора, които

десетилетия наред са устоявали на давлението на аморалния комунизъм върху тях. Това обаче е една точна метафора за целите и практиките на комунизма. Там, където трябва да е "аз-ът" – при този млад мъж има само шифър. Това дете се е научило да успява да избягва всяка съпротива, която среща при опита си да вземе желаното, като робот, който се блъска и подскача наоколо, неспособен за вътрешно самоуправление. В неговата собствена лична история има една диалектика на съпротивляващите се (устойчивите) предмети, която е белязала натрапените му пътища – нещо като миниатюрен диалектически материализъм, сляп и неустойчив.

А също и нечовешки.

Много преди Втората световна война, група икономисти и философи в Германия започва да мисли за *novus ordo*, който ще замени нацизма, щом Хитлер достигне своя предел. Те признават, че ако трябва да строят едно хуманно общество – ще трябва да реконструират нов политически ред, нов икономически ред, нов морален и културен ред. Конструирането дори на *един* от тези редове изисква херкулесови усилия, а задължението да се конструират всичките *три* е вече буквално свръхчовешко.

Надеждата на тези "*Ordo* икономисти," както те наричат себе си, е била в това Германия да не претърпи тотално културно и морално крушение под властта на нацизма (при положение, че нацизмът е съществувал само дванадесет години). Освен това, те са се надявали, че има все още здрави остатъци от хуманистичното минало, от които отново ще може да се черпи, но по един по-внимателен начин. Тяхната философия и визия за "социална пазарна икономика", стават практически пътеводи-

тел за "чудесния" успех на следвоенна Германия. Големият им успех показва, че не е невъзможно да се конструират три взаимозависими социални системи – политическа, икономическа и морална (или културна) – това конституира свободното общество, в което свободните личности и свободните общности могат да процъфтят, при това дори за относително кратко време. Този успех дава кураж на всички, които трябва да постигнат нещо подобно, дори то да е по-трудно.

Още повече, че подобна задача никога не се изпълнява докрай и завинаги, но често трябва да бъде рекапитулирана. Необходимо е всяко поколение да преоткрие защо свободното общество е конструирано по този именно начин, и защо изисква толкова много жертви и толкова неуморен труд. Свободното общество или е морално, или въобще не съществува. Именно затова то е така несигурно. Всяко поколение, което реши, че това не си струва, би могло да го изостави.

Но моралната ситуация на бившите комунистически страни е далеч по – отчайваща от положението на Германия в 1945 г. Защото моралното унищожение, което комунизмът нанесе на Русия през онези седемдесет и две години се оказва далеч по-деструктивно за традиционните институции, практики и асоциации. Вредата върху човешкия капитал беше неизчислима.

Ние знаем толкова. Дори при най-благоприятни условия е изключително трудно да се конструира свободно общество, което да работи, да има здравина и трайност и което да бъде самокоригиращо се. Скрытата артилерия, която комунизмът насочи към човешкия дух и всеки вътрешен нерв на чо-

вешкия капитал за повече от седемдесет години постигна своята цел. Следователно, преминаването от комунизъм към свободно общество представлява остро наложителна морална задача. Това е преминаване към едно общество – в политическата си система свободно от мъчения, убийства, унищожения и тирания; общество, което подхранва методичната и творческа инициатива, и чрез своята икономическа система освобождава бедните от бедността. А посредством културната си система, това общество възнагражда привичките, които правят възможна и ценна свободната икономика и свободната политика.

Осъществяването на това преминаване, вероятно е най-големият въпрос на нашето настояще. Всичко зависи от това как ще се оползотвори свободата, дадена всекиму, докато все още има време да се повлияе на резултата. Ние сме *субектите* на тази драма, а не нейни *обекти*.

Томас Джеферсън, който съвсем не е бил строго вярващ, казва така: "Бог, Които ни даде живот, ни даде още и свободата". Не би било препятствие за нашите цели, ако приемем свободата като Божия бисер, благоприятстван от Провидението. Теизмът не е препятствие за личното достойнство. Напротив, той е неговият източник.

Превод от английски: Слава Янакиева

Публикува се по:
www.firstthings.com, Copyright (c) 2000 by First Things

Настоящата публикация е първият успешен опит на Редакционния съвет за привличане на страниците на списанието на значима фигура от актуалния български политически живот. Присъствието на такива личности в разсъждения, диалогично обсъждане, включително и проблематизирана дискусия по темите, на които е посветено това издание, е отдавнашна и поддържана перспектива. С нея "Християнство и култура" декларира увереността, че "политическото" има както ангажимента, така и способността да осмисля, интерпретира и обсъжда духовната мяра на своето настояще и проектите, с които се представя на обществото. Както и надеждата, че действащите лица в динамичния обществен процес могат да изричат себе си на територията на религиозната духовност по един непознат и следователно - любопитен и значим начин. Активният политик в рубриката "Християнство и политика" е образ на тип искреност, ангажираност, готовност за слово и диалог, вън от познатите рамки на изострения политически дебат.

"Християнство и култура"

ИМА ЛИ ПОЛИТИЧЕСКИ МОРАЛ?

Иван Костов

Иван Костов (роген 1949 г.) е завършил икономика и математика във Висшия икономически институт и СУ "Св. Климент Охридски". Бил е главен асистент във ВИИ и Технически университет, София. През 1989 г. става експерт в новосъздадения СДС. Депутат в Седмото Велико Народно Събрание 1990 - 1991 г., където е и председател на икономическата комисия. Депутат в 36-то, 37-то, 38-то и 39-то Народно Събрание. Финансов министър в кабинета на Димитър Попов (1991 г.) и на Филип Димитров (1991 - 1992 г.). През 1996 г. става председател на Координационния съвет на СДС, а през 1997 г. - председател на партията СДС (до 2001 г.). От май 1997 г. до юни 2001 г. е Министър-председател на Р България.

Реконструкция на доброто и злото

Темата за морала в политиката се счита за възможно най-претенциозната, поради което най-често се избягва. Последствията са, че за най-важното в политиката почти не се говори и не се стига до практически препоръки.

В съвременността отдавна липсва религиозно възпитание и обучение, така че повечето политици (особено у нас) се ориентират в тази толкова трудна тема в зависимост от своето възпитание и образование, в зависимост от културната си или религиозна принадлежност, от семейната или фамилна традиция. Както ще се убедим по-нататък това далеч не е достатъчно, защото доброто дава ключа към общественото доверие. Затова за политика е важно да знае отговорите на фундамен-

талните въпроси за доброто и злото: отговори, които макар и несъвършени, му дават насока на поведение; които макар и оспорвани, и дори отричани, все пак дават реални насоки и ориентири в лабиринта от въпроси, пораждани от доброто и злото.

Самият избор на подход към тази тема е напълно свободен: тя може да се разгледа в съответствие с някоя религиозна доктрина, в светски хуманитарен дух, в съответствие с принципите, записани във Всеобщата декларация за правата на човека или след дълбоки изследвания на написаното от най-авторитетните философи и теолози. Очевидно последният начин е невъзможен в един толкова малък текст.

Тук е избран един кратък и пряк път, наречен "реконструкция на доброто и злото", защото извежда семантичното и

историческото поле на доброто и злото от Библията. Аргументите са следните: на първо място в Светото Писание са изложени пълно основните значения на доброто и злото, включително е даден почти непостижимият за хората божествен смисъл на добротата. Второ, в ерата преди Христа и особено след Него доктрината на Завета демонстрира най-дълбокото и деятелно отношение към морала и спомага за най-високите достижения на човешката цивилизация, култура, икономика и технологии. В този именно смисъл ако има сравнително добре проверен във времето човешки опит това е този, запазен и дължащ се на Светото Писание. Трето, Всеобщата декларация за правата на човека¹ е инициатива на християнския свят и отразява неговите исторически поуки. Четвърто, по основните въпроси за доброто и злото няма противоречия между християнския и светския морал.²

Християнските устои на морала

Има само един бърз и ползотворен начин да се възстановят общите морални идеи и той е те да се реконструират на база на предишния опит. Ние сме част от християнската цивилизация и затова там трябва да се потърсят корените на нашите позагубени и позабравени идеи за добро и зло.

Идеите за добро и зло са откритие на религията. Тя ги изпълва с дълбок смисъл чрез завършено учение. В основата на учението стоят други понятия, имащи особено първично значение. То остава постоянно при историческите повратни. Тези понятия – като елементи – често са едни и същи за различните религии, защото човешката ни природа е

една. Но всяка религия ги подрежда и свързва по свой начин.

Религията задава ролята и мястото на парадигмата “добро-зло” в езика, на който общуваме ежедневно. Така формира представите и на вярващите, и на невярващите непрекъснато и на всяко ниво на общуване. От тези представи израстват правото и морала. Връзката е дълбока и съдбоносна. Дори е вярно да се каже, че точно доброто и злото сътворяват човешката история, защото тези две идеи в най-голяма степен направляват поведението на хората.

Не е трудно да се открият първичните елементи, от които е изградена християнската система за добро и зло. За това е достатъчно да се погледне в първите страници на Светото Писание: то започва с тях и ги развива; краят на това развитие дава стройна завършеност на цялото учение.

Познанието

Първият елемент в системата е познанието. То е с непреходен и неизменен смисъл – предхожда всяко добро и зло и **поражда** представите за тях. Познанието ги различава и разграничава. Това винаги става след труден и мъчителен процес. Мъдростта е добродетел във всички времена и за всички религии. Само че познанието поражда самота и не ни спасява от злото. Адам, който претърпя заповедта на Господа, вкусва от дървото на познанието и започва да различава добро от зло, бива прокълнат и изгонен от Едемската градина. Това определя мъките на бъдещия му живот: проклетата става земята и с пот яде хляба си.³

1. *Всеобщата декларация за правата на човека*, с предговор на Фредерико Майор, София, 1995 г.

2 Вж. *Карло Мария Мартини, Умберто Еко, В какво вярва този, който не вярва.*, София, 2000 г.

3 Първа Книга Моисеева - Битие, 3:17-19.

Това предание е универсално. Човек се натъква на неговия смисъл поне два пъти: първия път, когато отхвърля авторитета на своите родители и поема живота си в своите ръце; и втория път, когато вижда как децата му правят същото. То е вярно и за човешките дела. И фирмите, и партиите биват създадени за свой живот, да просъществуват и без своите създатели; смисълът е да участват като главни или второстепенни герои в своя територия и по свое време на случващо се добро и зло. Избирателите отхвърлят едни политици и поемат в друга посока, защото са видели доброто за себе си.

Познанието носи страдание и тъга⁴. Които разпознава и избира доброто, поема свой труден път. Това не е наказание, а цена. Само по този начин хората стават герои **в собствения си живот** – преди да направят своя избор, историята, в която участват, е на създателя им, след техния избор тя става тяхна. Те казват – това е добро за мен, защото са го познали и са го избрали за себе си. Познанието отваря очите им и те се променят. За всеки е трудно да признае, че децата му са станали зрели. Още по трудно е да ги остави сами да посрещат своите предизвикателства, така както прави Бог с нас.⁵

Тъгата на познанието идва от това, че то ни оставя сами. В момента, в който избира доброто за себе си, човек става самостоятелен и сам посреща всички предизвикателства. Рисува, защото може да се справи, но може и да не успее. Справя се, когато се довери на духа си – не успява, когато се усъмни и се разколебае. Рисува, защото не знае какво го очаква. Ще разбере, ако истин-

ски изпита своя дух като сам се устреми към доброто и даде отпор на злото.

Истината е, че духът в нас е този, който разпознава добро от зло. Силният дух ясно разграничава доброто от злото. Слабият дух прокарва разликата много трудно, а често дори му е невъзможно. Затова изборът на злото е винаги доказателство и признак за слабост.

Доброто не е зло, но какво е само по себе си човек опознава по време **на целия** свой живот, а човечеството – **на цялата** своя история. Духът знае доброто преди нас. Преди да създава, Творецът има познание за света, който иска да сътвори. В края на всяко Свое вседневно титанично усилие Той се уверява, че то е добро и тогава продължава нататък.⁶

От тук идва първият собствен знак на доброто – съзиданието. По своя генезис злото е хаос, безвидна и пуста бездна. Познанието е условие не само да разпознаваме доброто от злото, а и да сътворяваме добро. Това, че можем да го правим е сигурно свидетелство, че носим частица от духа, който е преодолел първоначалната пустота и е сътворил доброто. Но носим и проклятието да се из-правим сами срещу злото и да се борим.

Свободата

Вторият непреходен и неизменен елемент от парадигмата на доброто и злото е свободата. Свободата прави съзиданието възможно, а то ражда доброто като благосъстояние и развитие. Познанието не може да замени или за-

4 Книга на Еклесиаста или проповедника, 1:18

5 Първа Книга Моисеева - Битие, 3:22-24.

6 Първа книга Моисеева - Битие, 1:4.

мести свободата. Робът може да е учен, но не е свободен.

Духът е свободен. Като всяко проявление на духа и свободата носи терзания. Човекът, разпознавайки доброто, получава свободата да твори на първо място собствения си живот; и веднага се натоварва с отговорност. Отново плаща висока цена; толкова висока, че у мнозина остава стаено неудържимо желание да избягат от свободата и да се върнат обратно там, откъдето са тръгнали. Това е човешко. Но изоставим ли свободата, започваме да не разпознаваме доброто. То се размива пред безразличните ни очи, защото единствен свободният дух разграничава добро от зло.

По време на дългото си и мъчително бягство от робството, израилтяните често искат да се върнат обратно – толкова силно ги плашат трудностите на свободния живот. Лесно се подават на отчаяние, отвръщат лице от Бога и престават да разбират кое е добро и кое зло. Скитат се в пустинята, докато измрат всички, които помнят робството. Казват, че наказанието е заради непослушанието им. Това е вярно, но не е единствената причина. Моисей, независимо от непрекословната си вяроност и успешното водачество, също не стига Обетованата земя.⁷ До нея стигат само децата, които нищо не разбират. Загиват всички поколения, които имат робска представа за добро и зло. Стигат децата, защото са израснали свободни и не познават греховете и колебанията на своите родители. Децата не знаят родителските робски представи за добро и зло и затова могат да продължат напред. В разказа за бягството от робството

има и този смисъл, че нашите представи за добро и зло се изхавяват и обезценяват от самия живот. Едни са те в робство – други в свобода. Следващите поколения, пълни с творческа енергия, не носят раните от нашите битки и терзания. Точно затова продължават по пътя на създанието, затова се сменят поколенията.

Не доброто и злото, а опитът на хората за тях се развиват във времето, защото преодолените предизвикателства променят както хората, така и обстоятелствата. На всяка нова територия отвоювана свобода хората търсят дефиниции на скритото в нея добро и зло. Затова всяка крачка свободно творчество е изпитание. Непознатото плаши хората, кара ги да съжаляват и да се обръщат назад. Когато се разколебаят, загубват качеството си да различават доброто от злото. Колебанията са излишни, защото опитите да се избегнат изпитанията на свободния дух са напразни. А ако някой си позволи да тръгне назад, вече е в плен на злото.

За поколенията разпознаването на неизвестното добро от неизвестното зло има несравнимо по-голямо значение от повторението на известното добро и зло. Известното е от полза, за да не се връщаме назад, но не е достатъчно за движението на свободния ни дух напред. За разлика от всички останали Моисей никога не греши в разпознаването на добро от зло в пустинята на непознатата и неусвоена свобода. Поради тази причина въплъщава духа на останалите. Той е прозрял, че обетованата цел на неговото поколение не е Ханаанската земя, а самият изход от робството към свободата. И е приел този изход като своя съдба. Другите

7 Пета Книга Мойсеева - Второзаконие, 32:48-52.

вървят мъчително напред, примаменни от прекрасната цел. Децата разбират едва по-късно, че в тяхната Обетована земя не тече мед и масло. Тя е само нова територия за собствената им история на сблъсък между доброто и злото. Затова представите ни се променят и затова новите представи са по-ценни от старите. Не се променя само нашият духовен устрем към свободата да творим добро, защото го носим със себе си.

Ние сме обречени да бъдем свободни. Този избор не е наш – направен е за нас от нашите праотци. Ние сме предопределени да носим свободния дух, надарени сме с него. Не можем да се върнем назад, но можем да се лутаме през целия си живот. Вярно е, че едни поколения извървяват повече, а други по-малко път на свободно съзидание на добро. В тази връзка нека видим, че има поколения-мостове, които скъсват напълно със своето робство и извървяват най-голям път към свободата. На тях им се струва, че са най-нещастни, че плащат най-скъпа цена. Но това е само на пръв поглед, защото точно те извървяват най-дълъг път напред и отвеждат най-далеч от робството своите деца. Отвеждат ги толкова далеч, че децата никога не се връщат обратно и по този начин без да я достигат сами, те даряват свободата на другите.

Праведността

Познанието и свободата, поотделно и заедно не гарантират доброто, защото могат да послужат и на злото. Законите посочват изрично злото и го забраняват.⁸ Те са първата писмена, издъл-

бана върху камък, граница между доброто и злото. Първите закони са заповеди на Бога. Когато спазва заповедите, наредбите и законите, човек е праведен пред Бога и пред другите хора. Божественният дух чрез законите, посочва доброто като праведно, а злото като грях. Тези закони стават основа на нашия морал.

Законите превръщат хората в общност. Забраната на злото важи за всички. Като дава законите чрез Моисей, Бог му дава власт над хората – да ги съди и управлява. Заради прекриването границата на закона човек бива наказван още тук на земята. Моисей избива 3000 от своите след като им дава законите. Избива ги, защото осъзнато са нарушили първата Божия заповед. Извършва грях, но раздава справедливост. Правосъдието отговаря със зло на злото и затова не може да бъде само добро.

Поуката от хилядолетния опит на праведен и греховен живот е проста. Всяко отстъпление от законите е капан на злото: тогава общността загубва идентичност, изпада в разпад и хаос, и загубва свободата си. Всеки път, когато защити "закона, храма, отечеството, града и гражданските права"⁹, общността добрува. Законите имат това чудотворно качество, защото са завет, който направлява нашия живот. Освен послание и правила, заветът има смисъл и на договор.¹⁰ Договор, който Господ иска да вложи в мислите и да напише в сърцата ни, за да го приемем и изпълняваме. Ако изпълняваме своята част от завета, Господ ще изпълни Своего обещание да ни води към земята на добруването.

⁸ Послание на Свети Апостол Павла до римляни, 5:13; 7:13-14,18-21.

⁹ Втора Книга Макавейска, 13:14.

¹⁰ Книга Втора Моисеева - Изход, 29:9-15.

Праведността е този непреходен и неизменен елемент на нашето поведение, който непосредствено моделира нашата лична и обществена история. Тя е знак за знаците, които оставяме след себе си.

Всяко изпитание, и особено това за праведност, ни заварва винаги неподготвени. Причината е, че по човешки не съответстваме на божествения дух на законите. Тази наша изначална неадекватност причинява драмите и трагедиите в нашата история. Ние се стремим, но не достигахме Закона Божий. Не го достигахме и като законотворци и като граждани. По-лошо – поради постоянния си конфликт със законите твърдим, че те са лоши.

Вярно е, че има времена, в които създадените от хората закони подтискат човека и служат на злото. Така се помнят от днешните поколения времената на фашизма и комунизма. Човешката напрана на многобройните закони е оправдание за мнозина да не ги съблюдават. С това оправдание правим опити да заобиколим и избегнем законите, така както искаме да избягаме от свободата си. Бягаме, забравяйки, че така бягаме към греха. Но, бягайки от законовия ред, винаги страдаме. Няма добро вън от закона. Законът може да е лош, но дори и тогава е граница между доброто и злото. Беззаконието носи зло на хората, които го вършат и разрушава обществата, които го търпят. Общият ни дух първи страда от беззаконието и затова ни напуска.

Спазването на законите от човека и общността е основна светска цен-

ност, която е съблюдавана строго и преди християнството. Правосъдието е недвусмислен признак за цивилизованост. Последните 60 години на тоталитарно отрицание на върховенството на закона и на слабост на новия демократичен законов ред доведоха до тежка обществена криза. Ако не я преодолеем ще има недвусмислено доказателство, че сме се върнали във варварско състояние и че християнството не е цивилизовало българите.

Обичта

Старият Завет повелява три заповеди за човешко поведение пред лицето на доброто и злото: първата, да се отвръща на доброто с добро; втората, злото да се наказва със зло;¹¹ и, третата, да не се отвръща на доброто със зло.¹² Да се наруши третата заповед и се отвърне на доброто със зло е голям, но често срещан грях. По тази причина злото взима надмощие над доброто, погравяйки неговата основа.

Господ изпраща Спасителя. Когато питат: "Учителю, коя заповед е най-голяма в закона?" Иисус Христос отговаря: "Възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце, и с всичката си душа, и с всичкия си разум: тази е първа и най-голяма заповед; а втора, подобна ней, е: възлюби ближния си като себе си; на тия две заповеди се крепи целия закон и пророците."¹³ Така за първи път виждаме доброто само по себе си, като животворяща сила и съвършенство на духа, а не като антипод на злото, както е в Стария Завет. И за първи път доброто се явява без закона, като Божия правда. Виждаме ясно как е написан за-

¹¹ Втора книга Моисеева - Изход, 21:23-25;

¹² Книга Притчи Соломонови, 17:13.

¹³ От Матей Свето Евангелие, 22:36-40.

конът – с любов към Бога и към ближния. Законът е установен не за праведници, а за беззаконници и нечестивци. Поведението на добродетелния човек е много просто, защото той обича ближния си като самия себе си, а като обичаш ближния си не можеш да му причиниш зло.¹⁴

Християнството е първото учение за доброто като такова. То не е учение от забрани на злото, а е учение за доброто като активна животворяща любов. Християнството посочва доброто като обич и злото като омраза.

Любовта, непреходната и неизменната, е присъща само и единствено на доброто. Тя е несъвместима със злото. Омразата, обратно, винаги е зло и никога не може да носи добро. Животът и разпъването на Христос са пример за това как от обич се поемат чужди грехове и как се унищожава злото чрез саможертва.

Отвърни на злото с добро е отговорът на Иисус Христос на надигащото се зло.¹⁵ С този отговор Той изковава универсалното оръжие на доброто. Всеки път, когато някой отвърне на доброто със зло, друг трябва да отвърне на злото с добро – за да бъде запазен поне балансът между тях. Когато се отвърне на злото с добро, доброто побеждава, защото само тогава злото се превръща в добро.

И смелостта

Да отвърнеш на злото с добро е най-висша и духовна смелост. Християнст-

вото учи, че добротата е смелостта да се изправиш срещу злото и да го превърнеш в добро, без да причиниш на свой ред злини. Страхът идва от злото. Ние от страх отвърщаме със зло на злото и дори на доброто отвърщаме със зло. От-върщаме така и изменяме на духа, който носим. Страхът винаги е присъщ само на злото. Древна арабска пословица казва, че страхът изяжда гушата.

Спасителното за нашия дух вече ни е показано. "Ако не бях дошъл и не бях им говорил, грех не щяха да имат, а сега нямат извинение за греха си."¹⁶ Христос показва духовната смелост, като градивна сила на доброто и страха, като разрушителна сила на злото.

Ние имаме смелост. Наред с познанието, свободата, праведността и любовта тя е признак на нашето Божествено начало и последен неизменен елемент от кода на доброто. Омразата и страхът са прояви само на злото. И ако познанието и свободата, и дори законът могат да бъдат елементи на доброто, но могат и да обърнат своя знак и да служат на злото, то любовта и духовната смелост принадлежат само на доброто.

Ние сме хора – от плът, неразумни, зависими, затворени и уплашени. Податливи сме на злото. То идва от човешката ни природа. Такива сме християните. Такива са и тези с друга вяра. Такива са и невярващите. Може би затова последната молитва на Спасителя за нас е да ни опази от злото.¹⁷

¹⁴ Послание на Апостол Павла до римляни, 13:8-10.

¹⁵ От Матейя Свето Евангелие, 5:38-48. От Лука Свето Евангелие, 6:26-45.

¹⁶ От Иоана Свето Евангелие, 15:22-23.

¹⁷ От Иоана Свето Евангелие, 17:14-15.

Доброто, за разлика от злото, не произтича от естеството на нещата и затова не се случва от само себе си. Доброто идва единствено от духа, който носим. От тази истина не може да се избяга в скривалището на атеизма. Духът е, който ни кара да познаваме, свободно да творим, да сме праведни, да обичаме ближния си и смело да се изправяме срещу злото. Може би, най-важно е да не се плашим.

Кодът за добро и зло

Смисловите елементи, които изграждат общата представа за добро и зло са свързани от определено правило. То ни позволява да преценим, например, кога законът е несправедлив и причинява злини, за да го напишем отново; ориентира ни, че "свободата е правото да вършим всичко, което законите позволяват"¹⁸, показва ни кога злото е вържено с познание. Всички значения на кода образуват едно цяло, което има свои свойства. Те не са свързани с това да означават самото добро и зло, а да ориентират и дават възможност да се схваща смисълът на другите неща.

Свободата произтича от естествено състояние на човека и неговата природа, праведността идва от общността, от системата на правото и закона, познанието се дължи на образованието и науката, обичта и омразата, смелостта и страхът са основни човешки емоции. Всички тези несравними помежду си и несводими едно към друго значения са свързани в една система, свързала във взаимодействия единици от различни системи и има много от признаците на код.

Когато възприемаме случващото се около нас или когато правим планове, ние опростяваме всички значения до степен да можем да се ориентираме дали са добро или зло. Моралният код действа от дълбочина и в дълбочина на нещата като ги подвежда към себе си.

У всеки християнин е заложен кодът на доброто, като система от принципи на добродетелта. Той се проявява по различен начин, в зависимост от обстоятелствата на нашия живот, но остава неизменен дар за всички ни. Духът е в нас, а с него и доброто. Ние никога няма да достигнем свършената добродетел на Живия Дух. Всеобхватната любов и опрощение на Спасителя, които, докосвайки се до злото, го превръщат в добро, ще остават непостижими за човека. Но душата ни се стреми към тази свършена добродетел. Тя ни повелява като не можем да бъдем свършени, да множим своята и чужда добродетел.

Ние не можем да заменим човешките си добродетели само с всеобхватна любов и опрощение, защото последните никога няма да ни достигат. Затова се стремим с цялото си сърце, душа и разум да бъдем добродетелни, което ще рече мъдри, свободни, праведни, обичащи и смели.

За хората самите добродетели са незаменими помежду си. Те се обединяват в общата добродетел. Една добродетел привнася повече, друга по-малко в общата. Хората и обществата се стремят към висока обща добродетел. Защо не я постигат? Защото пътят към добродетелите преминават през страдания.

18 *Omnes legum servi sumus ut liberi esse possimus*, Цицерон

Страданията извайват добродетелите. Самият наш стремеж към доброто е горестен. Ясно е, че се измъчваме не само когато причиняваме зло; има терзания на духа, които съпровождат доброто. Най-голямото добро, което Христос ни е дал като е поел нашите грехове, Му е причинило най-голяма горест и страдание.

Постигаме познание и ставаме самотни; губиме свобода и поемаме отговорност, спазваме и създаваме закона – и причиняваме зло на беззаконника, отнемаме свобода; обичаме и най-силно се нараняваме от любовта си; за да бъдем смели, насилваме и променяме вътрешната си боязлива природа.

Искаме добродетелите, но не можем да платим цената за тях. И тъй като в нашето духовно пространство добродетелите и горестите са съизмерими, ние ги примиряваме. Отказваме се от добродетел, чието страдание не можем да понесем. Не постигаме мъдрост, защото не можем да се примирим със самотата; не искаме свобода, защото не можем да понесем нейната отговорност; примиряваме се с беззаконието, защото не ни стигат сили да бъдем праведни; не обичаме, за да не се нараним; не сме смели, защото не можем да преодолеем себе си.

Хармонията на духа е баланс между добродетелите, които той може да придобие, и страданията, които може да понесе. Всеки постига равновесие на различни нива на общата си добродетел в зависимост от силата на своя дух.

Духът, стремейки се към добродетелите и постигайки ги, непрекъснато понася страданието, доказвайки си непрекъснато, че е способен да успява: това е волята; тя стои между добродетелите и

страданията. За да постигнат високи добродетели и пълна вътрешна хармония на човека и на общността им е нужна воля – мярката за силата на нашия дух.

Може да се възрази, че казаното до тук не изчерпва смисъла на доброто и добродетелите. Това е точно така. Има без-крайно множество от знаци на доброто около нас, въпреки както и на злото; има много прояви на доброто в човешкия характер, които по различно време и на различно място са назовавани добродетели: като търпение и смирение; благоразумие и съръгечност, и т.н., и т.н. Ако се възгледаме внимателно в контекста, в който са назовани добродетелите и анализираме изчерпателно, ще видим, че в последна сметка всички те са конкретни съчетания и прояви на посочените до тук изходни или базови значения на доброто. По тази причина посочените до тук понятия образуват парадигмата на морала.

Моралният код и политиката

Парадигмата на доброто и злото е заложена дълбоко в съзнанието и чувствата на вярващите и невярващите. Те стъпват на нея, за да възприемат или отхвърлят, да оценят или осъдят една постъпка или едно събитие. Те участват в разчитането на политическите действия. Когато изработват едно решение, доброто и злото поотделно и заедно из-граждат вертикалната дълбочина на смисъла на човешкото говорене и действие.

Веднага се вижда, че политиката не е добротворчество. Политическата практика не издържа високото сравнение с морала на доброта – по прости причини: на нея не са ѝ възложени като обществени функции грижата за душата на хората или за възвеличаването

на човешкия дух. Това е работа на религията и изкуството. Някои нейни прозаични функции като опазване на сигурността и на правовия ред задължително предполагат прилагане на насилие; предполагат да се отговори на злото със зло. Властта не може да обича престъпниците и враговете на държавата; не може да отговори на злото с добро, защото общността ще се разпадне. Ясно е, че политиката не издържа на моралния тест, но той не е предназначен за нея. Доброто и злото са в човека, а не в неговите общности.

Вярно е, че има добра политика. За такава може да претендира да бъде оценена само успешната политика. При това оценител е единствено историята. Една успешна политика може да бъде оценена и като добра, и като лоша, но неуспешната политика винаги и навсякъде е лоша и вредна. Много трудно е да се каже коя успешна политика ще бъде оценена като добра, защото съдийското ѝ жури никога не спира да заседава и непрекъснато дава оценки, често повтарящи се, но понякога различни. Всяко поколение влиза в това жури за оценка на предишната политика. Дори децата се обучават да мислят в училище, заклепвайки или величаейки минали политически действия и политици.

Добрата политическа практика не съответства на личните критерии за добро, валидни при оценка на човешките действия. Тя има свой критерий и това е **общото благо**, за което може да се мисли като непрекъснато променящ се във времето и недостижим идеал на общността. Тайнствената сплав, от която се състои представата на една общност за общото благо, е уникална и не е известна както на самата общност, така и на съседните. Във всеки случай се знае, че вътре присъст-

ват образованието и развитието на познанието, гарантираната свобода, човешките права и законовия ред, грижата към нетрудоспособните и децата; но също така благополучието, здравето и продължителността на живота, нарастването на потреблението, умножаването на личното имущество, възможността за продължителен отгук и туризъм, и пр., и пр. суети, както би ги нарекъл Еклизиаст. Пропорциите, компромисите и балансите вътре в тази смес, повтарям, са неизвестни, но това не пречи общото благо да е силно желано.

Изглежда общностите оценяват една успешна политика като добра тогава, когато ги приближава към желаното общо благо и я оценяват като неуспешна, когато ги отдалечава. И тъй като една успешна политика може да отдалечи едно поколение от общото благо, за да доближи много по-силно до него следващото или дори по-следващото – оценките за това дали тя е добра или вредна са различни в зависимост от това кой преобладава в журито.

За пример може да послужи радикалната реформаторска политика на г-жа Маргарет Тачър от самия край на 70-те и началото на 80-те години, която направи нещастни много нейни съвременници, но по-щастливи и успешни днешните граждани на Великобритания.

Както се вижда, в морала на политика не е предвиден избор между успешни и неуспешни политически действия; не е допустима грижа за безсмъртието на душата му чрез напълно праведен и човеколюбив живот; той се **обрича на общото благо**.

От друга страна гражданите на общността никога не съдят за политичес-

ките действия, съпоставяйки ги строго с функциите на политиката: точно когато властта постига сигурност със сила, те искат от нея милосърдие и състрадание. Хората възприемат всички политически действия посредством своя морален код и не би могло да бъде по друг начин; те не мислят за нещата като политиците; няма дори абстрактна възможност да знаят всички обстоятелства за едно политическо решение и причините за определени политически действия. Затова най-често единственият им ориентир е моралният код.

* * *

Двете заедно – доброто и злото – дефинират първата универсална парадигма на човешкия език и практика. Християнската религията превръща тази парадигма в главен ориентир на човешкото поведение. Ренесансът и хуманизмът не променят тази парадигма. Колкото и да е трудно да се признае, в това отношение в последните 2000 години никога не е добавил нещо съществено.

Доброто и злото се разкриват с неисторически понятия, т.е. такива, които не се променят във времето, остават постоянни, винаги значещи едно и съ-

що. Системата от тези базови понятия дефинира парадигмата на морала извън и без зависимост от каквито и да било политически събития, тоест извън историческите събития. Не събитията са база за оценка на морала, а моралът е критерий за оценка на събитията.

Тази грешка – да се прави опит да се монополизират с политически средства човешките представи за добро и зло – я правят всички тиранични, авторитарни и тоталитарни режими по света. Не направи изключение в това отношение и съветският комунизъм докато сам се превърна в "империя на злото".

Доброто и злото не са символи. Те предхождат и последват действията на човека. Преди да сътвори добро или да причини зло, човекът ги проектира, а след като действа, научава добро или зло е сторил.

Наистина децата научават кое е добро и зло от приказките, тоест от случките, от историческите или въображаеми събития. Но независимо, че се обучават на добро и зло от приказките и легендите, доброто и злото не са митове, а практика.

КОМУНИЗМЪТ - МЯСТО НА ПАМЕТ БЕЗ ОБЩОПРИЕТА ОПОРНА ТОЧКА (Относно характера на посткомунистическата травма)

Ивайло Знеполски

Проф. д-р Ивайло Знеполски е ръководител на катедра «Културология» в Софийския университет, директор на «Дома на науките за човека и обществото» и научен ръководител на поредиците «Актове» и «Софийски диалози». Гостуващ професор в Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Париж) и в университета Бордо IV. Министър на културата в периода 1993-1995 г. Публикувал е множество книги между които: «История на филмовата мисъл. От Луи Люмиер до Кристиан Мец» - т.1(1986), т.2 (1988), «Умберто Еко и уханието на розата» (1987), «Катастрофата като филмова метафора»(1992), «Новата преса и преходът. Трудното конституиране на четвъртата власт»(1997), «Езикът на имагинерния преход»(1998), «Penser la transition/Rethinking the transition», (2002), «Вебер и Бурдйю – подходи към интелектуалците»(2003). Негови статии и студии са публикувани във Франция, Германия, Чехия, Унгария, Италия, Сърбия и Русия.

Посткомунистическото общество на затруднен и проточил се преход е общество, болно от нещо, което с еднакво основание можем да наречем политическа и ценностна, а защо не и херменевтична криза. От промяната през 1989 г. досега ние се намираме в непрекъснато интерпретационно напрежение. Животът ни е рамкиран от намиращите труден отговор въпроси: как да се разбере, как да се обясни и как да се оцени това, което е било, това, което става, и това, което ще стане, без да се изпадне в плен на моралния и цен-

ностен релативизъм, на политическата корист или социалната демагогия, на манипулативни носталгични стратегии или на нови социални фантазми. Херменевтичната недостатъчност има пряка връзка с кризата на ценностите, която мотивира действията на социалните актьори, но също така и преди всичко, с кризата на паметта.

Това е един от големите парадокси на демократичната промяна. Тя премахна блокираната от тираничния режим памет, отприщи шлюзовете на спомени-

те, на интерпретациите на минали събития и на исторически персонажи. В българското публично пространство, както и в академичните среди проблематиката на паметта възниква като резултат на тези промени и е силно повлияна от запознаването с теоретичния дебат във Франция, както и от обществения дебат в Германия върху нацисткото минало и Холокоста. В същото време обаче трудно можем да кажем, че проблематиката на паметта влиза истински в дневния ред на обществото. Що се отнася до научните изследвания, доколкото съществуват, те се докосват до нея по-скоро инцидентно и най-често конюнктурно. Не се отива в дълбочина на историческите явления, разсъждението остава в плен на разпокъсани, силно политически оцветени интерпретации, което прави невъзможна една национална политика на паметта. Причината за това може да се търси в революционната рязкост на промяната, която създава в хората чувство за откъсване от миналото, а в някои случаи дори чувството за откъсване от корена. Съждение, звучащо странно, като се има предвид, че животът в продължение на десетилетия е протичал, меко казано, в една неприемлива рамка, но е изграждал стереотипи и пораждал стратегии за живеене и оцеляване, които са се превърнали във втора, макар и нелицеприятна природа. Процепът, възникнал между настоящето и комунистическото минало се явява и основно препятствие в комуникацията между днешния демократичен делник и предшестващите комунизма исторически епохи и събития – дори поради самия факт, че късният комунизъм бе направил съществени крачки към адаптиране и присвояване на историческото наследство под знамето на умерен национал-комунизъм. Най-ярката манифестация на

тази политика бяха помпозните чествания на 1300-та годишнина от основаването на българската държава и гигантизмът на мемориалните паметници, покрили страната.

Посткомунизмът е пространство на сблъсък на различни частни, неограничавани от общоприета концептуална рамка памети за комунизма. Именно това възпрепятства изграждането на обществено споделена опорна точка за оценка на близкото минало. Погледнато в тази перспектива, за хората от посткомунистическото общество комунизъмът се явява все още място на работа на паметта, но не и място на памет, в разбирането, което Пиер Нора влага в това понятие – резултат на националната история, превърнато в място, «оказващо мощно влияние върху формирането на колективната памет и върху способността да живеем заедно». И тук възникват важни методологически питання: може ли негативната памет (за едно явление, за един период или за резултата от неговото «преработване»), каквато безспорно се явява паметта за комунизма, да играе обществено консолидираща роля и да бъде фактор за постигане на обществено съгласие? Могат ли уроците на историята, понякога достатъчно сурови, дори брутални, да заемат пълноценно мястото на позитивния исторически мит, консолидиращ нацията? И накрая, закъснелите и изостанали в изграждането си нации, в стремежа си за търсене на мобилизиращи модели, не прибегват ли до заимстване и адаптиране на чужди, но достатъчно интернационализирани, места на памет?

Това са въпроси, чийто отговор не можем да открием, без да изследваме задълбочено, в цялата му сложност, проблема за паметта за комунизма.

Налице е мълчание около комунизма. Когато казвам *мълчание*, не бива да бъде разбран буквално. Не става въпрос за мълчанието в неговото битово измерение – в този смисъл за комунизма се говори достатъчно много и достатъчно многословно. Осъждането на комунистическото минало и на престъпленията на комунизма е основен елемент на политическия живот и на политическия дискурс на новите демократични формации от първото десетилетие след промяната. Но на фона на изобилието от политическо и битово заклеймяване, осъждане, отхвърляне, толкова по-силно се откроява мълчанието за комунизма на нивото на размисъла, на изследване на принципите, практиките и мутациите му. Наблюдаваме стихийно “стопанисване” на различни, избирателно осветлени или замъглени отломки от миналото. На фона на многословното говорене, което казва важни и верни неща, но не казва основното, което се очаква от тези, които са призвани да “стопанисват” миналото, мълчанието се откроява като тревожен проблем.

В известен смисъл това мълчание сякаш намира оправдание в едно друго запълващо празнината говорене – масираното въвеждане на западни текстове за комунизма, резултат от мащабния дебат, отключен от провала на съветската система и имащ за база сравнителния анализ на нацизма и сталинизма в качеството им на две разновидности на тоталитарното общество. Широката общественост имаше възможността да се запознае с едни от най-амбициозните синтези в това отношение – изследванията на Франсоа Фюре, Стефан Куртоа, Ален Безансон, Цветан Тодоров и пр. Но в някаква степен мълчанието върху собственото ни комунис-

тическо минало се пренесе и върху тези публикации. Те намериха отзвук в тесни политически или интелектуални кръгове, но не стимулираха коментари, не станаха обект на публичен дебат, не се превърнаха във факти на публичния живот. Тази посткомунистическа меланхолична реакция може би се дължи и на факта, че хората, излизащи от комунистическата система, доста преди това се бяха простили с комунистическата илюзия и на базата на обикновения житейски опит носеха интуициите за познанието, предлагано от идващите от Запад, големите теоретични синтези. На дневен ред в бившите комунистически страни бе практическото трансформиране на обществото, което бавно се измъкваше от пашкула на комунистическата система и изговарянето на новите проблеми и задачи като че заглушаваше всички гласове.

Така или иначе, докато нямаме убедително собствено обяснение на *мълчанието* около комунистическото минало, се появяват съблазни, подпомогнати от търсенето на общи характеристики на тоталитарните режими, тези обяснения да бъдат заимствани от съществуващата вече огромна литература върху нацисткото минало и неговото преодоляване. По време на пресконференцията в София по повод българското издание на “Черната книга на комунизма”, Стефан Куртоа, разсъждавайки върху причините за пасивността на българите пред комунистическото минало, направи предположението, че хората, излизащи от комунизма, са в ситуацията, в която са били евреите, завърнали се от нацистките концлагери. Страданието е толкова мъчително, че човек не е в състояние да говори за него. Това е един типичен пример за механичното привнасяне на външни глед-

ни точки. Теорията за травмата, блокирала паметта за комунистическото минало, за всеки, който има реален поглед върху реалността на източно-европейските посткомунистически страни, не притежава обяснителна стойност. Колкото и подтискаща да беше действителността на късния комунизъм, колкото и справедлива да е метафората за «социалистическия лагер» като *лагер*, сравнението с нацистките лагери на смъртта не е най-точното.

Във връзка с хипотезата за *травмата на комунизма* възникват въпросите: какъв е характерът на тази травма и кой е нейният носител? Травмата, на която се позовава Стефан Куртоа, е травмата на жертвата. Изследователите на феномена я определят с понятието «синдрома на оцелелия», изразяващ се в дълбокото чувство на вина, свързвано с факта че си оцелял, докато толкова други са загинали. В случая с комунизма едва ли би могло да се говори за подобна травма. Излизането от комунизма беше донякъде неочаквано, но сякаш духовете дълго се подготвяха за това, а и самият преход ставаше стъпка по стъпка в логиката на една драматургия на отвоюването от едните на това, което другите предвартелно се решили да отстъпят. Процес, в който се включиха широки маси с чувството, понякога силно преувеличено, че отвоюват бъдещето. Така че в случая налице е по-скоро психологически подем, раждането на едно чувство на дългоочакван реванш, на премерване на силите между участници в един досега скрит двубой, който най-накрая е разкрил позициите на опонента. А предполагаемите довчеражни жертви се трансформират в победители.

Ако на масите, излизащи от комунизма, не подхожда да им бъде приписан ста-

тута на жертви, то тогава би трябвало да потърсим други източници на травмата. Да се върнем отново към паралела с паметта за нацизма. Тук, редом с палача и жертвата, на сцената присъства и една трета фигура – тази на свидетеля. Тя е добре представена и при сталинизма, а в периода на късния комунизъм в известен смисъл се превръща в емблематична за режима – тук всички са свидетели на своето собствено потискане и в същото време всички в някаква степен са в ролята на палача, разбира се, някои в по-голяма степен от другите, доколкото съзнателно или несъзнателно са обслужвали репресивния апарат на режима. И в същото време статутът на пасивен наблюдател на собственото страдание в известен смисъл е абсурден, тъй като насочва към вина по отношение на самия себе си. Успоредно с това, част от така дефинираните *свидетели*, след промяната, се обявяват за *жертви* (реални или имагинерни), и по този начин не само увеличават обществената тежест на категорията жертва, но и предизвикват показателен конфликт между свидетелите.

Нека погледнем в сравнителна перспектива статута на свидетеля на деянията на режима при национал-социализма и при комунизма. Многократно описваният феномен на чувството за колективна вина, което обхваща германското население след сгромолясването на нацизма, според изследователите на феномена не е израз на спонтанно осъзнаване на чувството за вина, а е резултат на добре планирана и масово провеждана «шокова педагогика» от страна на окупационните сили и преди всичко на американската армия. Тази педагогика е насочена не само към активистите на режима, които в една или друга форма застават пред съда, а към маса-

та, която е обвинена в пасивно съучастничество в престъпленията на режима и на първа място за Холокоста. Обикновените германци са обвинени, че пред очите им са ставали ужасни престъпления, които те са приели мълчаливо като нещо нормално. Шоковата педагогика, която прилагат окупационните власти цели да ги сблъска директно с ужасните последици на тяхното поведение. След отварянето на концлагерите населението на цели селища под строй е водено да види камарите от трупове, с голи ръце да ги товари и извозва. Градовете са покрити с пропагандни плакати, на които фотографии от нацистките концлагери са придружавани с надписи като: «Ти си виновен!», «Тези срамни актове: ваша грешка!», «Вие спокойно гледахте и подкрепяхте мълчаливо!», «Ето каква е вашата огромна грешка. Вие сте съучастници в това ужасно престъпление!» и т.н.

Наблюдавайки поведението на германците в този период, изследователите стигат до заключението, че шоковата педагогика не е била в състояние да се превърне в основа на паметта за нацисткото минало, а по-скоро е довела до една празнина в съзнанията. Немската травма е травма не на виновността, а на срама, идващ от това принудително изправяне срещу собствения ти отблъскващ образ, в сблъсъка със сместа от гняв, омраза и презрение, определящи отношението на останалото човечество. Това чувството за срам се превръща в ключов момент на немската следвоенна история. То е резултат от унизеното положение на окупирания, от актовете на превъзпитание, на които е подложен и от смазващия натиск на световното обществено мнение.

Да видим как стоят нещата в посткомунистическите страни непосредствено

след падането на режима. Съзнателно поставям въпроса на плоскостта «как стоят», а не «как би трябвало да стоят», доколкото от морална гледна точка има много поводи за срам. Но срамът не присъства като споделено колективно чувство и дори точно обратното, много често се сблъскваме с отказ от осъждане на миналото и дори с демонстрирането на два вида гордост – гордостта на едни от това, че са останали незасегнати от режима, че са успели да съхранят моралното си чувство и вяност към общочовешките хуманни ценности, и гордостта на други, открито заявяващи привързаност към комунистическото си минало и заслугите си в служба на интересите на Отечеството. Жестикулации от последния вид рядко срещат обществено осъждане, а по-скоро предизвикват разбиране или безразличие. В отделни случаи някои публични лица, във връзка с разкриване на сътрудничеството им с политическата полиция, попадат под ударите на забраната да заемат постове във висшата администрация, но по правило тези разкрития се приемат от тях самите или от близките им като незаслужена обиди или клевети и нямат сериозни последици за публичния им образ. Сред различните причини за това са и нередките случаи на фабрикуване на досиета или на злоупотреба с досиетата, превърнати в инструмент на заинтересовано разчитане на терена. Но основната причина остава липсата на обществено мнение, което на нивото на индивида или групата да наложи морално осъдителна санкция. В същото време на метаразвището на световното обществено мнение, сравнено с немския случай, нещата стоят по диаметрално противоположен начин – то по-скоро добронамерено приема трансформацията на комунистическите режими и поощрява

вписването на бившите комунисти в новите демократични структури.

Разликата в социално-психологическия климат в Германия след сгромолясването на национал-социализма и мирното оттегляне на комунизма у нас беше достатъчно красноречиво илюстриран от един епизод от предизборната пропаганда на нововъзникналия Съюз на демократичните сили в първите свободни избори. На помощ на демократичните формации се беше притекъл Жак Сегала, прекрасен специалист по рекламата и предизборните кампании, но напълно незапознат с българската реалност. Разбира се, на него трябва да му е бил известен епизодът с «шоковата педагогика», приложена в Германия след войната и нейните резултати, и тъй като става дума за излизането от един друг потиснически режим, записал в биографията си подобни масови престъпления, той решава да заложи на идеята за срама от пасивното съучастие на хората. За целта изработва един предизборен плакат, който представлява картата на България в мрачна тоналност, покрита с черепи, маркиращи местата където са били разположени през 50-те и началото на 60-те години комунистическите концлагери. Неговата идея е да предизвика разтърсване в хората, които пасивно са търпели режима, и да ги накара да осъзнаят, че подкрепата за партията на бившите комунисти би била продължение на предишното им виновно поведение. Още повече че в момента започваше и разследване на престъпленията на надзирателите в последния комунистически концлагер край Ловеч.

По-късните анализи показаха, че стратегията, заложена в предизборния плакат и проектирала се в предизборния дискурс на СДС, е в основата на загуба-

та на тези първи и решаващи за пътя на страната избори. По-голямата част от българите видяха в тях едно несправедливо обвинение в съучастие на престъпленията на комунизма, за които една голяма част от новите поколения действително нищо не знаеше, а възрастните, не направили нищо за да знаят, на свой ред я възприемаха като отдалечена реалност, която неоснователно някои искат да възкресят, събуждайки стари призраци. Нямащ чувството, че пред очите му са избивани хора, докато той е наблюдавал безучастен, посткомунистическият човек отказва да приеме идентификацията с дискурса "Ти също си виновен!".

В отношението към Холокоста и паметта за нацизма структурата на немското общество очертава, както вече отбелязах, класическия триъгълник: палачи (нацистите), жертви (евреите) и свидетели-съучастници (немския народ). В случая със сталинизма тази структура в някаква степен се запазва, тъй като расовият враг е заменен с класовия, но тя става проблематична през късния комунизъм (при положение, че вътрешният класов враг е сразен окончателно). Характеристиката на жертвата при късния комунизъм се променя, доколкото тя не е вече «подлежаща на унищожение». Фигурата на жертвата се трансформира във фигурата на подтиснатия, не-свободен човек, а фигурата на палача, на свой ред, се трансформира във фигура на потисника.

Групата на подтиснатите на свой ред може да бъде разделена на две подгрупи: многобройната армия на обикновените партийни членове и на мнозинството от хората, които са извън комунистическата партия. Извън комунистическата партия, но не и извън структурата на комунистическото общество, което

ги въвлича в своята идеологическа реалност посредством различни форми на масовизиране – задължително членство в официозни профсъюзи, в организации като Отечествения фронт (формален приемник на обединението на всички демократични партии по време на антифашистката съпротива) и в младежкия комунистически съюз. Но въпреки преимствата, които могат да извлекат едни или други индивиди от членството си в комунистическата партия (превърнала се постепенно в масова партия с около 1 млн. членове от 8-милионно население, а не партия на убедени активисти) като цяло голямата членска маса също попада в категорията на потиснатите, доминирани, манипулирани, тоест не-свободните. Те са, ако перифразирам една известна формула на Пиер Бурдйю за интелектуалците, потиснатата част от съсловието на потисниците. Това прави двусмислен самия статут на категорията на потисниците, наличието на виртуално по-големи възможности за житейско реализиране им определя, съобразно случая и контекста, една варираща характеристика едновременно на потисници, потиснати и свидетели. Нещо което изразява най-точно структурата на всеобщото въвличане на обществото и на поглъщането му от страна на партията-гържава. Ако оставим настрана ръководния апарат на комунистическата партия и органите за сигурност, останалата част от населението може да бъде подведена към тази категория. Което и обяснява всеобщото одобрение на промяната от 1989 г.

Неотдавна Христо Тодоров изложи една много плодотворна идея, предлагайки мненията за комунистическото минало да бъдат класифицирани във връзка с концепцията на Райнхарт Козелек за времевите цикли. От тук произти-

чат според него и основните различия в подхода към комунистическото минало на западноевропейските и източноевропейските изследователи. На Запад преобладава интересът към разсъжденията, опрени на *дългия период*, тоест обърнати към цялата комунистическа епоха, доколкото разпадането на Съветския съюз завършва един цялостен исторически цикъл, отворен с революцията от 1917 г. В страните от Източна Европа се наблюдават по-скоро разсъждения и реакции на *късата дистанция*, на непосредствено преживяното. Пред западните изследователи стои една теоретична задача – да осмислят характера на феномена и да определят мястото му, по пътя на сравнителното изследване, сред другите явления, белязали 20 век и преди всичко национал-социализма. Пред обществата на бившите съветски сателити стоят преди всичко практически задачи – по пътя на една мирна трансформация те трябва да преодолееят комунистическото наследство, не чрез революционно отхвърляне, а чрез *преработването* му, тоест чрез компромисното постигане на равновесие между постепенна промяна и отслабващ континуитет, позволяващ на обществото да функционира.

За западните общества комунизмът е представлявал виртуална реалност, на моменти дори реална заплаха, докато за източноевропейските общества той е живяна реалност. Ето защо западният дискурс за комунизма е теоретичен, рекапитулативен и не диференциран – той не се интересува от детайлите, нито отдава дан на лични чувства. В страните от Източна Европа отношението към комунистическото минало е диктувано от реалните проблеми на обществото в «преход» и на отделните индивиди, чийто живот

се променя точно толкова радикално, колкото и самото общество. Всеки един от тези два подхода, от гледна точка на контекста, има своите положителни страни и своите слабости. Изследването на комунизма от гледна точка на дългия период изпуска от поглед исторически конкретната реалност на страните в «преход» и е нечувствително към индивидуалните човешки съдби. Докато погледът от къса дистанция (тук все още не можем да говорим за изследване в истинския смисъл на думата) носи опасността от изпускане на цялостната оценка. Чувствителен към частния случай, той рискува да релативизира оценката за миналото, да я сведе до само една от модалностите на феномена – до късния или уморен, слизащ от сцената комунизъм. Ако историята на дългия период е история, опираща се на прекалено много памет, то погледът от къса дистанция се опира на прекалено малко памет, на късата памет. Така че налице е опасността от един двоен редукационизъм. Свеждането на комунистическото минало до теоретично точната идея за характера на режима загърбва изцяло вътрешната му еволюция и еволюцията на хората, съществували в неговата рамка. (Еволюция, която не амнистира историческите му престъпления, нито отменя характеристиките му на тираничен режим, осакатяващ обществения и личен живот, но съществено променя перспективата в гледната точка на съдията.) От друга страна, поставяйки акцента върху еволюцията, върху промените през последните години от съществуването му, рискуваме да изпаднем в ценностен и морален релативизъм, а от там и до оневняване на историческия феномен като такъв.

Тази двусмислена ситуация ни разкрива една от причините за мълчанието, об-

гърнало комунистическото минало на страните в «преход». Блокирането на паметта се корени във факта, че хората все още не реагират на цялостния феномен, а на неговите късни модификации, направили възможна мирната промяна. Комунистическото минало е загърбено, но комунизмът като феномен не е осмислен. Обществото не е обединено от една общосподелена оценка както за комунизма като такъв, така и за конкретните му прояви – началния му нарцистичен стадий и късния уморен период.

Нека се върнем отново към примера за генацификацията в Германия след войната, за да илюстрираме характера на изпуснатия момент. Съзнателно избирам не процеса на декомунизацията на ГДР, където се наблюдават сходни процеси, независимо, че протичат в рамка, коренно различна от нашата, като процес ръководен до голяма степен «отвън» (ако така могат да се определят западно-германските провинции по отношение на ново-присъединените източно-германски провинции) и разполагащ с различна ресурсна база (финансова и нормативна). Бидейки една малка страна с ограничен човешки потенциал и общо взето слаба подготвеност на елитите и неразвита политическа култура, за нас по-подходяща изглежда стратегията на Агенауер, върху чиито плещи ляга грижата за възстановяването на германската гържава след военния ѝ разгром. В общи линии тя се състои в следното: привличане на бившите редови членове на национал-социалистическата партия и интегрирането им в живота на страната и ясна и категорична генацификация на нивото на идеите и идеологията на национал-социализма. Проповядването на идеите на национал-социализма или на реваншизма се преследва и наказва като

тежко криминално престъпление. Това позволява на Агенауер да консолидира следвоенното немско общество около определени общоприети ценности, които по-късно Хабермас нарече «конституционен патриотизъм», тоест привързаност към определени принципи, които моделират демократичния характер на новата немска държава. По-късно, чак през 60-те години се наблюдава вълна от процеси срещу бивши нацисти, чиято съпричастност в извършените масови престъпления излиза наяве.

У нас нещата протекоха точно по обратната логика – налице бе едно първоначално чисто дискурсивно отблъскване и загърбване на редовите членове на бившата комунистическа партия, докато на практика те притежаваха важни позиции във всички сектори на администрацията и националното стопанство. Демократичните формации, вместо да печелят съмишленици и симпатизанти стесняваха догматично базата на действията си. Не давайки шанс на всички, които желаят да участват по градивен начин в демократичния живот и на базата на постигнати консенсусни договорености да осъзнаят заблужденията си от миналото – ход, който единствен бе в състояние да направи възможна една демократична педагогика на ценностно преориентиране. И в същото време не бе постигнат консенсус и не бе изградена държавна политика за декомунизация на нивото на идеологията, както и по отношение оценката на комунистическото минало.

Неспособността на нашето общество да направи равностойна на своето минало се изразява в липсата и до днес на национален дискурс за комунизма, дискурс, говорещ от името на “ние” (бълга-

рите). И ако няма национален дискурс за комунизма, то дискурсът за комунистическото минало се разпада на частни дискурси с утилитарна употреба, разгръщащи се в диапазона от «Смърт на комунистите!» до «Гордея се със своето комунистическо минало!». Това блокира целия процес на осмисляне на миналото, води до невъзможността да се мисли и осмисля комунизма като цялостен феномен.

От това следва, че проблемите на българския преход, в това число и декомунизацията, не могат да бъдат разглеждани само като проблеми на паметта. Връзката между паметта и характера на декомунизацията се експонира на пошироката сцена на типа общество: статута на общественото съзнание, характера на политическата култура, наличието на утвърдено гражданско общество, демократични традиции и чувства и т.н. На всички тези фактори, които са в състояние да моделират историческа памет.

Бихме могли още да се запитаме дали подобна ситуация не е характерна за младите и недовре структурирани общества. И дотолкова, доколкото на Запад комунизмът остана в рамките на теоретичния проект (и до днес защитаван от едни в качеството му на изразител на идеята за социална справедливост и заклеияван от други, заради кървавите му репресии, като най-голямото зло), а на Изток бе изживян като екзистенциална драма (предполагаща разсъждения от къса дистанция), най-вероятно оценката за този феномен, болезнено белязал 20 век, трудно ще намери общоприета опорна точка.

В светлината на казаното нека се върнем отново към характера на българското мълчание за комунизма, към харак-

тера на травмата, блокирала паметта за миналото и развиването на различни стратегии, целящи отклоняване от срещата с миналото. Тази памет е не толкова манипулирана (малцина са тези, които открито биха декларирали привързаност към идеологията на комунистическия режим и отрекли престъпленията му), колкото затруднена памет. И това затруднение намира обяснението си в преплитането на два източника на травмата. От една страна, това е травмата на комунистическото минало, от друга – травмата, идваща не толкова от характера на промяната, колкото от начина, по който тя е осъществена. Двете травми се наслаждат, като втората частично покрива първата. Така че не рязкостта на късането, а липсата на ясни правила в процеса на късането – рязко късане в едни области (икономически модел, политическа система, геополитическа преориентация) и континуитет в други области (идеологически нагласи, издаващи се в отношението към комунистическия период, политическа култура, тъканта от антропологични връзки) водят да блокиране на колективната памет. Деформациите на прехода доведоха до едно почти абсолютно рела-

тивизиране на ценностите, позициите, качествата на хората, критериите за оценка и т.н. Включително и по отношение на самото комунистическо минало. Истината се разпада на «истини», на частни съждения и частен морал... Голямата травма на посткомунизма има своята отличителна специфика – това е травмата от живеенето в абсолютната релативност. Релативност, която, ако използваме един израз на Карл-Густав Юнг, изречен по повод колективната вина на германците, е обвила като мрачен облак местата на едно «неизкупено престъпление». Видяхме защо за германците Аушвиц си е превърнал в място на памет (т.е. символизиращ, приетата от всички същност на нацизма), докато лагерите в Белене или Ловеч не са получили статута на български места на памет. Днес те отправят към някои периоди на комунистическия режим и към някои комунисти, но не към цялото. Едва с преодоляването на тази релативност обществото ще е в състояние ангажирано и неформално да си зададе въпроси относно комунистическото минало. И това ни отправя отново към големия проблем за изясняване фундамента на съвременната българска демокрация.

МЪЧЕНИЧЕСТВО И ПИРОТЕХНИКА

Опит върху Живата Бомба

Владислав Тодоров е завършил театрознание във ВИТИЗ Кръстьо Сарафов. Доктор на философските науки, той понастоящем преподава в Пенсилванския университет, Филаделфия. Предмет на непосредствените му научни интереси са Теорията на управлението и проблемите на сигурността и тероризма. Автор е на монографии и множество други публикации в САЩ и България.

Този текст е един опит на човек, в природата си нерелигиозен, да съди граждански явления с дълбинно религиозен произход. Това той прави със съзнанието за риска, който поема да изопачи характера на тези явления поради несвойственост или грешка в способа на съждението, и така сам да се затвори в кръга на едно порочно неведение.

Изкуственият спътник и живата бомба

Денят е четвърти октомври, годината - 1957. Съветският Съюз изстрелва в орбита едно неவிждано по рода си изобретение, първият изкуствен спътник на земята. Събитието е водоразделно по своето научно и политическо естество. Балансът на силите на планетата Земя е очевидно нарушен със стъпването в космоса на една от супер-силите. На този ден съветският строй става реална, стъписваща в своята непрозрачност, заплаха за превъзходството на Запада. Новината, че съветски спътник изведнъж надвисва над света идва до такава степен неочаквано за Америка, че американският Конгрес обявява спешна необходимост от национална образователна стратегия за изучаване на врага. През следващата, 1958 година, администрацията на Айзенхауер реагира на спътника с приемането на Образователен Акт по Националната Отбрана. Той предвижда значителна целева субсидия за развитие на регионални изследвания и изучаване на чужди езици. В първите четири години по силата на този Акт са усвоени близо един милиард долара, голяма част от тях за кампанийно създаване на съветология с имплицитната задача да се стигне до дъното на всички древни и нови неща, направили възможен спътника.

Съветологическите науки отскачат с реактивна сила. Руски език, литература и култура биват кампанийно внедрени в учебните програми на цялата образователна система, от началните ѝ до висшите ѝ нива. Едва сега съветската заплаха става структурообразуваща реалност, защото е взета предвид в устройството на американския интелектуален, културен и научен живот. Въртенето на спътника обуславя това устройство.

Да се изучава, да се разбира и опознава врага става условие, без което той не може да бъде париран. Така идеята за паритет чрез вникване и познание на "злия друг" затваря рамката на бъдещото стратегическо поведение на двете супер-сили докато една от тях не се превие. И този момент ще дойде, когато паритетът на силите и симетрията на тяхното противостоене безвъзвратно ще се промени, и то отново в космоса, с американската инициатива за звездни войни. С края на студената война системата на разбиране и по този начин на справяне със съветската заплаха ще се разпадне. Знанието за един окончателно изтощен, а скоро след това разформирован, съветски враг ще бъде отзовано в анализите на интелектуалната история.

Но историята на пропеевтичната страхова паника в поведението на най-силната страна в света, не свършва тук. Всепобеждаваща Америка ще дочака един нов ден на всеобщо изтръпване, което ще предизвика едно ново усилие за превъзможване на страха чрез познаване на явилия се изневиделица нов враг, чрез изучаване на устройството на новата заплаха – живата бомба.

Денят е 11 септември, годината – 2001. На този ден не изкуствени спът-

ници, а живи бомби паднаха от небето и взривиха най-сладкия плод на модерния свят – Голямата Ябълка Ню Йорк. Америка се намери в ситуация на невижда на досега атака, далеч по-инфернална и парализираща от тази над Пърл Харбър. В нея деветнайсет живи бомби отнеха живота на близо три хиляди граждани, превръщайки в пъклен казан една от най-смелите архитектурни ескалации на западния инженерен гений – Близнаците.

Вследствие на тази атака за една година субсидията по смисъла на гореспомнатия Акт ще скочи с повече от 20 милиона долара (от 78 милиона през 2001 до 98.5 през 2002). Сега, като и преди, нарастваща вълна от федерални субсидии тласка елитите в посока на формиране на стратегическо знание и оперативно разбиране на новия враг и неговите агски машини. Знанието за съветския, дисциплинарно-атеистичен враг е станало безпредметно в днешните реалности, заредени с взривна религиозна страст и етно-соматична непоносимост. Не съветският блок със своите космо-политически инициативи, а терористични мрежи и техните самоизбухващи мъченици съставляват предмета на новото знание. Сега на свой ред арабистиката навлиза в живота също така масирано и кампанийно, както преди това стана с русистиката. Каква ще бъде ползата и каква вредата от подобен род знание за човечеството – това тепърва предстои да се изпита.

Но все пак различието на тези две заплахи и техните символически устройства (изкуственият спътник и живата бомба) е категориално, а заедно с това вероятно и следствията от тях, както за създаващия ги, така и за познаващия ги субект. Каква би била интелек-

туалната и военно-промишлената полза от изучаването на живата бомба, както и от внедряването на това знание в гражданския сектор?

Надпреварата във въоръженията е станала невъзможна. Абсурдно е да се очаква, че Западът, в отговор на тероризма, ще се заеме с изобретяването на ново, много по-разрушително поколение живи бомби, и с това ще парира терористичната заплаха. Живата бомба е това, което Западът не може да има. Това прави врага принципно асиметричен, а паритета невъзможен.

Изобретяването на един изкуствен спътник предполага извънредно развит военно-промишлен комплекс, интелектуален потенциал, дисциплинарни знания, съставляващи една цяла наука, специално подготвен и високотехнологично екипиран кадр.

Какво изисква направата на една жива бомба? Изисква суицидно-индоктриниран мозък плюс елементарна пиротехника - гърмящ колан натъпкани с подръчен експлозив, винтове, пирони, болтове за постигане на максимално поражение на околната жива маса. За разлика от спътника, живата бомба е извънредно просто и икономично оръжие, което обаче се радва на неимоверно висок коефициент на поразяващо действие.

Яхя Айяш, активист на Хамас, наричан още "Инженерът," е изобретателят на първия гърмящ колан и вдъхновителят на първата жива бомба на палестинската съпротива. Скоро след тази пионерска по характера си акция, на пети януари 1996 година, Инженерът е на свой ред дистанционно взривен от израелските сили за сигурност, които успяват да му внедрят специално създаден за

случая гърмящ мобилен телефон.

В един въображаем музей на изобретенията на тероризма централно място би заела една съвършено уникална за времето си идея за летящо устройство – реактивна платформа носеща бомби. Скицата на това изобретение е намерена от руската царска полиция сред личните вещи на студента Кибалчич, бомбеният инженер на Народна Воля, по време на арестите, последвали атаката срещу Царя Освободител, Александър Втори, през 1881 година. Това се случва повече от двайсет години преди Циолковски, изобретателят на реактивния двигател, да развие през 1903 година своята налудна за времето си идея за пътуване в космоса посредством ракети.

Що за вид е живата бомба?

Това е особена, модерна категория мъченик-самоубиец. Идеологията на това самоубийство е твърде нова. Тя ни учи, че за разлика от греховното самоубийство, мъченическото е сакрална цел, а не профанно средство, то не отървава, а обратно, пределно въвлеча в истината на живота, то е акт на окончателно спечелване, а не загубване на смисъла на живота. В него триумфира всеобщността на смисъла, а не единичността на безсмислието. То е акт на тържество, а не на отчаяние. То е път, а не безпътница.

Мъченическата смърт е превърната във върховна инстанция, която задава формата на най-силните желания за осъщественост, на най-интимно фанатизиране. Това обяснява защо популярността на този тип свещена терористична борба нараства главозамайващо, особено сред подрастващите. Този тип борба се представя пред тях като

свещена кариера, път към максималната пълноценност. Изключително популярни стават младежките лагери за подготовка на живи бомби.

Театрални възстановки и постмодерни инсталации превръщат делото на избухващите мъченици в народно изкуство. През септември 2002 година, месец и половина след зрелищното мъченичество на поредната жива жена бомба в една пицария в Ерусалим, палестинските студенти от университета в Нагжа на Западния Бряг откриват специална художествена възстановка на атенцията. В нея ставаме свидетели на един постмодерен "усет" за събитието – разкъсани тела от папие-маше и парчета пица размазани по тава-на и стените, разплискан доматиен сос и изкуствена кръв, снимки и други веществени доказателства за поражението. В Нагжа студентите са организирани от съвет под директното ръководство на Хамас и Ислямски Джихад. Тук са учили около 135 живи бомби, сред тях и Дарине Абу Аиша, двадесетгодишната, красивата и отлична студентка по английска филология, взривила себе си в пицарията.

Предметната култура е също така силно заражена от новото мъченичество. Възникнал е масов мъченически агитпроп – гърмящи колани и всякаква друга терористична параферналия са превърнати в любими сувенири, играчки, реликвен кич. Изработват се пропагандни изтривалки със символите на врага. Издават се цветни календари с "мъченик на месеца."

Появата на западни постмодерни реагирания на феномена е симптоматична. През 2002 година в Лондонския Институт за Съвременно Изкуство бе изложена "барби-мъченичка" – детска кук-

личка-красавица-мюсюлманка. Изящната Сара, това е нейното име, е препасана с гърмящ колан и с тънко пръстче върху детонатора. Идеята на художника Симон Тижко е да се демонстрира как капитализмът ще убие революционното мъченичество не чрез конфронтация, а чрез комодификация на неговите символи и стил.

Живите бомби сублимират един неугържим национално-религиозен подтик да служиш на Бог и Родина. Те са култови фигури. Изграден е цял тържествено-празничен, културно-патетичен комплекс, който ги чества и разнася. Защото именно културата е това, което развъжда и множи. Тя гарява терористичния фермент с едно нарастващо кипящо тяло. Не рационализиран военнопромишлен, а културно-религиозен комплекс произвежда масово бомбите. В условията на тази култура, живата бомба е мечтаното призвание, така както беше някога космонавтът – и в двата случая биваш изстрелян отвъд земните бариери, но в категорично различни измерения и в различна степен на телесна цялост.

Традиционният ислям се отнася принципиално забранително към всеки вид показ. Ритуално-зрелищната традиция е пределно минималистка, страстното действо за Хусеин не създава лесен прецедент в това отношение. Въпреки огромните територии, които населява многочислената ислямска общност, духът на исляма, сравнен с други религиозни светове, е вечно нищожен, пределно невъплътен и невъобразен.

Въпреки това, една нова, безразборно зрелищна култура възниква необезпокоена от съществуващ канон, норма или традиция. Затова всичко в тази култура изглежда самоделно. Живата бомба е

също едно самоделно оръдие. Житията на самоубийците, химните за тях, реликвите им носят белезите на един мощно прииждащ примитив.

Въпреки своята културна саможивост, живата бомба е умна бомба. Един жив ум е закрепен за една бомба, за да я направлява до самият миг на взрива. Само до известна степен тази бомба повтаря вече съществували самоубийствено-мъченически практики. Създаването на тази бомба е изключително въпрос на целева подготовка с еднократна мисия, а не на случайност. Да станеш жива бомба изисква активно действие във връзка с предварително направен личен избор, а не стечение на обстоятелства. Случаят може да превърне един боец в самоубиец мъченик. Например, с последната граната и със сетни сили, обкръжен и за да не бъде хванат жив, той се гръмва и така убива врага. Но това е съвършено друго. Тук случаят, а не мисията определя края.

Камикадзето, например, е също така жива бомба, поради мисията си, а не поради стечение на обстоятелства. Но камикадзето е войник, а не граждански гражданин, който достига бомба в една военна цел. Тук обаче говорим за нещо различно, за жива гражданска бомба, за самоубиец терорист. Говорим за гражданско, а не военно оръдие за поразяване на един противник, който по своето състояние е също така граждански, а не военен проявен. Докато камикадзето е войник-бомба, хвърлена в театъра на военните действия, тук имаме налице гражданска бомба, поразяваща гъсто населени граждански пространства.

Живата бомба слива в своята стъпнива същност две пределно патетични идеи – масовото убийство и мъченическото самоубийство. Слива ексе-

кутора с жертвата. Живата бомба е един пределно саможертвен ексектор. В момента на детонацията, жертвата възтържествува над ексектора. Така в акта на ексекцията, на само-жертвоприношението, най-интересната измежду всички жертви става именно ексекторът. Не без друго медите често идентифицират личността на бомбата отколкото на невинните жертви, с цел да я хуманизират.

Публичното око е обречено да жажда потресения. То се хвърля да пресуши материалния експлозив на експлозията, да я изчерпи с поглед цялата, до последното парче човешка плът, до последния грам пръснат мозък. Заедно с това то търси да спаси самоубиеца-ексектор от стигмата на чудовищното и психопатологичното и, за да направи това, това око се рови в живота на бомбите, за да открие човешките, твърде човешките им слабости.

В подстъпите на мъченическото самоубийство

Произходът на живата бомба трябва да търсим в практиките на ислямската революция в Иран от 1979 година, започнала с идването на Хомейни на власт. Идеята за мъченичество е в основата на тази революция. Не случайно нейният идеолог г-р Али Шариати е написал труд със заглавието "Мъченичеството: Вдигни се и Свидетелствай."

Това е една книга, вдъхновена от подвига на прототипния мъченик Хусейн, син на убития четвърти халиф Али и внук на Мохамед, който загина при Кербала през 680 година в битка за трона. Възникването на шиитската фракция в исляма идва с почитта към смъртта на Хусейн. В рамките на твърде аскетичната изобразително-зрелищна ислямска

култура, ритуалните възстановки на мъченическите страсти на Хусеин придобиват изключително уникална материална сила. За да изпитат сублимната неистовост на мъченическата болка, мъжете се бият до кръв с вериги.

Тазу книга представлява несъмнен принос към мартирологията. По своя дух и реторика това е по-скоро философска отколкото богословска книга. И това е естествено, доколкото е трудно да се артикулира ислямска канонична традиция, свързана с масови мъченически практики. Освен това, тази книга има за цел да стане централен агитационен документ в подготовката и популяризацията на ислямската революция, която сам Шариасти не дочаква.

Как иначе бихме обяснили една преднамерено груба грешка, вследствие на което се прави погрешен извод по отношение на разликата в значенията на думите за мъченик в западните и в арабския езици. Шариасти извежда западното *мартир* от *мортал*, т.е. от смъртен или смъртоносен, като подчертава, че за разлика от западната, арабската дума за мъченик *шахид* идва от свидетел или свидетелство. Следва разсъждението, че в западното разбиране мъченикът е безнадежден заложник на смъртта. В идеята си той е нещо, което тук можем да наречем принципен смъртоносец, а не свидетел или свидетелство на вечен живот. Обратно, авторът твърди, че шиитското разбиране за мъченичеството, в смисъл на *шахид*, е дадено в императива – Вдигни се и Свидетелствай! От тук идва подзаглавието на книгата.

Разбира се, че западното понятие за мъченик произхожда от гръцкото *мартър*, което означава *свидетел*, а най-вероятно арабското *шахид* е буквален

превод от *мартър*. Това, което тук за нас е съществено е не толкова стратегически сгрешеният произход на западното понятие, а това че Шариасти постулира мъченичеството като възставане, като бунт и протест, като опълчване. Следователно императивът може да се изкаже така – Възставай и Свидетелствай! Или – Опълчи се и Свидетелствай!

Този императив вече носи в себе си идеята на *джихада*, на свещения опълченски стремеж към божественото свидетелство. *Джихад* значи "усилен", т.е. в природата си мъчен стремеж към постигане на вярата, който може да бъде както личен, така и национален.

Интересен би бил един опит върху разликите в смислите на гръко-арабската дума за мъченик, която ни отнася към едно трансцендентно свидетелство, едно божествено с-виждане, и славянската, която ни отнася към едно всепокриващо мъчение, едно трансцендиращо разтерзаване. В славянския свят мъченикът се преживява не просто като воин, посечен в сражение и в гибелта си станал божествен с-видетел. Той е целево измъчван, стратегически малтретиран, изтерзан до победен свършек, когато единствен духът и нищо по-малко възтържествува. Очевидна е изключителността на максималната телесна изтерзаност, можем да кажем телесната слепота на свидетеля като условие за истинно свидетелство.

Обратно, живата бомба не изпитва болка. Това е един от аргументите при набирането на терористите-самоубийци – безболезнеността и мигновеността на мъченическия акт. Райските порти, както им бива казано, се намират от другата страна на детонатора. Натискаш и влизаш. А там те

чакал седемдесет и няколко девствени красавици и друга свръх-сетивна благодат.

Ислямската революция, видяна като мъченическо възставане и свидетелстване, не закъснява. Хомейни започва революцията през 1979 година и я води до смъртта си през 1989. В това време Ирак влиза в осемгодишната война с Иран (1980-1988). В тази война Хомейни няма да разчита на редовна наборна войска, а на масово мъченическо опълчение, увлякло в себе си юношески маси, както и жени на втора линия. Това опълчение ще формира живи човешки вълни, които ще бъдат употребени по различни предназначения – за почистване на минни полета или като телесна маса, която да задръства иракската военна машина.

Месомелачката ще вземе общо около един милион жертви и саможертви. В хода на кървавите мелета на тази революция възникват масови форми за честване на мартирите - мемориални гробища, галерии с пищни сцени на кланета, слова за легендарни зверства, възстановки на мъченически подвизи, модерен музей на посечените, 69 жени сред тях, огромен архив на феноменалното самоубийство, и водоскоци с червена вода припомнящи кървавата баня.

Изпробване на живата бомба

Иран ще предаде духа на саможертвеното опълчване първо на ливанския джихад, а после и на палестинския. Хизбола възниква в Ливан като ръка на иранската революция и първите експерименти с живи бомби в борбата с изрелското и американското присъствие не закъсняват. В началото на 80-те години светът става свидетел на невиджана серия от терористични атаки срещу во-

енни и граждански обекти на окупатора, които взимат стотици жертви. Америка, а после и Израел излизат от Ливан вследствие на мъченическото възставане. Бомбата е изпробвана, успехът – невероятен.

Живите бомби са самоубийствено опълчение. Самоубийството не е предвидено във възхвалите на Хусеин. То е нов модус, все още проблематичен за много духовни и светски водачи на палестинската съпротива, но преодолимо проблематичен, въпрос на порадикално четене на законника, което в хода на възставането ще бъде наложено.

През 1992 година Израел депортира през границата в Ливан около четиристотин членове на палестинската съпротивителна организация Хамас. В лютата зима на 1992 срещу 1993, в покрайнината наречена "Ничия Земя," Хизбола заразяват Хамас с идеята и бойното изкуство на терористичното мъченичество. Това ново, калено в огън оръдие на терора, живата бомба, се доказва като изключително ефикасно средство за разстройване на морала и оперативната състоятелност на врага.

Зимата отминава и, поради натиск на общественото мнение, на заточените в Ливан бойци на Хамас им бива разрешено да се върнат. Те се завръщат, усвоили уникален боен опит, който ще смени характера на палестинската съпротива. Внедряването на този опит ще направи така, че втората интифада започнала през 2000 година, да изостави тактиката на първата интифада от 1987 - преките улични действия с израелската военно-полицейска машина.

Вторият бунт ще приеме характера и динамиката на мъченико-терористич-

ната борба, поведена от Хамас и Ислямския Джихад. В хода си, този бунт ще рационализира и радикализира прийома на живата бомба до степен на превръщането ѝ в една колективна идея-фикс, в масова всекидневна психопатология, във вечен двигател на ислямско участие.

Рогове живи бомби

Първата жива жена бомба е подготвена и взривена през 2002 година, но този път не от фундаменталисти, а от Фата и нейния Отряд Мъченици ал-Акса, бойната ръка на светската Организация за Освобождение на Палестина, ръководена от Арафат. Женският рог бомба е безпрецедентно нововъведение, което с появата си силно изненадва не само света, но и ислямско-фундаменталистките опълчения. Те смятат, че след като съпротивата е ислямска, тя трябва да се води според ислямския закон.

Първоначално тя, живата жена бомба, се разглежда като проблематична категория от духовните бащи на терора, доколкото съгласно традиционния ислям участието на жената в обществените дела е забранено. Нейното непосредствено присъствие, нейната физическа явеност в публичното пространство извън санкциониращия поглед на патрона, бил той баща, брат или съпруг, е същински греховна.

Въпреки верската си невъзможност, първата жива жена бомба демонстрира очевидно оперативно превъзходство пред живия мъж бомба, по силата на серия фактори – изненада, способност леко да преминава през контролно пропусквателни пунктове, пригодност за камуфлаж, привидна безобидност, и прочее тактико-логистични предимства.

Нещо повече, нейният пример се оказва извънредно граждански заразителен, с изненадващо силен медиен, светски и политически ефект. Докато живият мъж бомба се мисли по-скоро като кулминация на свещената война и свидетелство на правата вяра, то жената започва да се мисли и преживява по-скоро в термините на гражданската война, като вдъхновителка на родово-националната кауза.

Бидейки замесена от черна земя, а не от светъл дух, живата жена бомба набавя светска екстатичност на културата на мъченичеството. Взривът разкъсва не само лицето, но преди всичко фереджето.

Именно тази двояка тактико-оперативна и заедно с това гражданска сила на самовзривяващата се жена, застава шейховете своевременно да преосмислят духа на ислямския закон и не само да оправдаят, но и да започнат активно да агитират в полза на женския рог жива бомба. Типичен пример за подобно *ad hoc* активистко препрочитане на закона ни дава духовният водач на Хамас шейхът Ясин. Коментирайки акта на Дарине Абу Айша, първата жена бомба, вербувана и взривена от Хамас, Ясин декларира, че няма нищо в ислямската традиция, което да спре жените да се бият наравно с мъжете. Те, казва шейхът, ще бъдат възнаградени наравно с мъжете. Наравно, но все пак различно, доколкото тях не ги очаква любвеобилната компания на седемдесет и двете девственици. Но за тях и за седемдесет от техните родственици Страшният Съд ще бъде отменен.

Обстоятелствата около избухването на първата жива жена бомба са твърде интересни. Сутринта на двадесет и седми януари 2002 година, Арафат дър-

жи пламенно слово пред събрали се за целта множество жени. В него той ги призовава да се вдигнат на борба наравно с мъжете в терористичните кампании на втората интифада. "Вие сте моята армия от рози, дето ще крушите израелските танкове от тук до Ерусалим," извиква той и, за първи път в свещения език на интифадата, изнамира женския род на думата мъченик, неологизмът "мъченичка." После дълго го повтаря, за да накали пределно духа на своето опълчение от рози.

Словото става действие, когато на същия този ден в Ерусалим се взривява първата "нежна бомба" – двадесет и шест годишната Уафа Идрис. Потресението от акта е неимоверно, но заедно с това екстатично. Физиогномиката на терора е изкривена до своя предел, мажката му – максимална. Уафа е провъзгласена за палестинската Мона Лиза и Жана Дарк едновременно. Това е едно забележително сливане на два изключително потентни западни образа – на прототипната женска загадъчност, на жената забулена със своето собствено лице и на възстаналата, кръвопускащата мъченичка.

По време на първата интифада, Хамас и Ислямски Джихад забраняват на жените да излизат на улиците, т.е. на бойното поле. Единствена ляво-марксистката фракция на движението на Арафат, светското крило на бунта, агитира жените да извършват по свой вътрешен подтик актове на "лична война" (джихад фарди), т.е. на индивидуална, не на организирана съпротива. В този смисъл фактът, че Арафат и неговите сили стават вдъхновители на първата жена бомба, има своето както историко-идеологическо така и тактическо основание. Защото от самото начало на втората интифада, Арафат прогресив-

но губи позиции и влияние сред населението, обвиняван в съглашателство и опортюнизъм. В един момент за него става извънредно належащо изнамирането на такова небивало оръдие на терористична борба, с което той да може да открадне инициативата и поведе бунта, а заедно с това да революционаризира самоубийственото мъченичество, в което неговите опоненти, ислямските фундаменталисти, държат първенство.

Взривяването на първата жена бомба извършва реална революция в историята на средствата, приёмите, и оръдията на терора. Оперативно-логистическата ефикасност на новия род бомба е до такава степен безвъпросна, че остава само да ѝ бъде набавен съответен верски смисъл. И това става когато шейховете и духовните водачи на терора ще издадат специален религиозен указ (фатва), който ще направи непроблематично използването на живи жени бомби в курса на интифадата. Тогава Бригадата Мъченици ал-Акса ще създават специален женски отряд под символичния патронаж на Уафа.

Януарското слово на Арафат извиква жената да препаше гърмящ колан и да застане редом с мъжа-бомба. Така в мъченичеството, жената става безпрецедентно равна на мъжа, въпреки разминаването в паричното възнаграждение на мъчениците и техните семейства. Обичайно, един жив мъж бомба бива възмезден два пъти по-богато от една жива жена бомба.

Свидетелство и свещен канон

Християнството е свят, гъсто населен с канонизирани мъченици, в центъра на който стои разпятието – максималното свидетелство. Прямо уникумът

на това свидетелство, конкретните мъченически практики могат да бъдат безкрайно разнообразни. Всяко време може да роди свои мъченици, които да мобилизират духа на миряните, като в смъртта си припомнят централното свидетелство. Интересен пример в това отношение ни дава школата на българското новомъченичество, придобила особено значение в началото на 19 век. Това е един феноменален почин, инициран и наложен от Света Гора, за съхраняване на род и вяра в условията на турското робство чрез създаването на една добре функционираща система за производство и канонизация на мъченици. Верски възбудителният характер и националната задача на тази инициатива са очевидни – активна опълченска съпротива на ислямизацията на славянското население, която по това време е ставала все по-масова.

Условие на новомъченичеството е кандидатите да бъдат ислямизирани християни. Причините за това християни да приемат исляма могли да бъдат различни, насилствени или доброволни, поради интрига, прелъстяване, изкушение, или облага. Независимо от това, мъченичеството се представяло като еднакво верен път, който се поема поради личен, съзнателен избор в усилието да се поправи едно предателство към родоначалото, а не поради случайно стечение на обстоятелства или безумство. Новомъчениците били обучавани с методите на индивидуалното наставничество в рамките на една цяла програма. Тук е налице школа за формиране на мъченици, а не стихуен сноп от несъгласувани инициативи. Става дума за исторически определено в задачите и техниките си дисциплинарно мъченичество, което идва да създаде отделен клас мъченици с конкретна мисия в конкретен контекст.

Скутащи атонски подбудители подбират християни, предали вярата си и ги подтикват да се осъзнаят. Следва просветление и волево решение за връщане към вярата чрез мъченическа смърт. Тогава мартирите-аспиранти биват отвеждани в Атон, където се отдават на аскетичен живот под ръководството на някой свети старец. Съгласно програмата, вярата се връща на мястото, на което тя била някога предадена. Новомъченикът потеглял към това място придружен от личен помощник. На това място мъченикът извършвал акт на нагло предизвикателство към мюсюлманите, вследствие на което той бил пребит до смърт. Задачата на помощника била да придобие мощите на мъченика. Понякога това ставало чрез подкупване на палачите, защото инструкцията била останките на мъртвия да бъдат унищожени. Мюсюлманите били скандализирани от "нездравия" интерес, който "поганците" проявявали към тялото на насилствено умъртвения, защото вярвали в неговата чудотворност. Мощите били отнасяни в Атон, където мъченикът-творението завършвало с окончателна канонизация, написване на житие, на химни в прослава на деянията и на попълване на мощехранилицата с новопридобитите останки.

Тук говорим за един очевидно кампанийно възникнал феномен, но в канона на една мощна православна мъченическа традиция. Активизмът на Атон е приведен в стриктно съгласие с тази традиция и се води от верско легитимни лица. Новомъченическите практики не променят и не застрашават валидността на канона, не революционизират традицията. Очевидно случаят с палестинското терористично мъченичество е съвършено друг въпреки из-

ненадващите прилики от гледна точка на системата на набиране, подготовка и реализиране на мъчениците. Най-съществената разлика разбира се е, че българските новомъченици не се самоубиват, нито убиват, а биват насилствено умъртвени. Това е акт на изчерпващо живота, страстно изкупление чрез само-наказване на смърт, но не чрез само-екзекутиране.

Една жива бомба се сглобява по следния типичен начин. Кандидатите биват внимателно подбрани измежду многото доброволци. Критерият, според който става привличането и приемането в отрядите на мъчениците-самоубийци, е изключително здрав. В идеалния случай, живата бомба би била двадесет годишен неженен младеж, физически и душевно пълноценен, красив, добре образован и със социално силен произход. Целта на подбора е да не може да възникне ни най-малкото съмнение за движещите мотиви на бомбите, да се изключи факторът отчаяние, беднота, душевна нестабилност, т.е. все неща, които биха компрометирали или замърсили чистата верско-патриотична природа на каузата.

Следва период на "кристализация" на избора, който подлага на изпитание кандидата, като го поставя в пределна ситуация, възможно най-близка до действителната. Идва ред на десетдневна лагер-школа, където се усвояват основни умения и техники, работа с експлозиви и поведенчески стратегии. Следва фаза на "индоктриниране," наричана още "очистване" или пределна ислямизация на духа чрез аскетизъм, молитва, общуване с наставник, четене на пропагандни материали, гледане на видеозаписи на други мъченици. След като наставникът реши, че кандидатът е готов, бъдещият мъченик

бива отведен в района на лобното място, което за него остава неизвестно до момента на самия край. Идва време за последна дума. На стандартен пропаганден фон, кандидат-мъченикът позира пред видео камера и записва завет-въззвание.

В района на атаката бомбата живее скрита, докато не се яви помощникът, който я отвежда в целта. Живата бомба не бърза, тя отделя време за оглед и подбери най-гъсто населеното място за момента. Усмива се на минавачите по улицата, заговаря съседния човек на опашката в пицарията, после идва експлозията. Тя пулверизира околната предметна и телесна маса като нагнетява пространството с нея. Свършеъкът е пъклен. Новината за него нахлува в медиите, Съветът за Сигурност е свикан, следва парад-погребение, после канонизация и изработване на пропагандна меморабилия, цикълът понякога завършва с тържествена постмодерна инсталация-възстановка на събитието. Зелените птици са станали с една повече.

Метафората с птиците се съдържа в думите на Аллаха, казани на Пророка по повод живота на мъчениците след смъртта им. Тези думи четем в "Четиридесетият Хадит" наричан Свещенният. В част двадесет и седма се казва, че душите на тези, намерили смъртта си в името на Аллаха, продължават да живеят във вѣртешностите на зелени птици, които летят на воля в райските градини и обитават фенери висящи от трона на Всевишния. Днес все по-често виждаме тези именно птици да се реят на фона на лилави небеса в плакатите, в агитационната култура на интифадата, където тяхното ято застрашително нараства.

В криволиците на правата вяра

Може ли самоубиецът да попадне в зеленото ято на мъчениците? Съгласно традиционния ислямски закон, самоубийците са наказани с вечна Клада. На тях не им е дадено да познаят вечната Градина. Самоубийството е възможно най-отвратителното престъпление и се санкционира много по-сурово от убийството. Съществува идеята, че в пъкъла самоубийците остават завинаги уловени в самия акт на самоубийството. Обесеният вечно ще се гави увиснал на въжето. Тогава гали живата бомба перманентно ще избухва? Не, ни най-малко, защото ще дойде момент в хода на ислямската революция, когато предвиденото наказание ще бъде отменено по силата на едно кампанийно пренаписване на ислямския кодекс.

В традиционния ислям, самоубиецът-мъченик би бил проблематично понятие. То би станало пределно проблематично, когато родът му се смени и стане жена-самоубиец-мъченик. Това би бил оксиморон от лукавия. Как тогава става възможна канонизацията на една жива жена бомба? Това става лесно и безпрепятствено при отсъствие на всеобщо припозната, институционално налагана и опазвана ислямска, иконично-наративна и перформативна, мъченическа каноника, която да санкционира и коригира спонтанно ставащото, да се справя с прецедентите и казусите, които то създава.

Очевидно не автохтонни, собствено верски дилеми налагат радикалната ревизия на ислямската традиция в тази посока. Това, което кампанийно я налага, е тактико-оперативната динамика на самата терористична борба. В нея живата бомба се самодоказва не като оксиморон от лукавия, а като оръдие, пораждащо пределна асиметрия и максима-

лен страх, като вълшебен инструмент, който традицията на джихада не може да не припознае като изначално свой.

Тук не е налице никаква иманентна необходимост за претълкуване на светия закон, по причина или основание, зададено в самата суверенна система на вярата. Нито това става по волята на един свише ръкоположен догматичен авторитет, един единствен и сакрално единичен Патрон или Халиф, в чиято неземна сянка да попада цялата колкото безмерна толкова и безразборна множественост на живота във вярата.

Обратно, налице е едно стратегическо усилие на ислямската революция да произведе максимална гражданска и заедно с това верски легитимна заплаха. Това прави шейховете да предефинират закона кампанийно, съобразно тактико-оперативните необходимости на терористичната борба и на нищо по-високо.

Войнстващият ислям се разпада на *ad hoc* практики, създавани по силата на свещени укази и декрети, издадени от самозвани вожачи и ситуационно възникнали органи. Тази трескава религиозна самодейност се случва поради отсъствието на върховен земен съдник и управник, в гънките на чиито поли позналите исляма човеци да намерят съборно уединение. Халифатът, или ислямският теократичен строй, е отменен от Атаманюк на трети март 1924 година. С това централната земна колона на ислямския религиозен ред е разрушена.

В качеството си на една все-опълчена религия, ислямът е станал възможно най-разбъгващата се и така най-дисперсната вяра, най-заразителната и най-приспособимата, най-нерегулираната и най-активистки кампанийната, способна на най-спонтанно предефиниране и

революционизиране, на глобално и локално, колективно и еднолично фанатизиране. В този смисъл *джихад фарди* (личната война за вярата) може ефективно да стане окончателната индивидуална кауза на всеки един мюсюлманин по всяко време и на всяко място. Така напълно безотносително всеки един може да вземе вярата в собствените си ръце и да сглоби от себе си адска машина.

Указ за такава война ще бъде издаден през февруари на 1998 година от главите на световния ислямския бунт – Осама е пръв измежду тях. С този документ (фатва) те вменяват джихада в индивидуален дълг на всеки мюсюлманин. В радикалното си изпълнение този указ предполага всеки мюсюлманин лично да се препаше с гърмящ колан и да се самовзриви на място, възможно най-гъсто населено с юдео-християнски "поганци".

Адското на адската машина

За разлика от изкуствения спътник, живата бомба е оръдието на един напълно друг, в някакъв смисъл "чужд" враг – тероризмът. Този враг не е териториално противоположен, не е пространствено компактен, не е конвенционално мобилизиран, не е фронтален, няма единна външност, а единствено чудовищно раздробена, пълнена вътрешност. Този чужд враг е метаморфичен и подривен, той се стеле невидим, непрекословно жесток и конспиративно вездесъщ. Изчезва разделителната система, по силата на която да отличим своето от чуждото, да разпознаем и обезвредим врага. Панически страх поражда не появата, а изчезването на различието свой-чужд.

Тероризмът няма стратегия и това е най-смъртоносно му свойство, защото го прави непредсказуем. Той има

величина на гражданска дисперсност. Той по-скоро насища и така не може да бъде пред-виждан. В стремежа си да бъде тотално разпространен и заедно с това максимално случаен, тероризмът прибягва до елементарна тактическа логистика, която идва да отговори на един прост въпрос: как един конкретен човек (всеки един човек) на едно конкретно място (всяко едно място) в едно конкретно време (по всяко време) може да причини максимално поражение?

С прииждането на този враг различието вътрешно/външно в държавните работи изчезва, защото той се вкопаванавсякъде еднакво и мимикрира навсякъде различно. Всяка отворена суверенна държава, която среща подобен враг е изправена пред необходимостта да слива институциите на своите външни и вътрешни работи.

В Израел строят стена и това е изключително симптоматично. Ролята на подобно съоръжение, от Китайското до Берлинското, е била винаги една – да отчужди врага, да го направи достатъчно външен, лицево и така той да може да бъде непосредствено отразен.

Новият враг е неотразим. Той се състои от безброй разнолики, хаотично роящи се, спонтанно делящи се, едноклетъчни врагове. Подобен враг не може да бъде отблъснат, а единствено преболедуван.

Врагът представлява граждани сред граждани. Всеки един случаен минувач може да е адска машина. Враг е съседният човек, който избухва. Врагът не е изкуственият, а живият ни спътник. Врагът е станал смъртоносно невидим, но не защото е адски отдалечен, а защото е адски близък.

Адът - това е ближният.

„И тъй, бъдете мъдри като змии и незлобиви като гълъби“ (Мат. 10:16)

протоиерей Николай Нешков

Свещеник в храма-подворие на Московската патриаршия
Св. Николай Чудотворец

Нека в самото начало отстраним едно недоразумение – ние не обичаме не съществуващите, а *невъзможните* неща. Ето кое ни спасява от пустотата. От всяка възможна пустота.

Затова ще стане дума за нещото, което рискува много със своята моноличност, но така застава самото себе си да роди топлина.

За човека, на когото се налага мъжествено да понесе независимостта на истината от него самия.

За съучастието в ангелския порядък на неописуемите неща. За увековечения анахронизъм на възвестяването.

За свръхнепопулярното, изискващо свръхусилия, за да излезе наяве.

За детето на безмълвието.

За *проповедта*.

Всъщност, честно би било да стане дума само за онова, което знам за нея. То

не е много; то дори завинаги ще си остане малко, но е биещо сърце, раждащо изобилно, страстно желание да бъде запазено. И споделяно.

Като всяко сърце.

Живял съм без да видя пътуващия проповедник от древността. Като всеки християнски символ, той не е просто белег за саможертва и принадлежност. Той е знак за нещо *вече извършило се*. Днес би трябвало да са останали хора, не негови заместници, а събратя, прилежаващи абсолютния минимум гарба за един проповедник – да се интересуват от хората. Мисионери, за които проповедите не са просто поредица от напомняния, а поредица от *нахранвания*. Има ги и те са като самата проповед – неминуеми и често неуспяващи, налични и изолирани. Свещениците. Само за тяхната проповед ще говоря, защото само нея съм виждал. Амвонните показвачи на изречимата жажда за живот. Това е мерилото за успешната проповед. Аз обаче няма да гръзна да поучавам никого от събратята си как-

во да каже. Ще се опитам само да напомня какво *иска* да каже. Не съм се докоснал до друго.

Сега съм част от присъствието на градските свещеници и като такъв ще говоря. Проповедта е също и наше не оставящо ни на мира биещо сърце. Едно е неоспоримото в пребиваването ѝ сред нас – изненадващата ѝ способност да бъде изразявана със свършения символ на змията и гълъба – апостолското лице на проповедта, неотмитаемостта на *пратеничеството*.

Има една, струва ми се, твърде важна особеност на енорийския свещеник – в повечето случаи той едва ли е пронизващият обикновеността странстващ от град на град апостол, в когото красноречие и власт са слети в едно. Апостолът идва и оставя Незабравимото, след което прехожда другде. А свещеникът, с когото така си свикнал, все някога ще бъде въвлечен в битката ти с дните и ще ти каже "...и тъй, не се грижете за утре, защото утрешният ден сам ще се грижи за своето: доста е на *всеки* ден злобата му." (Мат. 6:34). Ще му се наложи обаче и да остане, за да види този утрешен ден, ако все пак грижата за него остане. И това ще е върховното изпитание и на двамата ви в честност и вяра, на което *имате право*. От този момент нататък ще сте заедно и това е дадено от Бога, но тази именно споделена заедност при всякакви условия, поемане на гълътка въздух при всеки удобен случай с надеждата да задишате веднъж завинаги, ще родят проповедта, която ни е дадена в тези наши времена. Това е истинско пиршество на ясното съзнание; никои не е зрящ повече от онзи, който "държи ума си в ада и не се отчайва". Проповедта често е споделяне на ада. Завещано право да отидеш в бездната на другия.

Тук е скрит шансът на градския човек да проумее, че свещеникът не е психоаналитик, а молитвата не е професионално изискване към него. Началото на оправданието на присъствието на свещеника, освен проповедта на Горното, също така е и усилието му да направи видим и осезаем за себе си онзи, с когото говори и най-вече за когото се моли. Всъщност, тези две действия не бива да бъдат разделяни никога по време и място. В този смисъл, проповедта не е нещо, което всички трябва да чуят. Тя е нещо, което някой има нужда да чуе.

В Българската Църква отдавна няма мисионерско звено. Единственият наличен проповедник все още е енорийският свещеник. Като такъв вече зная, че хората масово привиждат пауза в Литургията, която трябва (ех, няма начин) да бъде запълнена с говорене – такава е тяхната популярна представа за проповедта. Словото пък извън църковната ограда, доколкото го има, е борба с изкушението, заключаващо се в доизмисляне на неизвестната почти никому църковна реалност, но всъщност си е все същата чакаща нива, само че превърната в изрище.

И в двата случая проповедта е прищипване на сетивата. Наличието им пък е дар от църковното безмълвие, предхождащо проповедта. Затова определено си заслужава да се опознае липсата на говорене, предхождаща изричането на слово.

Има обаче и нещо, което сродява странстващия апостол и енорийския свещеник. Доброжелателната посредственост смята, че те искат да променят хората. Това чисто и просто е рисковано (и гръзко, ако самият проповядващ се вземе за такъв), защото лишава проповедта от най-сладкия ѝ плод –

счулването. Нищо не носи повече радост и мир от това да се счупиш. Този миг е неведом; идва от честта да пострадаш, запраща възпиращо гръх далече от способността да затънеш в мазохизъм, както повечето хора смятат. Тънкость е да уловиш този миг, геройство е да го задържиш. Всеки има нужда да се счупи, но никои не го знае, камо ли да го иска. Всяка проповед е път към счуване, следвано мигновено от нахлуване на божественост в живота ти. Счупиш ли се, ще оцелееш. Това не се описва с благи, а с гранични думи. Ето я пак проповедта. Горчиви отговори на сладки въпроси, ако някой възлюби уютта повече от вдъхновението. Всъщност, мазохизъм хората наричат онзи особен, проповядван в Църквата блясък на "голямата на плача" (Пс. 58:7), който е блясък за златото, неизпитано огън.

"Техният звук се носи по цялата земя, и техните думи до краищата на вселената" (Пс. 18:6). Само че всеки свещеник има предел на мисионерството си. Въпреки това е призван да бъде чул навсякъде: "...обязаност необходима ми се налага, и горко ми, ако не благовествувам!" (I Кор. 9:16). Другото име на тази пареща дилема е църковно ежедневие, а разковничето за нея се намира в осъзнаването на факта, че проповедникът-мисионер не "натрупва бройки". "Жетвата е голяма, а работниците малко" (Мат 9:37) – изглежда, не се замисляме каква огромна истина е скрита в тези думи. "Да молим Господаря на жетвата да изпрати работници" (ст. 38) не означава, че те някога ще бъдат достатъчно или толкова достатъчно, колкото ние си представяме. Това е проповед за проповедта, защото е обещаване на бъдеща и неоскудяща недостатъчност, на неспособност да се преситим в присъствието на Бога.

Това е единственият възможен мотив на Православната Църква да не бъде площадна. Ето кое събвда тайните на собствената ѝ проповед – "...мнозина са званни, а малцина – избрани" (Лук. 14:27) – всъщност е бликащо усилие да бъдат съхранени от дементността и секуларизма онези, които по неведоми за нас пътища са дошли в храма. А те са малко. Змийската мъдрост тук трябва най-вече за да преодолееш упрека, който най-често се чува: "Не сте достатъчно активни! Я вижте другите!"

Другите... Те имат ефективен план за преумножаване на увереността. Имат ли обаче смелостта да видят осъществяването му сред малко, твърде малко на брой хора, за които при това е доказано, че не са елит? Това е единственото нещо, което *другите* не правят. Малкостта, недостатъчността са единствените неща, които не им трябва. Следователно, не е белег на нетолерантност, ако свещеникът-мисионер ги скъта и пази за проповедите и молитвите си. Затова няма свещеник, разпрострял се извън енорията си. Извън малкото си хора. И, когато ушите му не са оглушени от шума на *многого*, той ясно чува: "Не бой се, малко стаго!" (Лук. 12:32). Другото е белег за усилни времена.

Сега за змията и гълъба.

Ако правилно съм разбрал св. Максим Исповедник, изразът на осезаемото е израз на съществуващото в потенция в Божия ум, което се осъществява в света, но без да се откъсва, отделя или изважда от Бога като да е част от същността Му, ако видимият резултат от това е искрящото желание да се възвестява не възвестимото сред нас и това е израз на Божията воля, съобщаваща естеството Му без да Го прави познаваем...

Ако всичко това е така, то всяко нещо, доловимо от нас е логос, извикан за живот от Единствения Логос без да е роден по същност от Него, ако гениалността на сетивата ни всъщност е живот на виждане на логосността на "всичко видимо и невидимо", то логосът на проповедта е видим най-вече чрез логосите на гълъба и змията. Те не са просто метафори. Метафората не е логос, тя само показва наличието му. Логосността е връзката на многото с Едното, без към Него да се прибавя или отнема нещо и без множествеността да се увековечава заедно с Него, Единствения.

Простете втурването ми в това така изтънчено богословие, но логосността мощно обладава съзнанието дори преди да е просветено докрай. Тя е изпитание за вкусилите мрак, защото с цената на земната им участ ги учи да прогледнат. Смяната на точно тази участ ражда с нищо несравнимата нужда от проповед, а по нишката на нейната логосност се откриват двамата ѝ водачи в този свят.

Змията и гълъбът нямат сила, а неповторимост. Те са съвършен израз на съучастие, на липсата да се стои отстранени. Настрани. Те са единственото възможно преддверие на Апокалипсиса: "...И ще бъде проповядвано това Евангелие на царството по цяла вселена, за свидетелство на всички народи; и тогава ще дойде краят" (Мат. 24:14). Те са двойката, която, разделена, не ражда единици, а нищо. Те са съюз на кротостта и мъдростта, имащ дарбата да свети на онези, които са го видели.

Змията не е ласкав символ. Тя е еднозначна опасност, пълзящо възмездие, лице на гибелта. Спасителят обаче неслучайно я е споменал – през нея прозира

повече логосност отколкото в другите твари и човек трудно би ѝ приписал нещо повече от това, което има. Нито пък ще се заблуди за нещо, което тя няма. *Мъдрост*. Според едно класическо тълкувание на бл. Теофилакт, змията често сменя кожата си и се обновява, но го прави, като се провира през тесни места и така изразява способността на пратения да проповядва да маха често люспите от гушата си, провирайки я през тесните места на суровото обиталище на Осъзнатостта. Змията е свръхрядката способност да *отсъждаш* без да съдиш. Тя символизира съвършено липсата на личен интерес. Студенината ѝ е несъпричасност към постоянната телесна температура на безцелността. Змията е съвършеният антипод на небрежността.

Тя охранява зорко проповедта да не се разтопи в чисто и просто ораторско постижение. Тя не може да изрази логоса на говоренето, а само на *словото*. Птичийт и кучешкият логос изразяват онова, което ни заобикаля, но не и змийският.

Казвали са ми, че китайският символ "криза" е съставен от два груги – "опасност" и "шанс". Това е блестящ пример за усет към логосността. Проповедта винаги търси тези две неща и живее в тях. Опасността и шансът понякога са единствените честни неща в битието, нищо чудно, че проповедта, *всяка* проповед ги обича. Всъщност, гръцката дума "кризис" означава същото – "съд". Съдът е и опасност, и шанс.

Цялата човешка история е кризис, защото е очакване на съд – съзнателно или не. Змийският логос в контекста на историята на Църквата пък е способността да съзреш еретичното – а то не е друго освен очакване на съд *единствено*

за другите, то лишава от едната част – опасността – и ти остава само шанса, което те обрича на посредственост. Тя е изключително присъща на еретиците. Те обитават не просто плоската реалност на богословското своеволие. Мястото им е там, където най-громко се проповядва богът на самотоволството. А той (ние добре знаем това, виждали сме го) твори невероятност вместо така бленуваната от еретиците независимост. Ето защо проповедта води към това да не изключиш себе си от опасността. Което означава две неща – да си верен и солидарен докрай. Все неща, които модерността смята за сладникави. Затова разводнената фарисейска кръв не се пролива за никого. Дори и убийците странят от нея.

Проповедта се свързва с липса на утпъкана пътека. С живот, надвишаващ описанията. С небивало неизлизане от собствените ти гуми. Това последното е много важно, защото човечността е истинска само там, където крачките вървят заедно с гумите. На полето на проповедта става ясно, че геройството всъщност е липса на възможност за измъкване, която сам си си подсигурил. В богословието на Църквата гумата "бягство" няма поетично измерение. Всъщност, значение има само непричастността ѝ с гумата "спасение". Когато платим прескъпата цена за съзнателното си оставане, престава да ни вълнува изтъркаността на вероучителните гуми. Затова проповедта е неувяхваща свежест. Логосът ѝ е пролет на чувствата. Това най-силно се усеща през Великия пост.

Логосът на змията е половината гуша на проповедника. Тя не е свитък на неизказаното, а свидетелство за вече извършилото се. Границата му, чието пресичане винаги е незаконно, е начало-

то на дефицита на вопли сред тези, които са повикани да изплачат несериозността на този свят и най-вече съучастие то ни в нея. Горко ни за това... Не мога да премълча за проповедта на циклично идващото и отиващото си. Ето в какво е мутирал църковният календар. В поредица от възвестявани чувства без острота. Вместо студения огън на изобличението, който разпалван и поддържан в спокойно време, е клада за враговете ни в усилни дни.

Логосът на змията е непрестанно, безмълвно извикване към живот на помътеното човешко съзнание, пълзейки сред камъни и тръни, без да можеш да погледнеш някого в очите и без някой да иска да погледне твоите. Такава е змийската участ. Никой обаче не знае колко смислени са дните на една змия. Да си мъдър като нея може би означава също и да пропълзиш така, сякаш изтичаш край онези, които са способни да те накарат да забравиш кой си.

Логосът на гълъба.

"...бъдете всякога готови с кротост и боязън да отговаряте всекиму, който иска от вас сметка за вашата надежда" (I Петр. 3:15).

Гълъбът е някак си нежен, но съвсем не крехък символ. Същността на този логос е нишка към превъзходството над всичко, защото в Троичното явяване на Бога при река Йордан, Светият Дух е във вид на гълъб. Орлите и лъвовете често са знаци на убийци. Никой обаче не може да замеси гълъба в това; и той като змията има по-прозрачна логосност, има независимо, неподдаващо се на метафоризиране битие.

Добротата в Писанието не е измъчена и както обикновено изцедена от дни-

те. Тя е ведро, гълбова. Пресъздадена е от притчи, в които преизобилства земеделската реалност, само че гълбовият логос пази Сеяча, Добрия Пастир, Жетварите от пасторалността, с която почти всички се опитват да ги на шарят. Спомням си как като студент в Духовната Академия гледах няколкото десетки картини с библейски сюжети, закачени в преддверието на академичния параклис, изпълнени съвестно в плосковатия портретен стил от началото на миналия век, и на тях не успявах да видя нищо повече от автентично пресъздадени палестински селяни.

Кротостта е категоричност. Гълбовата половина на проповедта не допуска съзливни въздишки. Затова дълбоко ме съмнява, че екранизациите на Новия Завет са удачна проповед. Огромният им недъг е, че са лишени от *иконност*. Обикновеният ефект от тези филми е нещо от сорта на: "Горкичкият, как ли е страдал!", което придава на повествованието сапунена благородност.

Ако лесно запаметимите притчи от Новия Завет оставят след себе си усещането, че правдата в тях ни принадлежи в онзи гребнобуржоазен стил на притежаване, така присъщ понякога на църковните хора, е време за противоположата на проповедта. Притчата никога не подвежда. Тя е нещото, което непрекъснато виждаме, както гълбите по градовете, но нищо не може да се сравни с мига, в който идва първият пролетен ден, в който гързваме да отворим прозореца, а гълбовото гукане на стряхата звучи както никога досега. Ето какво е притчата за премръзналото съзнание, при това изкушено от *свикването*.

Така например, четейки притчата за сеяча, отмятаме списъка с нещата, ко-

ито ни показва тя и толкоз. Пролетният ден на порастването ни обаче ни кара да видим нещо неподозирано досега. Той не е селянин, сеещ семена на нивата си. Нещо повече – прави нещо, което никои сеяч няма да направи, ако е с всичкия си – хвърля не само в браздите, а на пътя, сред камъните и тръните. Дано нещо поникне и там! Още повече, че най-вероятно ние самите сме едно от тези семена извън браздата. Никои стопанин не храни такава надежда. Едва сега си спомням колко дълбоко верни са думите на покойния митрополит Антоний Сурожский, че не само човек вярва в Бога, но Бог също вярва в човека. И сее обилно на пътя, сред тръните и камъните. И не е просто сеяча. Той е Добрият сеяч.

Или жетварите. Онези, които получават нареждане да жънат заедно и житото, и плевелите, като първото съберат в житниците на господаря си, а второто изгорят. Виждам съм как понякога стопаните на село отбелязват синора между нивите си, като прекършват едно стъбло. Накрая всичко се жъне, а единственото, което остава след плевелите и реколтата, са пречупени стъбла, които никои не прибира – страховит символ на непреходността на счупените хора, за които говорих вече. Те просто остават.

Или за плодовете на живота ти – "...мярка добра, натъпкана, отърсена и препълнена ще изсипят в пазвата ви" (Лук. 6:38). Ако някой е бил в мелница, лесно може да си представи мелничаря, който свидливо пълни чувалите с твоеото брашно от твоеото жито, ощетявайки всеки с по няколко килограма, както и хората, които знаят тази направо ритуализирана кражба и следят да получат своето без остатък. А онзи, който е влязъл в мелницата на живота,

сред оглушителното тракане и задушливия брашнен прах, но твърдо е решил да противостои на казионността, драматичната несвързаност на обществения и често на църковния живот, злобата, небивалата посредственост и копнеж за придобивки, единствено изживявайки до предела си онова "а вие недейте тъй" (Лук. 22:26), единствено възмездяващо ограбването на дните ни, ще получи не просто своето си, но в "мярка добра", която трудно ще може да носи от неочаквана препълненост, от благословената тежест на отплата, от дара да види заг злото.

Или толкова много други "думи за вечен живот" (Йоан. 6:68). Гълъбовата кротост е залог да не се похабят в казионни проповеди. Да се устои на глупашкия нагон човек да се втурне във ведрите дни на Писанието и да пише репортажи вместо поезия.

Логосът на гълъба сияе много силно в най-типичната проповед на Църквата – в монашеската проповед. Едва сега разбирам колко малко мрачност има в суровите съвети на *старците*. Да разгадеш излишъка си, да не отвърщаш на обидите, да не съдиш ближния си, да плачеш за греховете си или което и да е конкретно изобличаване на начина ти на живот, което носи единствено сгърчване на душата или фарисейска склонност да бъде понесено, изтърпяно в периодите, "предписвани" от Църквата, е всъщност най-прекия път към радостта. Този, който е раздавал, плакал, не осъжда, е получил неизказаната си радост от това и поема великия риск да ти съобщи посоката към нея.

Защото радостта *не може* да бъде заповядана. Но има хора, които могат да те насочат безпогрешно към нея. И го правят. Шумът на гълъбови криле показва, че животът е преизобилан. Не

протегнеш ли обаче нежелаета друго ръка, няма да пиеш от него.

Затова възвестяваме на подгонените, че Бог *не е* садист. Че не сме незамесени, а отървани хора. Че на нас не може да ни се вярва, но сме утешаващо сигурни, че няма да помръднем от мястото на срещата преди края на питането. Че ще видим всичко, каквото и да е то, *заедно*. Че това ни позволява да приемаме страданията си като египетското лекарство против тях самите. Че желанието да дадем това знание е неизбежно като смърт. Оттам нататък само Бог знае какво ще стане. Ставащото след избавлението вече е Негова проповед. Там Той "зове несъществуващото като съществуващо" (Рим. 4:17).

Накрая, проповедта помни, че някога тя и изкуството са били едно. Лесно се вижда, защото и сега каквото и да стане с него, то има възхитителната воля да не бъде обсебвано и има една невероятна, макар и често размътвана страст към живота, която ражда не интересното, а *насъщното*. Проповедта пък не е привилегия на хора с величави заслуги. Тя се ражда в блатото на неясната младост, в жалкото лоно на неуспеха, във вселената на неразбирането и неприемането, в тайника на несъвършенството, в честото спъване в камъчетата по пътя. Във всичко, което ражда творчество. Това ги сродява.

Изкуството е способно обаче да пирува, докато бичуват проповедта. И нека това бъде последния път, в който някой го споменава. Защото радостта от това, че сме се докоснали до проповедта, а тя – до всичко останало чрез нишките на логосите, изкупва много, в това число и самото изкуство, а това вече е повод за радост.

Ето кое избавя от страха от света. От камъчето до континента, цялата материя – от центъра до периферията, знае това, което ще проповядваш. Но чакат *теб* да го кажеш. Защото така са създадени. Да те чакат "...с надежда, че и самите твари ще бъдат освобод-

ни от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божи. Защото знаем, че всички твари заедно стенат и се мъчат досега" (Рим. 8:21-22).

Това е, което зная за проповедта.

НАЧАЛОТО (разказ)

Деян Енев

Деян Енев е завършил българска филология в СУ "Св. Климент Охридски". Работил е като санитар, учител, копирайтер и журналист. Автор на сборниците с разкази *"Четири за нощен влак"* (1987), *"Конско евангелие"* (1992), *"Ловец на хора"* (1994), преведен и издаден в Норвегия, за който получава Годишната награда за белетристика на "Захари Стоянов"; *"Клането на петела"* (1997) и *"Ези-тура"* (2000), получил Годишната награда за белетристика на СБП и Националната награда за литература "Хр. Г. Данов". Под печат е новата му книга с разкази и новели *"Господи, помилуй"*.

Г-жа Грета Фенеркова стана религиозна изведнъж. Дотогава религията за нея беше нещо твърде отвлечено. В главата ѝ беше останало нещо от сладките и неясни думи, които мълвеше баба ѝ вечер преди заспиване, споменът за няколко Великдена, на които я бяха завели с мъжа ѝ приятели и които завършиха с весели купони – и горе-долу това. А, да – и факта, че един неин съученик, Илия, бе станал свещеник. От завършването на гимназията бяха изминали точно два-сет години. С мнозина от съучениците си тя не се беше виждала, включително и с Илия. И когато веднъж го зърна на Попа в расо, щеше да припадне. Хвърли се да го целува и да го разпитва какво прави, започна да настоява да пият кафе. Струваше ѝ се много странно, че Илията е станал такъв сериозен, че има дълга и Боже, толкова побеляла вече брада. Брадата му особено я впечатли. През цялото време, докато пиеха кафе, тя се улавяше, че иска да го помоли

да пипне брадата му, за да се убеди наистина ли е толкова мека, колкото изглежда.

Съпругът ѝ беше състоятелен човек и Грета Фенеркова нямаше материални проблеми. Караше едно розово джипче Хюндай. Двамата живееха в хубава къща в Бистрица, охранявана от фотокамери и портиер. Много го свободно време беше най-големият проблем на Грета. Децата им учеха в чужбина, идваха си веднъж в годината и тогава наставаше голяма радост. Но през останалото време на годината мъжът ѝ беше твърде зает, за да могат масажите, маникюрите, педикюрите, фризьорката и шивачката да запълнят празнината в душата на Грета.

Един ден тя бе излязла на пазар. Не успя нищо да си купи, продавачките я вбесяваха, докато се оглеждаше в пробните, ненадейно реши, че е страшно остаря-

ла и това я съсипа. Влезе в една виенска сладкарница, поръча си сок от касис и започна да разглежда младите хора по масите. Искеше да прочете в очите им, че не е вярно, че е остаряла, че е една от тях. Страшно ѝ се прииска някое момче да седне при нея и да започне да я ухажва. Например ето онзи, който седи на масата до витрината. Божичко, колко е красив. Колко прилича с тази дълга до раменете кестенява коса на Христос.

Същия ден Грета Фенеркова за пръв път влезе сама, съзнателно в църква. По това време на деня, около три следобяд църквата беше празна. Вътре се въртяха няколко бабички, облечени в черно. Един млад свещеник с брадичка-кати-нарче излезе от олтара и забързано тръгна към изхода. Грета Фенеркова си купи една свещ, запали я и застана пред иконата на Иисус Христос. Постоя така, взирайки се в очите му и внимателно наблюдавайки състоянието си. Чакаше нещо да се случи, без да е наясно какво трябва да е то.

На излизане си купи от щанда с книги един молитвеник.

Така започна всичко.

Две години след този ден Грета Фенеркова вече беше друг човек. Редовно ходеше на неделните богослужения, спазваше постите, изповядваше се и се причастяваше. Завърза дружба с монахините от един манастир край София и редовно ги подпомагаше с немалки суми. И много четеше. Когато откри, че има огромна литература за християнството, това я изпълни с възторг. Поръча си две много скъпи икони и денят, в който те станаха готови, се превърна за нея в празник. Тя заръча на прислужницата Елена да закове пирони на стена-

та и да ги постави. Под тях сложиха специално купеното иконостасче с кандило. Внимателно наблюдаваше в ръцете Елена, докато тя наливаше олио в кандилцето. И когато пламъчето затуптя като сърце под иконите, тя най-сетне си позволи да признае пред себе си, че в живота ѝ е влязло нещо много голямо.

През лятото с мъжа си Грета Фенеркова направи полонническо пътуване из България. Остана очарована от крехката, почти стъклена хубост на Соколовския манастир, от дълбоката мрачна мистика на Килифаревския манастир, от суровата непристъпност на Гложенския манастир. Срещата с все нови и нови монаси и монахини се превърна в трескава необходимост за нея. Мъжът ѝ гледаше на увлечението ѝ с търпелива усмивка и изпълняваше всичките ѝ желания.

Грета Фенеркова ставаше все по-строга към себе си и към другите хора. Най-много си патеше прислужницата Елена. Елена беше доста мудна женица над шейсетте, която сама гледаше сина си, който нещо не беше добре с нервите и трепереше да не загуби работното си място на домашна помощница при Грета Фенеркова. В задълженията ѝ влизаха най-разнообразни дейности – от бършенето на праха по листата на аспарагуса до дезинфекцирането на тоалетните. Единственото ѝ свободно време беше в неделя преди обяд, когато Грета Фенеркова ходеше на литургия. А откакто религиозността навлезе в живота на Грета, нещата за Елена станаха още по-сложни, защото Грета я караше да учи молитви и псалми наизуст и редовно я изпитваше. А Елена помнеше много зле и никога не можеше да ѝ угоди.

Някъде по това време Грета реши, че непременно трябва да се свърже с благодатен старец, който да поеме духовното ръководство над нея. Тя дълго разпитваше за такъв човек. Накрая ѝ посочиха игумена на един манастир край София. До манастира се стигаше само пеш след едночасов поход по стръмния планински склон. Грета Фенеркова с трепет се приготвяше за това посещение. За посещението си избра делничен ден, за да има старецът повече време за нея. Манастирът ѝ хареса. Първо влезе в църквата и дълго стоя в полумрака вътре, изпълнен с мирис на восък и тамян. Сетне помоли един монах за среща с игумена. Поканиха я в една стаячка и ѝ казаха да чака. По едно време влезе мъж над шейсетте, невисок, със залепени с лейкопласт рамки на очилата и отдавна неподстригвана брада. Грета скочи от стола, направи дълбок поясен поклон, целуна ръката му, а сетне пак седна на стола и впери очи в лицето на игумена.

И изведнъж разбра, че не може да промълви и една дума. Сякаш някой беше натъпкал устата ѝ с тесто.

– Кажи, чедо – на няколко пъти я подкани игуменът, но тя, изгаряща от срам, че е загубила дар слово, напразно се опитваше да промълви нещо. Игуменът хвана ръцете ѝ и ѝ рече:

– Отиги сега неделята във вашата квартална църква. Там отиги. Там отиги. Там отиги. Там ще намериш, каквото ти е нужно.

Все така изгаряща от срам, Грета Фенеркова напусна манастира.

В неделя тя стана много рано. Прочете утринните си молитви, прочете една катизма от псалтира, и един акадист към Св. Богородица. После, забрадена с шал, тръгна пеш към кварталната църква.

За пръв път стъпваше тук. Църквата и отвън, и отвътре ѝ се стори много бедна, даже схлупена. Дори иконите не грееха празнично, както в другите църкви, а бяха някак кафяви, тъмни. Иконостасът беше от най-обикновен шперплат. На службата присъстваха само няколко женици. Грета Фенеркова застана отпред, точно срещу иконата на Иисус Христос.

Свещеникът тъкмо пееше в този момент: Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим.

Грета Фенеркова се огледа. И изведнъж зърна, че вляво под иконата на Св. Богородица, залепена за стената, стои Елена.