

ИЗТОЧНАТА И ЗАПАДНАТА ЦЪРКВА

АКСИНИЯ ДЖУРОВА

Рецензент *проф. д-р Николай Генчев*Редактор *доц. Георги Бакалов*А к с и н и я Д ж у р о в а. *Восточная и западная церковь*

В настоящей статье прослеживаются причины формирования двух разных культурных моделей — восточноправославной и западной, и их роль в развитии болгарского общества и болгарской национальной культуры. С позиций сравнительного культурознания, выводы этого анализа используются для сопоставления болгарской и японской культуры.

Эта статья представляет часть книги „Культура и общество. Диалог Аксинии Джуровой с Дайсаку Икедой“, издание которой предстоит. Дайсаку Икеда понастоящем председатель Сока Гакай — буддистская пацифистская организация для развития образования, культуры и борьбы за мир. Он — почетный доктор Софийского университета.

В книге „Культура и общество“ обсуждаются вопросы, стоящие в центре внимания марксистской культурологии с двух существенно разных перспектив — с позиции марксистски мыслящего историка культуры и с позиции буддистского религиозного предводителя.

A k s i n i a D ž u r o v a. *The Eastern and the Western Churches*

The article examines the causes for the formation of two different cultural models — the Eastern Orthodox and the Western and their role in the development of the Bulgarian society and national culture. The conclusions drawn from this analysis are used to compare Bulgarian and Japanese culture.

This article is part of the book „Culture and Society. A Dialogue between Aksinija Džurova and Dajsaku Ikeda“, which will appear soon. Dajsaku Ikeda is the president of Soka Gakkai — a Buddhistical pacifist organisation for the development of education, culture, and international peace. He is *Doctor honoris causa* of Sofia University.

In the book „Culture and Society“ some questions which are of primary interest for the Marxist culturology are discussed from two different perspectives — the one being of the Marxist-minded historian of culture and the other — that of the Buddhist religious leader.

Дай са ку И ке да: Изхождайки от становището си, че политиката и религията не трябва да служат на различни цели, а в името на човечеството, за мен представлява голям интерес схващането за човека, отразено в догмата на Източноправославната църква, която е оказала силно влияние върху формирането на историята и националния облик на българския народ.

Ако не се лъжа, за разлика от Римокатолическата църква, която отделя голямо внимание и отдава изключително значение на първородния грях и грехопадението, Източноправославната църква, при все че го признава, отдава по-малко значение на грехопадението, като го приема за временно състояние. Според източното схващане човек може да възвърне състоянието си на същество, създадено по божии образ и подобие чрез общението си с бога.

Според будисткото становище по време на своя живот човек носи в себе си желанията, лудостта, подлостта и други прегрешения. Съзнателно или не, човешките същества грешат. Дори в случаите, когато тези прегрешения не се наказват от закона, те могат да причинят дълбока болка на другите. Повечето от нас обаче притежават съвест, която ни наказва дори тогава, когато законът не може.

В монотеистичните религии като християнството несъвършенството на човека отваря дълбока пропаст между него и бога. Наричайки това несъвършенство първороден грях, католицизмът безкрайно разширява тази пропаст, като твърди, че само божиято благоволение може да спаси човека, а божиято благоволение може да бъде получено само чрез общуване с бога в църквата. И тъй като е посредник между бога и човека, църквата притежава огромен авторитет, на който са се подчинили големи общности от хора.

В противовес на този принцип Източноправославната църква поддържа като основно общуването с бога — връзката с отвъдния свят като път, по който човешките същества могат да получат божията милост. Църковните обреди, иконите, всичко останало, свързано с богослужението, са път към изживяването на това общуване.

При все това, тъй като и двете са християнски църкви, а и двете смятат, че абсолютната дистанция между бога и човека представлява важен фактор, и в двата подхода се съдържа елемент на мистицизъм, било под формата на божията милост, било като изживяване на тайнствената връзка с бога. Разликата се състои в това, че докато Източната църква признава мистицизма като част от човешкото изживяване, при Римокатолическата църква той е, образно казано, зад църковните стени.

При будизма няма пропаст между човешкото и божественото. Всеки човешки живот е надарен с природата на Буда и има възможност да я проявява. В една вселена, която представлява Закона (Дхарма), природата на Буда е истинската природа на човека. Будизмът се опитва да накара хората да осъзнаят тази своя природа и да им помогне да я усъвършенстват. Накратко, мистичният елемент е присъщ на самото човечество и не може да стане оръдие на външни сили. Ето защо аз казвам, че будизмът е религия не в името на властта, а в името на човечеството.

Будистката мисъл прониква дълбоко във възможностите на човешкото възраждане и съществуване. И макар че будизмът и източноправославната религия имат нещо общо поне дотолкова, че и двете се опитват да спасят човека, докато е още на този свят, това е явно само по принцип. При моническите религии винаги съществува опасността те да се превърнат в авторитарни. И както сочи историята, източноправославната църква е съумявала да избегне тази опасност само в редки случаи.

Бих искал в светлината на това, което казах дотук, да чуя вашето мнение относно идеята за вроденото добро и зло начало и за ролята, която играят източната и западната религия, за да се промени човешката природа.

Аксиния Джурова: Моническите религии в действителност крият в себе си възможността да се превърнат в „религии на властта“. Но историята ни показва, че всички религии и вероучения се оказват способни на насилие. В крайната цел, която е и първична на монотеистичните религии и будизма — универсализма, т.е. вселенската хегемония и оттук — развитото мисионерство, са заложили предпоставките за превръщането им в „религии на властта“. Даже една от най-представителните и най-интересните буржоазни концепции за взаимоотношенията между социално-икономическата и социално-политическата организация, от една страна, и типа религия — от друга — концепцията на Макс Вебер за „икономическата етика на религията“, косвено насочва към откриването на тези предпоставки. И тук можем да си припомним, че учението на Конфуций е стремеж да се внуши на владетелите политически морал, нещо, което е целил и Платон.

И все пак, какви са конкретните възможности за превръщането на християнството в „религия на властта“ при православие и католицизма, каква е ролята на църковните институции при двата модела в осъществяването на връзката между човека и бога, какви са възможностите на религията за преобразяването на човека и накрая — възгледите за добро и зло?

Това са кръг от въпроси, обединени около един централен и, бих казала, може би най-сложния за човека въпрос — разбирането за самия себе си, т. е. философията за човека. А може би точно в тази област, във века на съвършенството на човешки технически гений, той е напреднал най-малко? Иначе как да разбираме актуализирането на проблемите за двете начала у човека, свързани пряко с неговата историческа мисия? Как да си обясним опитите на модерната западна философия да се излезе извън дилемата добро — зло. В този опит Ницше стига до аморализма. Други учени насочват още в края на миналия век поглед към източните религии, търсейки друга централна ос в моралния кодекс на човека.

Сега се заговори и за „органичното общество“ с образец Япония. Може би това са опити за преодоляване на основни генетични кодове в различните цивилизационни модели, а може би търсене на нов модел, може би. . . ?!

В последните години се прави опит да се преодолее евроцентризмът в науката, като обективно се оценява ролята на различните цивилизации в развитието на световните културни процеси. Преразглежда се ролята на Персия и Югозападна Индия, т. е. сблъсъкът между Изтока и Запада преди Великото преселение на народите, ролята на елинистичния и по-късно на Византийския Изток, на Римската империя като единствения и все още неповторен опит за премахване на разликите между Изтока и Запада и т. н. Погледът на учените все по-често се обръща назад с желанието да се проследят така различните пътища за развитието на народите, попаднали под обсега на византийския модел на културна общност, и да се проникне в същността на развиващите се след падането на Римската империя народи от Западна Европа на основата на преплитането на античност, варварство и християнство. Или в обсега на изследване са генетичните процеси, разделили Източна от Западна Европа, а така също Ренесанса и Реформацията, когато наследниците от романо-галския свят, след като отхвърлиха възможността да реабилитират античната традиция

при Карл Велики, се обърнаха отново за помощ към нея, за да им помогне тя в преодоляването на средновековния култ към авторитета. И като имаме предвид, че това се случи в Италия, в страната, където християнството, след като пое амбициите да задоволява духовните потребности на човечеството, го превърна именно там в социална сила, претендираща в лицето на папата за световно господство, въпросът, защо в Италия се преодоля средновековието, а не във Византия, където античността никога не замря докрай и където Илиадата не престана да се чете наравно с Библията — защо там? — остава загадка за разбирането на различните културни модели, заложили в източноправославния и католическия свят.

Фактът, че за Ренесанса все още се появяват нови изследвания, всяко от които внася нещо свое, но и увеличава откритите въпроси, и изключителният интерес към Лютер и Реформацията, свидетелствуват за сложността на някои процеси, които на съвременен език наричаме кодови и без разкриването на които проучванията по-нататък могат да имат преди всичко хипотетичен и необективен характер.

Ренесансът и Реформацията, тези феномени на западното средновековие, не са без връзка и с поставения от Вас въпрос — за зависимостта на човешката същност от господстващия мироглед, опитите за нейното овладяване и средствата, с които тя се моделира.

След Ренесанса и по време на Реформацията богът бе свален на земята и „праведният труд“ залегна в основата на новия икономически модел в Европа. Този модел се оказа съблазнителен и за нас — за Изтока, макар че вие го взехте от Запада тогава, когато „праведният труд“ бе се отклонил далеч вече от класическия смисъл, даден му от Реформацията, и се бе превърнал в антихуманен. С новия модел на Изток дойде и духовният кризис и алиенацията, а те обединиха в XX в. Запада и Изтока (тук имам предвид под Запад и Изток вече не Западна и Източна Европа, а, от една страна, Западна Европа и от друга — Азия, Близкия и Далечния изток).

Но сега да започнем подред — с Източната и Западната църква. Откъде започнаха различията между православие и католицизма? Дали разделянето между Източната и Западната църква бе причина за така различните пътища на културното и обществено-икономическото развитие в Източна и Западна Европа?

Известно е, че идеята за разделянето на Източната и Западната църква в XI в. не е родена в Рим. Разделящият догмат — учението за произхода на св. Дух и от Сина, не излезе от ватиканските теолози, а бе приет от тях, след като това учение бе напуснало пределите на Испания и обиколило редица западни страни. Тук не бива да пропускаме, че Европейският изток много преди това бе поел вече друг път на развитие.

За разединяването на Изтока и Запада в Европа влияние оказва също и иконостасът (720—843), разтърсило основите на византийската държава. На Изток то бе резултат от страха на държавата срещу растящия авторитет на църквата след Юстиниан (527—565). На Запад неговите прояви са слаби и въпреки това то допринася за очертаването на разликите на свещеното изображение. Така например отношението към свещените образи на Изток е във връзка с любовта към образа, което е елинистично наследство, и създаването на християнската иконография не би трябвало да се отъждествява с култа към образа и необходимостта от него във връзка с набожността на народа. Иконостасът тук има голямо значение за иконата, що се отнася до нейната богословска същност, т. е. да придаде гносеологически функции на образа.

На Запад отношението към иконата съдържа известна нефилософска стра-на — иконата е това, което неумесните да четат могат да видят със собстве-ните си очи. На Изток богословските спорове около иконата и прототипа, заели повече от век умовете на теолозите, почти не са познати в тази дълбо-чина на Запада. Но ако има нещо в това, че в VIII в. се подготвя и назрява про-явилата се в следващите векове схизма между Константинопол и Рим, то би трябвало да го търсим не само в различната степен на образа — гносеологи-ческа и илюстраторска, но и в променената политическа обстановка в Сре-диземноморието, на самия континент, на Балканите и в Азия. Под нейно влия-ние на Изток се извършва фундаменталната промяна във византийската иде-ология. Първата ѝ задача е запазването и разширяването на Византия чрез толерантно асимилиране и християнизирание на славяните, без накръпяване авторитета на василевса. На Запад се утвърждава единовластието на римския папа. Негов прототип е римският император, произлязъл от единопържавния източен бог — наследник на старозаветния монотеизъм, познат още от юдаиз-ма. Така постепенно започват да се оформят двата държавни, духовни и кул-турни кръга — византийският и римският, православният и католическият, единият все повече носещ белезите на източните деспоти — тези на Ахемени-дите, персите и египтяните, а другият — на Гърция и Рим.

В полиетничната империя, в която отделните народи съжителствуват в общи линии на принципа на толерантността, обществено-политическият и културен организъм на Византия, наследник на великите източни империи, носи в себе си както техните преимущества, така и рецидивите от тях. Средно-вековната история на Европейския изток с провинциите и славянските държа-ви, приспособили се към византийската културна общност, е свързана с факта, че политическото образование при тях е резултат от продължението на държав-ните традиции на Източно-римската империя, а не резултат от държавно обе-динение, което възниква на Запад през средновековието, т. е. далеч по-късно от оформилата се като строга и монолитна организация католическа църква. Съжителството и интерпретацията на трите слоя — античен, варварско-ези-чески и християнски, изиграват съществена роля за обособяването на разли-чията между Източна и Западна Европа. Така, докато на Византия се наложи да преодолява непрестанно античността при затвърждаването на средновеков-ния християнски мироглед, насилствено да я забравя, на Запад тя бе нещо ново, непознато и твърде привлекателно. Античността на Изтока, която се приспо-собява към варварството и към християнството, на моменти подсилва езичес-ките остатъци. При това положение във Византия не е възникнала никога необ-ходимостта от нейното преоткриване, както това стана на Запад в епохата на Ренесанса. То съществува перманентно и тук можем да си припомним Юсти-нияновия (VI в.) и Македонския (X в.) ренесанс или Палеологовия в края на XIII и началото на XIV в. В Европейския изток античността помогна да не се стигне до религиозен фанатизъм, до който стигна Западът. Силно развитото тука монашество е резултат на мистицизъм и своеобразна източна пасивност, които не проникват никога в същата степен в Европа и не раждат големите отшелнически колонии и движения.

Върху Византия и в страните от нейната културна общност най-силен от-печатък оставя, както отбелязахме, държавното устройство на Изтока.

Факт е, че по същество тя наследява римското държавно устройство. Ви-зантийците например се смятали ромеи, а не византийци или гърци, както ние сега ги определяме.

В първата половина на средновековието е било чест за владетелите от Запада да получат почетна титла от византийския император. Но по-късно тези позиции се сменят.

След като е наследила идеята за държавността от Рим, Византия създава стегната държавна организация, която трябва да обедини разнородния етнически състав на империята. Приела този модел за управление, който по същество е източен, тя се предпазва по-късно от размириците на Запада, но се лишава и от обновителния процес на Ренесанса и Реформацията, и то надали само поради арабските и турските нашествия. За източния модел на управление царската власт е над всичко, царят е недосегаем, свят, церемониите при появяването му пред народа го превръщат едва ли не в живо божество. В тази държавна организация мястото на църквата е да бъде неин изпълнителен орган, а патриархът — придворен епископ. Този модел на връзка между държава и религия, при който царят, монархът е над всичко, т. е. цезаропапизмът е точно обратен на западния папоцезаризъм, където папата сваля и поставя светския глава, тъй като той успява да си извоюва приоритет пред владетеля, преди още на Запад да възникнат първите монархии.

Често срещаме твърдението, че западната цивилизация е рожба на църквата. Неслучайно именно на Запад е възникнала иконографията Еклезия, т. е. църквата в образа на седналата на престола сила и власт, църквата тъждествена с императора.

И въпреки тази сила на църквата в 1122 г. Абелар заявява: „Съмнението ни кара да задаваме въпроси, а като задаваме въпроси, ние съзираме истината“ и „Трябва да вярвам, за да мога да разбера“. Не е ли това насочено срещу основната алтернатива на християнството „Credo quia absurdum est“ — „Вярвам, защото е абсурдно“ (Тертулиан). А може би това е началото на подготовката към времето, в което отново ще се реабилитира мисълта на Протагор: „Човекът е мярка на всички неща“? Католическата църква се изгражда и във връзка с актуалните политически въпроси. Тук можем да си припомним, че гръцкият език бе език на една държава, докато латинският, както и латинската култура бяха език и култура без държава.

Какви са последиците от подобен тип управление на Изтока и Запада?

Всяка новообразувала се държава на Изтока прави опит да се отдели от вселенския цариградски патриарх, който поради това, че е подчинен на съответния византийски владетел, не може да се издигне над народностните интереси и никога не играе хегемоничната роля на римския папа. Цариградската патриаршия бива рядко обединяващ център както Ватикана, който успява поне до Лутер да преодолее центробежните сили. Като че ли православията на Изтока има ролята да обедини преди всичко вярващите срещу католицизма и иноверците. Оттук следват изключително важни изводи за развитието на националния въпрос. Той се появява на Изток много преди този проблем да се постави на Запад.

Дихотомията — църква — държава в католическа феодална Европа, наследила между впрочем от древния Изток и старозаветната култура, пречи за консолидацията между тях и развива третата сила — града. Показателни в това отношение са градовете-републики в Италия. Това обуславя и по-късното възникване на държавните обединения на Запад (например Германия като държава се създава едва миналия век). Всъщност именно тези особености на двата модела водят и до различните пътища, които поемат католическият и православният свят в Европа. Източният модел на развитие, т. е. неговата национална

толерантност, дава възможност една новообразувала се държава да претендира за пълна автономност и да поставя исканията за своите права да чете и пише и да се моли на бога на свой роден език, какъвто е случаят с нашата държава.

На Запад обаче богословската мисъл, макар и по-късно, се развива и във връзка с борбите за създаване на държавата. Така националният въпрос се превръща в богословски в следната интерпретация: Единството на католическата църква може да се запази със строго подчинение — един от основните закони на Ватикана. Монолитността на църквата като ръководеща организация там не допуска разпадане на единството чрез автокефалност. Това създава и нейната алтернатива: нетолерантност към неподчинилите се на авторитета на папата. „Нямам право да не се подчинявам, да не признавам авторитета на папата“ — от тази позиция оспорването на догмата е по-малка ерес. Неслучайно, както отбелязахме вече, теософската страна на въпроса за иконопочитанието занимава повече Изтока, а Западът се интересува от неговите политико-организационни последици — да не се наруши авторитетът на папата. Лутер например е въплъщение на дявола не защото оспорва догмата, а защото не признава папата.

И така, християнството на Запада, оформило се като институция преди държавата, не е свързано с автокефалността на Изтока, затова точно тук се появяват антипапите. Тази алтернатива за пълно подчинение на авторитета на папата развива и усъвършенствува структурата на църковните институции, продукт на които са например многочислените ордени на Запада.

В разрешаването на въпроса, кой ще държи символите на властта на Изтока и на Запада, проличават и различията в моделите на развитие. Византийският император, който като човек е грешен, по сан представя трансцендентното величие на бога, т. е. автократорът е пантократор. (В мохамеданството същото се отнася до халифа, който е наместник на отсъстващия между хората Мохамед.) Затова в композицията „Етимасия“ престолът до императора е пуст, чакащ отсъстващия временно Христос. На Запад например в композицията „Еклезия“, както казах вече, е представена църквата, възседнала трона. В един момент византийският император открива в растящия авторитет на иконите заплаха срещу собствения. Императорът загубва спора с църквата по въпроса за почитането на иконите (да си припомним дейността на византийските патриарси Фотий и Николай Мистик), но не и спора за това, кой да бъде наместник на бога на земята. На Запад папата води борба с владетеля и го подчинява, папата остава над владетеля. Във Византия патриархът се подчинява на владетеля. В известен смисъл тази дихотомия между държава и църква определя държавно-служебната роля на източната църква, изместваша на моменти етично-моралната същност на християнството. Срещу нея се опитва да възрази в IV в. един от великите отци на православната църква Йоан Златоуст (около 347—407). Това му носи две заточения, като от второто той не се връща. Всички опити да се извоюва една самостоятелност на църквата извън това тя да регулира морално извършваното от законодателството са завършвали във Византия в полза на светския глава — патриарх Герман (715—730), Никифор (806—815), Фотий (858—867; 878—886), Николай Мистик (умира около 925), Михаил Кируларий и др. Като последица от този модел на взаимоотношения между светска и духовна власт е ущърбът, който се нанася на някои основни положения в моралния кодекс на православното християнство. За сметка на това се засилва неговата представителна страна — ненадминатият церемониал на византийската църква.

Какво осигурява съюза, а не антагонизма между държавата и църквата на Изтока? Дали пък не така нужната резистентност в периоди на национална опасност, при които интересите на държава, църква и народ се сливат в името на оцеляването?

Ще напомня едно основно положение във взаимоотношенията между държава и църква, от което се развиват две съвършено различни тенденции на Запад и на Изток — от една страна, силната църковна институция, която манипулира с държавните, националните и духовните интереси на Запад, и, от друга страна — откъхнената врата към едни национални интерпретации на тези взаимоотношения на Изток, които дават възможност за различни отклонения за оглед на конкретните исторически потребности. И така, съществуването на империята на Изток е израз на божествената воля и човекът, който я управлява, е избран от providението. Доктрината за човека на providението, за божествения характер на неговата власт показва произхода, или по-точно същността на самата императорска институция, т. е. империята не е теокрация (власт на духовници), а човешка институция, императорът е жив човек, макар и управляван от providението.

Така църквата, която на Изток приема, макар и с неохота, да бъде подчинена на държавните интереси, придава на източното християнство елементи на фасадност, понякога стигаща до просто съблюдаване на външни и сухи догми без преживяване. Това особено се отнася до България. Религията не влиза дълбоко и органично в човешкото съзнание, не става за всичките слоеве от населението тяхна етика и морал. Често тези функции се поемат от фолклора, особено когато езичеството не успява да бъде преодоляно докрай. И изучаването на „religion populaire“ — битовото християнство, проявяващо се у нас в задругата, с характерните му особености и различия в религиозните модели на социално съзнание от официалното изкуство, но еднакви с това на фолклора, е въпрос, на който една бъдеща наука би трябвало да обърне изключително внимание, внимание, каквото се проявява към проблеми от ключов характер.

Ако на Запад вътрешното освобождаване на човека през Ренесанса и Реформацията взе толкова човешки жертви и усилия, то на Изток проблемът за моралното освобождаване от култа към авторитета никога не е така остро поставян, че да има нужда да бъде преодоляван с взривове. Да не забравяме, че във Византия и в славянския свят евангелската догма е съжителствувала много повече с омировските и хесиодовските теогонични представи, както и с пропитата с езически мистицизъм философия на Платон. Преосмислянето на античната философия, извършено на Изток най-вече от Кападокийските отци (Григорий Богослов, Василий Велики, Григорий Ниски), а на Запад преди всичко от Августин, се извършва хронологически в полза на Източна Европа.

Античната струя е една от причините, която осигурява своеобразния хуманизъм в духовната и материалната култура на страните от източното православие, тя е и тази, която не позволи при него пространството между бога и човека да добие нечовешки размери. Неслучайно протестът срещу прекомерното манипулиране на църквата на Запад с човешката нравственост бе направен в литературата не от католик, а от Достоевски.

Предполагам, че при вас не са съществували подобни проблеми за преодоляване. Доколкото ми е известно, Буда Шакиямуни не се е отличавал по ръст от обикновените хора. Той е последният земен Буда, тъй като бъдещият земен Буда, неговият продължител Майтрея, олицетворяващ надеждите за по-добър живот, е този, който ще даде на хората „истинския закон на живота“, тъй като

Буда е животът. По този начин всеки „първоучител“ след него има пред себе си надеждата да открие този закон и да го даде на хората. А това е твърде съблазнителна перспектива за вярващите и за „първоучителите“, тя е и тази, която поддържа така характерната за ламаизма космическа универсалност, установяваща непрекъсната връзка между вселената, божеството и човека. Бих искала да Ви попитам какви са Вашите надежди в тази насока?

Как е възможно Византийската империя, която наследи античността и предизвикателството на Прометей „Накратко, мразя всички богове“ да забрави този бунт на самосъзнанието, издигнал човека във върховно божество, и да го превърне векове в пасивен съзерцател, или прометеуският огън бе занесен някъде по-на запад от нейните предели? Защо се получи така, че именно елините подмениха в съзнанието си обществената чест със съвестта?

Християнството не е дело на една личност, а идеологическа рефлексия на една голяма епоха, на движение на идеите. Ще се върна малко назад към основната доктрина на ранното християнство, която обедини милионни маси — идеята за всеобщото и равно човечество. Идея, която постави християнството от едната страна и елинизма от другата страна, епоха, която изпрати обществените отношения на елинизма като че ли в реквизицията на историята. С какво бе купена тази подмяна? Цената бе приемането на човешката обремененост за онтологичната вина. Предсветовната тайна, идваща от миналото, определя трагичността на човешкия род и така до новата космическа катастрофа — второто пришествие, при което възмездие ще се извърши въз основа на степента на осъзнаване на виновността. От култура на разума се преминава в култура на съвестта — с едното могат да боравят малцина, с другото — при усилие — масите. Времето изисква да се овладее масата с цената на всичко. Световната виновност и наказанието-спасение създават митологемата за скорошния край на света, за идването на месия и в тази верига човешкият живот на земята е само задължително морално усилие за изкупуване на предечната, онтологичната вина. В новата култура на съвестта уравнилението, което трябва да се реши, е: грешниците, които търсят спасение. Така съвестта се превръща в основна доктрина в моралния кодекс на християнството. Три столетия са достатъчни, за да узаконят официално християнството. Миланският едикт (313) го превръща в религия на масите. Преходът от културата на разума и честта при древните гърци към религията на виновността и съвестта е извършен. Оттук нататък пътят за оголване на човешката съвест е открит. На преден план излиза индивидът с цялото си чувство за преходност и неповторимост. Кръгообразното движение на човешкия цикъл в античността — до класическа Елада, където всичко се повтаря, е заменено с линейното — с началото и края, с алфа и омега, с преходността.

В християнството времето е понятие от първостепенно значение. Самото поставяне на разпятието, т. е. саможертвата в центъра на християнската доктрина, изключва повторемостта, т. е. времето не тече циклично, а линейно. Преди християнството до подобна теологична система за света и идея за прогресивността на историята стигат евреите и зороастрийците-иранци. При християнството историческият възглед за времето се оформя в резултат на неповторемостта на събитията — онтологичното основание влиза във времето конкретно — откакто бог влиза в света, той организира времевата продължителност — до Христа и след Христа. Ето митологията на историческото време в християнството, или по-точно квазиисторическото време — векторното движе-

ние. Християнското учение, естествено, стига до отричане на природния кръговрат, а това води до изработване на концепция за историята като история на чистия дух, на праволинейното движение извън природния циклизъм. Или аналогията между историята и природата е унищожена. В този „историзъм“ на християнството може да се обясни и митът-химера за „божия град“ и „вечния бъдещ празник“. Тази структура е коренно различна от „кръговрата на безвремието“ на Изтока.

В процеса на развитие християнството се усъвършенствува. Някои пунктове от неговата теория претърпяват промяна, едни постулати остават, други изчезват. Например превръщането му в тотална идеология изисква подмяна на преходността с ритъма да се повтаря. В Христос вече се залага архетипична функция и той е изпълнител в живота не на своята воля, а тази на бог-отец (Йоан, 4:34; 6:39—40). Приемствеността е възстановена, изпълнява се писаното от пророците — всичко е предопределено. Моралната схема е установена — прави добро, за да получиш божие милосърдие и опрощение. Но експлоатирането на човешката съвест е запазено. Манипулирането с човешката съвест е кодирано така, че оттук нататък само степените и средствата ще бъдат различни. Това по принцип разграничава християните от самоизграждащия се духовно източен човек, който по рождение носи Буда в себе си. От ваша гледна точка този християнски принцип е насилие срещу човешката природа, но той заляга в основата на християнската етика. Какво развитие получава манипулирането на съвестта в Изтока и в Запада? В зависимост от различните модели — различно.

Трябва да се започне с преобразяването на човешката съвест, за да бъде тя подготвена да приеме естетиката на неестественото, абсурдното от гледна точка на логичното — за естествено. Трябва да се наложи една връзка между вяра, а по-късно — църква и вярващ, чужда на гръко-римския свят, но не и на близоизточните монархии. Античната представа за човешкото достойнство е подменена от „роба на Яхве“, който вече наподобява християнския Христос. В Стария завет така често се говори за болка и страдание, като че ли не е съществувал тогава идеалът за гръцкия атлет, бликащ от здраве. Вместо думите на Пиндар „по-добре завист, отколкото жалост“ идват страхът и надеждата, вместо смеха — плачът и тъгата, човекът е като послушна овца пред заколение (Исай, 53), срещу красноречието на елините се противопоставят търпеливост и безгласност. Неслучайно византийското изкуство не познава гримасите. Емоцията и страстта са изхвърлени от неговия език, силната жестикулация и профила олицетворяват предателство, или обикновения човек. Фронталната поза и обърнатият в три-четвърти силует са доминиращи. Това е резултат на подмяна на ценностни категории. Набелязват се новите структури на поведение. На елинското самообладание се противопоставя Христовото мълчание дори при лъжесвидетелство, в девиз се издига казаното от апостол Павел: „Свърх надеждата е надеждата“ (Римл. IV, 18), „В страха пред Господа е твърдата надежда“ (Солом. XIV, 26). Страхът и надеждата са изключителен залог за поддържане на заинтересоваността, особено когато става дума за милиони маси.

В християнството ликуващата надежда и пронизващият страх определят диалога бог — човек. Бог постига със заповеди послушанието на човека. Тази еднопосочна връзка в известна степен е смекчена от християнското учение за Богочовека Христос. След като син божи е слязъл между хората, то възможността човек да стане бог е осъществима: „Аз рекох: богове сте“ (Йоан, X, 34). Но за осъществяването на контакта с бога са необходими покорност и аскетич-

зъм. Законът за подчинение поддържа връзката, а той се осъществява в порядъка на йерархията. Григорий Назиански казва: „Да не се нарушава закона на подчинение, на който се държи земното и небесното. . .“ В основата на този закон е залегнало старозаветното учение за Бога като творец на световната стихия и законодател на хората, т. е. „сътворилият небето и земята“ господар на историята и времето Яхве. Вместо античния девиз на Хораций „Лови деня, най-малко се надявай на идващия“ се появява вярата в бъдещето на персонажите от Стария завет: „Защото ще наля вода върху жадуващото и потоци върху изсъхналото“ (Исай, 44, 3).

Близкоизточният мистичен историзъм чрез Стария завет ще влияе върху духовния кръгзор на византийското средновековие, а чрез него и за възприемането на някои особености от религиознокултурните традиции на Близкия изток, като съзерцанието и априорното приемане на някои истини. Така например евангелската етика изисква да се живее по законите на чудото; и още една подробност на чудото — то е прието като вяра: „И рече: истина ви казвам, ако се не обърнете и не станете като деца, няма да влезете в царството небесно“ (Матей, XVIII, 8:3). „Аз съм светлината на света: който ме следва няма да ходи в тъмнината, но ще има светлината на живота“ (Йоан, VIII, 12:12).

На запад католицизмът оставя в наследство прославените фигури на проповедници и реформатори. И тук не е нужно да припомням диапазона на действие на католическата „пропаганда на вярата“ (Propaganda Fidae) в света в името на една вселенска монархия. Едни от стълбовете на православие са неговите отшелници. Съзерцателността и изследването на дълбините на човешката същност и душа са патент на Изтока. Монашеството, възникнало там в IV—V в., загубва скоро социалното си влияние и още по времето на иконоборството (VIII—IX в.) се обрича на самозатваряне и отшелничество, но то е характерно за Византия, понякога превръщащо се в бедствие. На Запад монашеството никога не приема нито мащаба на източното православие, нито болезнено-чувствителната форма на коптско-сирийско-гръцкото християнство.

Мистицизмът предполага лично общение на вярващия с бога, затова католическата църква се отнася твърде резервирано към него. Тя го разрешава в този смисъл, в който Вие отбелязвате: когато може, да го направлява. И тук можем да посочим като пример редовната изповед пред свещеника на Запад срещу еднократното причастие преди Великден на Изток. В действителност при православие мистицизмът е част от общението с бога. Така мистицизмът на източното монашество развива по този начин индивидуализма и застава в известен смисъл над църковната институция като единствен посредник между човека и бога, а това е опасно и застрашава монолитността на католическата църква. Затова протестът в източното православие можа да доведе до обновяването на някои положения в него в рамките на средновековния принцип (както при исихазма в XIV в.), но не можа да създаде реформатори от рода на тези, които възникват на Запад.

Исихията, личното общение на човека с бога при исихазма напомня в известна степен за будизма — стигането на всеки човек до Буда чрез себе си. Достигане до бога чрез себе си, до истината чрез себе си на Запад бе възможно след Реформацията. Тук можем да напомним и за някои моменти от нравствената проблематика на Достоевски и Толстой, от философията на екзистенциалистите и на модерното изкуство. След „истина няма и горе“ (Пушкин, „Монарх и Салиери“) страхът от неконтролираната човешка свобода — индиви-

дуалистичния анархизъм (Достоевски) и „Бог е мъртъв“ (Ницше), какво трябва да прави човек, къде е истината? Това са основните въпроси, които сега не делят католическия от православния Запад, както във времето, за което говорим. Неслучайно те налагат прехвърляне на мостове и към вас.

Ще дам още един пример от развитието на европейската екзистенциалистска литература на XX в. Например сподвижниците на „ирационалния бунт на мисълта“, търсейки съмишленици, се обърнаха не към западноевропейските традиции (да си припомним Ницше, който представи Христос като идиот), а към Достоевски, към неговата литература и нравствена философия, стигаща до дълбините на човешката съвест и морал в най-кризисния за универсалните религии XIX в., векът, когато християнството все повече губеше почва под краката си със своя остарял морален кодекс, оказвайки се тежко наранено както от „авантюрата“ на Ренесанса, освободила веднъж завинаги човешкия дух, така и от търсещата нов морален кодекс техническа цивилизация.

Въпреки, че ние с Вас разговаряме, което ме освобождава от задължението да изчерпвам въпросите докрай, все пак ми се иска да направя една уговорка: в един такъв диалог елементът на относителност е много по-валиден от научните студии. В случая се спирам глобално върху отликите между католицизма и православие, без да отбелязвам например, че католицизмът не е монолитен като явление още при Карл Велики, когато източните (предимно сирийски) влияния са твърде силни. Западът става „католически“ в буквалния смисъл на думата едва при готиката, когато източните традиции се сливат с гръко-римските не без помощта на „гордата душа на варварина“.

И така, защо проповедници и реформатори на Запад срещу отшелници и мистици на Изток? Варварите на Запад имат нужда от усмиряване и организиране, а не от самоопределение, затова тук монашеството се идеологизира бързо, на преден план идва нуждата не от масово съзнание, а от организирана идеология. За самовглъбяване не е нито мястото, нито времето. Номадското тяло и гордата душа на варварите се нуждаят от усмирителна ризица и тук примирителната позиция на източния отшелник, развиваща чувството за индивидуалност, е заменена с унифицирането. Така по-лесно се стига до страхопочитание към абсолютния, недостижим свръхчовек бог и стремежът към него е не само висша наслада, той е и нравствено усъвършенстване. Погледнато така, като че ли не би трябвало да се появи освобождаването на човешката индивидуалност тук, но всяка кулминация ражда съответните сили на унищожение.

Вие правилно отбелязвате акцента върху грехопадението, наказанието и възмездие при католицизма. Тук искам да подчертая още веднъж, че онтологичният грях е в основата и на православие, и на католицизма. Но възможността за неговото изкупление и за доближаването на „грешния“ човек до бога в двете църкви е различна. В православие вярващият чрез тайнството на божествената литургия има възможност да се доближи до бога. Затова то разви пищния литургичен церемониал, неконкуриран дори от такъв елемент в богослужението на западната църква като инструментално-музикалния. На Запад, както отбелязах, неслучайно редовната изповед пред църковния служител е съставен елемент в стълбицата, която изкачваш, за да достигнеш съвършенството на бога.

С това, че при православие грехопадението е временно явление и присъщите на човека страсти могат да се преодолеят, се обясняват и различията на основните празници при православни и католици. Срещу разпятието при католиците в православие основен празник е Възкресението, т. е. милостта

божия, която опрощава човешките грехове, и неслучайно култът към Богородица е така силно развит у нас за разлика от Христовия култ на Запад.

На Запад нарастването на институционалността на идеологическите форми доведе нещата до абсурдното положение на тяхното развитие извън предмета им — човека. Църквата се превърна във висша институция и единствена имаща право да санкционира нравствено. Това роди Реформацията. Ще се спра малко по-обстойно на Реформацията с оглед на въпроса, който ми поставяте за ролята на религията в преобразуването на човека.

Мартин Лутер (1483—1546) отхвърля посредничеството на католическата църква между човека и бога и утвърждава раннохристиянската идея за равенство на всички вярващи пред бога. Бог не е вече властелин, който съди, а отново баща, който обича и дава спасение и милост. Дори средновековното обучение, белязано със „страха от бога“, се заменя с „образование за всички (мъже и жени)“, обучение, което трябва да има форма на диалог, а не назидателен монолог; обучение, което да борави с първоизточниците, а не с произведенията от втора ръка. Калвин (1509—1564) и другите реформатори доразвиват идеите от Малкия катехизис на Лутер и изработват един истински „културен проект“, който обхваща религиозната и обществената страна на живота. Човек трябва да живее по законите на етиката, без страх от бога; християнинът трябва да е човек, отговорен за света, в който бог го е поставил, отговорен пред града и обществото.

Реформацията довежда като последица опростяване на богослужението, осъждане на монашеството и безбрачието, влизане на протестантската етика в дома. Единствен авторитет е Светото писание, вече преведено в 1534 г. на немски. Служенето на бога трябва да се проявява в светската дейност и в обществения живот. Тогава защо се стигна до кризиса на католицизма в XIX в., защо той не можа да преодолее най-страшния кризис на универсалните религии? Какво бе откритието на Достоевски? Достоевски не се възмущава срещу частично преодоляване на авторитета, каквото постигнаха Ренесанс, Реформацията, Френското просвещение. Всички те направиха частични реформи — до цялостното преодоляване на култа към авторитета на бога, на Светото писание, на вярата на човека в някакви сили извън него не се стигна. Но не това вълнува Достоевски и не това е причината за така честия поглед на XX век към него. Достоевски никога не застава дори на „мнимите антирелигиозни позиции“ на Толстой. Критикувайки католическите институции, той отделя истината от Христос и по този начин се усъмнява въобще в него, защото за Достоевски човекът бе всичко и никой не може да изкупи страданието му. Позволявам си това отклонение преди конкретно да Ви отговоря на въпроса за Достоевски, защото ми се струва, че в порядъка на тези мисли и въпроси той има своето място. Може би и да не съм права като всички останали, които непрекъснато се връщат към сложната психологическа същност на този изключителен писателски талант, но неговата „полифонична поезика“ дава възможности за подобни интерпретации. Може би причината е и в това, че той не говори в пустото пространство, тогава и сега, и ако не бе толкова гениален като писател, надали днес бихме си спомняли за критиката му на католицизма. А тя е направена от позициите на болезнено преживелия, истински вярващия и затова така трагически понесъл отчуждаването на човека от вярата, изживял отчуждението в цялата му противоречивост, която го поставя ту от едната, ту от другата страна на везните — на религиозния човек и на атеиста. Изповедният характер на неговото повествование, свързан с диалогичната форма,

умението да съчетава журналистически похвати с библейска притча, всичко това го превръща и в един от най-ранните манипулатори на човешкото съзнание, изследвайки корените на човешката справедливост — най-привлекателната химера за всички. Къде са нейните параметри? Тук той се опитва да ги определи според съзнанието на огромните, онеправдани социални маси в Русия, предричайки тяхната урбанизация. Той им разкрива, че църквата не е в състояние да се справи със злото — на Запад, но и на Изток. Поради изключителния си талант Достоевски се оказва способен да прониква в дълбините на най-неведомите пътища на човешката душа — всъщност той е един от най-крайните реформатори на източното християнство, а може би и на християнството въобще. Той показва отварящата се в бъдещето пропаст между човека и бога, между човека и вярата въобще.

И така, Реформацията възниква в прехода на феодалния строй към капиталистическия, тя е първият стадий на буржоазната революция в Европа. Лутер отхвърля католическото разделение на света на светска и духовна сфера, възвръщайки идеята за „призванието“ (Beruf), Калвин я доразвива в доктрината за „божественото предопределение“ и спасението, възможно само за определен кръг хора. Използвайки почтено призванието си в земния живот, човек сам ще разбере сред кой е — от избраните от бога или не. Или светската дейност е нещо свято, нещо изключително важно за разбирането на корените на поведение на съвременния западен човек. Неслучайно Фр. Енгелс определя учението на Калвин като идеология на най-смелата част от тогавашната буржоазия, изразител на формиращите се възгледи на буржоазната предприемчивост от епохата на първоначалното натрупване на капитала.

Така протестантството чрез идеята за „призванието“ и „божествената предопределеност“ открива субективните предпоставки за развитието на нов тип личност, отличаваща се с индивидуализъм и предприемчиви черти, т. нар. протестантски модел на човека, в етиката на който преобладаващи са активно-волевите, разумните качества на човека, този, който в светския живот трябва да е аскет, а неговата реализация да е трудът. Трудът е праведен, т. е. на преден план в този период се издигна личността като център на социално-икономическа активност.

„Вътрешно-светският аскетизъм“ на калвинизма налага на хората ограничаване на своите потребности и непилеене на богатството, което те притежават, като продължение от идеята, че „вещите са предадени на съхранение от бога на човека“. Това рационално отношение към богатството като „прослава на бога“ заляга в основата на капитализма.

С развитието на антагонистичните сили в капитализма този модел за възможността всеки човек да достигне според труда си успех се оказва неиздържан докрай. Но при началното натрупване на капитала той изиграва решаваща роля. Неслучайно в XIX в. се говори за „творчески и жизнен импулс, вдъхнат на бизнеса от протестантската енергия“. Но тук егоизмът по линия на постигане на жажда и власт се оказва неконтролируем. Съвременната индустриална култура не задоволява естествените потребности на човека за увереност и сигурност, да не говорим за духовната носталгия на материалиста от Запад, предизвикала увлечението му по своя антипод — съзерцателния, с развито чувство за колективност източен човек. Неслучайно именно материално устроеният, енергичен, но и уморен да се подчинява на своя рационализъм западен човек създава сам идеята за „Новия Вавилон“, който трябва да бъде унищожен в апокалиптични пламъци. Същият този човек в опитите за нова

културна ориентация като последица от неуспеха на технократичния тип култура стига до утопията за „органичното общество“ в Япония, страната, която не се е откъснала от своите корени. Смятате ли, че е точно така? Не стои ли в основата на съвременния ви икономически възход дисциплината, основана на йерархията, т. е. познатият на Запада силен социален контрол? Не виждате ли във вашия тип икономически механизъм елементи на индустриализъм с неизживян феодализъм?

И така, Реформацията ревизира митологемата за първородния грях и отне виновността на човешкия род, замени я с човешкия интелект и разум. Така се унищожават моралните задръжки, с които човечеството е свикнало да живее векове. Следващата крачка след тях е атеизмът.

Преди повече от четири века религиозната система на християнството, която моделираше човека според двата си варианта — на православие и на католицизъм, е разклатена. Но новите пътища още не са изяснени, нито се изясниха в следващите векове. Френското просвещение също не дава такава универсална духовна алтернатива, която да поведе масите. Да вземем само един пример: деизмът на Волтер — еволюция на католицизма ли е или атеизъм? Според него бог не е особена субстанция, неотделима от природата, а присъщ на самата природа принцип на действие. Отъждествяването на бога с природата не е ли отнемане на дистанцията между него и човека? Бог, възплътен в конкретен образ, не съществува, но не бива да се отнема от хората идеята за възможността му да наказва — пише Волтер. Но след като оставя правото да наказва, аз си мисля, тогава дистанцията между този, който наказва, и наказвания може ли да бъде голяма или малка, тя не е ли постоянна?

Оттук нататък въпросите се увеличават все повече и разликата в тях бе не толкова в различната критика на религията, а в основния въпрос — може ли да се живее въобще без вяра? . . . Това е и въпросът на Достоевски. Толстой се опитва да обнови източното православие на основата на една „нова религия“, която обединява идейни и етични постулати от индуизма, исляма, богосмилството и англосаксонския вариант на протестантизма. В това си намерение той се връща всъщност към раннохристиянските общини, но времето е вече друго. Този опит завършва с отлъчване от църквата в края на живота му.

Разграничаването на църковните институции от християнската вяра не е вече в своя първоначален стадий на развитие. Опоетизирвайки вярата в бога, романтиците се опитваха също да я отделят от църквата. Но за еволюцията на опозицията институция и вяра помагат и самото развитие на монотеистичните религии след Ренесанса и губенето на опорните им точки с настъпването на XX в. Църквата е достатъчно компрометирана и източният и западният модел на общение между светската и духовната власт довеждат вече до превръщането им в „религия на властта“. В страните с „отразен“ закъснял Ренесанс поради дългото им изолиране от общеевропейското развитие все още реално могат да се обединят интересите на държава и църква в името на решаването на народностния въпрос. Но и тук в XIX в. църковните борби са вече оцветени твърде силно от политическите и националните интереси на пробудените народи.

Тъй като България приема за официална религия православния модел на християнството, иска ми се да разкрия неговите модификации у нас, а така също и да взема отношение върху двете начала, залежали у човека — добро и зло.

И така, каква е модификацията на източното православие в България?

В България християнството се налага преди всичко като политически акт, след който държавата бива призната от европейския свят. Приемането на християнството в началото идва и в подкрепа на идеята за държавността, тъй като ще заличи верските различия между завареното тракийско население, славяни и прабългари. Новата религия издига в култ страданието, учението за добро и зло, за греха и възмездието, по същество чужди за прабългари, славяни и траки, всичките близки по своята езическа действителност. Ответната реакция не закъснява. Бунтът на кóмитатите е опит за реабилитиране на потъпканото езичество.

В повечето от езическите религии проблемите за страданието, греха, възмездието, добро — зло са се срещали в мистичните общества, вярващи в безсмъртието на душата и съставени само от посветените в мистерии, а божествата, на които се е отдавала почит при тях, са предимно тези на плодородието и безсмъртието — Деметра, Персефона, Залмоксис — и те са играли значителна роля в бита на хората. Без да се спирам подробно на отиващата към монотеизъм религия у българите, вярващи в Тангра (бог на небесната светлина), и на многобожието на славяните независимо от почитането на Перун, това, което сближава славяни и българи и ги разграничава рязко от гръко-римските езичници, е, че зад гърба си те нямат древната философска поезия, литературата и изкуството на езическата гръко-римска религия.

Известно е, че религията е опит да се овладее свръхестественото. Тя поставя намордник на мита. Монотеистичните религии влизат и в конфликт с изконните езически религиозни представи на народа. Имайки предвид шинтоизма, т. е. „източното езичество“, бих искала да Ви попитам будизмът веднага ли се приема като философия с цялата му сложност, или има един период на примитивно битуване, когато той се възприема в духа на тази магия, каквато има при шинотизма? У нас между IX—X в. се извършва процес на впитане на християнството с езичесвото преди официалното покръстване, което е база за адаптиране на езическия природноцикличен обред към християнския. Кога будизмът се превръща в лична религия за човека? Храмовото и манастирското строителство в Нара (VII—VIII в.), например Тодайджи (Великия храм на изтока) със статуята на Буда „Дайбуцу“, при нас — базиликите и църквите в Плиска и Преслав (VII—X в.), не съпровождат ли тези етапи в религията, когато тя е все още политически акт, отколкото е станала масова религия?

Бих искала да Ви попитам също каква роля се е отдавала на изкуството в средновековието у вас, защото във Византия и у нас то се изравнява с божественото тайнство, с литургията, то е божие слово (логоса) в образ. И си мисля, може ли сега съвременното изкуство да изпълни тази висша роля на манипулатор?

У нас в IX в. приемането на християнството довежда до нарушаването на традиционния менталитет на българина и внася елементи на обърканост и безпокойствие. Тук не бива да пропускаме обаче факта, че по време на покръстването вече голяма част от масите са били християни. Така че за част от населението княз Борис само официално узаконява едно заварено положение, което засяга особено феодалната върхушка. Тук може би трябва да обърнем внимание върху неофициалното съществуване на първичното християнство по нашите земи, което подпомага процеса на преплитането му с народните вярвания и фолклора. И въпреки това християнството не прониква дълбоко сред народа, езичесвото продължава да живее в обредите, ритуалите, празниците, обичаите. Княз Борис е обвинен, че дава лош закон, че унищожава традицион-

ното държавно устройство, подчинява българите на чужд на тях светски, културен и духовен начин на живот. Но реформите на Борис не спират дотук. Освен държавата и християнството на него му липсва трети фактор, който да обедини славяни и прабългари — писмеността. След неуспеха на Кирило-Методиевата мисия за покръстването на западните славяни в Моравия учениците на славянските първоучители са приети от княз Борис. Тогава се поставя началото на интензивния културен живот, който при цар Симеон (893—927), син и наследник на княз Борис, по най-ускорения начин на развитие ще приеме византийската култура, но и ще създаде първите отличителни белези на славянската. След век и нещо този първи модел на славянска държава, култура и писменост ще бъде възприет от другите православни страни.

Въпреки съпротивата нравственият кодекс на християнството в IX—X в. у нас е наложен официално. И независимо от запазването на някои езически обичаи и навици, особено в бита и обредите, той става определящ фактор в културното и духовното развитие на българите. Но като че ли тези процеси остават незавършени. Така например фолклорната и суеверно-митологичната традиция не прекъсват.

Век и половина след приемането на християнството византийското владичество (1018—1185) ще припомни отново за насилствения начин, по който то е било наложено, и ще предизвика ответни реакции на затваряне и месианство. Поради скъсените интервали, в които е трябвало да бъде приобщена страната към византийския цивилизационен кръг, книжовната дейност по време на цар Симеон въпреки разнообразието на жанровете ще развие предимно учителната и богослужебната литература. И литературата се оформя като дидактична и канонична, често насочена срещу живата езическа жилка на българина. И тук е редно да спомена, че приемането на християнството не означава дословно прехвърляне на византийския държавен, културен и религиозен модел у нас. Интерпретирането му в България, особено по времето на Борис и Симеон (IX—X в.), носи редица източни белези повече, отколкото константинополски и повече, отколкото по време на Втората българска държава (1185—1396), когато културата на разгромената от латинците Византийска империя, особено Комниновото изкуство, ще бъде образец за подражание на славянските царе (български и сръбски) и те ще се опитат да постигнат нейното преdishно величие.

У нас поради неизживения докрай процес на християнизирание (прекъснат, както вече споменах, и от византийското владичество) се получава и това неорганично поемане на християнството от народа. Доколкото ми е известно, при вас процесите протичат по-плавно и като краен резултат са завършени.

Бих искала да Ви попитам как съжителствуват различните направления на религиозно-философската мисъл при вас, които поради липса на друг термин ние наричаме секти. Доколкото знам, в будизма на Махаяна няма това правоверие, което да предположи отклонение от него и възникването на ереси или секти? Бих искала да Ви попитам също дали това не ви лишава от реформи на будизма?

Какво е мястото на Ничирен (1222—1282) в историята на японския будизъм в сравнение с другите двама известни дейци на будистката църква — Хонен (1133—1212) и Шинран (1173—1262)? Доколкото знам, в сравнение със своите предшественици Ничирен обръща освен внимание на отделния човек, но и на обществото и държавата. Дали така той насочва погледа си повече и

към живата действителност? Какво продължава Вашата организация сега от идеите на Ничирен с оглед на конкретния живот?

У нас истинското обръщане на българина към христовата вяра като към спасение става едва по времето на османското робство (1396—1878), когато е застрашена народността. Тогава алтернативата за оцеляването издига престижа на родната църква, изравнявайки я с вярата и народността. Или това, което и с насилие не бе постигнато напълно в IX в., сега ще стане от само себе си. Това е и единственият „истински“ религиозен период на българина, тъй като тогава вярата в бога е вяра в оцеляването. Ересите прекъсват; в светци се издигат мъченици — загинали, но не предали христовата вяра; отшелниците отстъпват на втори план, но техни кости се пренасят тържествено (както например мощите на св. Иван Рилски в Рилския манастир), за да засилят значението на манастирите като народни духовни огнища. Духовниците ще възобновят забравеното след учениците на Кирил и Методий мисионерство, а цар Борис ще бъде обявен за първоапостол на българското християнство. Изпитанието на вярата ще я развие и задълбочи в един период, когато европейските народи постепенно изоставят бога и църквата в името на Просвещението. В такова положение ще заvari народа и вярата му в църквата основоположникът на Българското възраждане — Паисий Хилендарски. Тогава се извършва един обратен процес, своеобразна духовна инверсия — връщането към църквата като спасение. Възстановяването на народностната идея издига църковния флаг в народно знаме. Духовните сили на възраждащия се народ се обединяват около българската църква, за да се противопостави тя на гръцката. Но връщането към църквата става не толкова в името на вярата, а преди всичко в името на политическите интереси. Народностно-църковното обособяване се противопоставя на „панелинизма“, издигнат от Цариградската вселенска патриаршия. Църковните борби у нас са в тясна връзка и с чисто светски, просветенски и рационалистични движения, което ги лишава от истински религиозен елемент. И така, в своето народностно формиране българинът се обръща към църквата и вярата дотолкова, доколкото тя му е била нужна за неговото самоопределение и самоутвърждаване. Това е последица от насилственото приемане на християнството и от историческата съдба по-късно. Фолклорът поема редица елементи, предизвикали необходимостта във вяра, но и съхранява суевериета.

В действителност у нашия народ до неотдавна бе запазен много от езическия синкретизъм — връзката между Херос и св. Георги, между богинята-майка и св. Богородица, култът към стопана-пазител, т. е. към родоначалника и рода. Дори в известния за бита на българина обичай да се приготвя насен зимнина е съхранено нещо от домашната религиозност, от тази вяра в домашния бит, водеща своите нишки още от двата първи века преди официалното приемане на християнството, когато езичеството е изконната религия на прабългари и славяни и когато то в редица пунктове се адаптира или намира допирни точки с християнството на завареното местно население. Ако не се знае тази силна езическа подоснова, която много лесно се открива в нашето християнство, ще бъде трудно да се разбере защо често се среща определението, че религиозността на нашия народ е слаба, както и превръщането на църковната институция понякога през българското средновековие и Възраждане в инструмент на политическите съображения на държавата и по-малко в свещено място на вярващия човек. Например, игрите на три пъти с Ватикана (при княз Борис и при цар Калоян за получаване на царска корона и патриаршески

скиптър и на униятите по време на Възраждането ни, чрез които се заговорва за България в Европа), както и използването на църквата като база за развитие на просветата, книжнината, изкуството, показни демонстрации и поле за изява на националните и социалните борби през Възраждането, са доказателство за всичко това. У нас превръщането на църковните сгради в особен вид обществено място, където се събира народът за всичко, има друга социална и верска основа, различна от тази в Европа и в Русия, доколкото там може да се говори за подобни явления.

Пародирането на църковните институции у нас не е в сферата на гротеската и иронията на Рабле от „Гаргантюа и Пантагрюел“. У нас освобождението на човека не достига истинската свобода, позволяваща му превъплъщението в карнавала. Тук изключвам кукерските игри и различните празници, като миши празник, вълчи празник и др., останали във фолклора, тъй като историческите обстоятелства и незавършените културни процеси не са позволили да се осъществи връзката между селската и градската култура у нас, а нашата литература също няма да създаде никога литература с религиозно-нравствено съдържание по подобие на Достоевски. Един от героите на известния български писател, познат и у вас — Йордан Йовков, ще тръгне да търси не Бога, за да излекува болната си дъщеря, а бялата лястовица на надеждата. Така например митологичното се оказва изключително силно и е една реална основа, на която стъпва новата българска литература след Освобождението, а неомитологизмът и досега подхранва българската култура. И тук примерът с един от най-известните съвременни български писатели, свързан с традицията, като Йордан Радичков, е показателен за тази връзка.

Такава е накратко модификацията на източното православие у нас. Тя обяснява защо от средите на духовенството излизат едни от ярките представители на освобождаването на човешката личност — революционери, апостоли, писатели и обществени дейци, свързани с поемането на пътя към светската цивилизация, нещо характерно и за другите славяни. Такава роля е изиграла нашата църква и за преобразяването на човека, историческата съдба на народа ни ѝ е отредила тази мисия.

Вие ме питате какво мисля за злото в човека и присъщата доброта. В „Генджи моногатори“ на Мурасаки Шикибу, първата повест в световната литература, написана от жена, прочетох, че човек, който е способен да усети красотата и същността на нещата, който е способен да откликне на чувствата на другите хора, значи е добър човек и ако не притежава тези качества, значи е лош човек. Аз бих приела този ясен и точен отговор, ако веднага не възникваше въпросът: само това ли?

Прабългарските надписи са ни оставили свидетелства за отношението на прабългарите към доброто и злото. Но тъй като в моралния кодекс те имат пряко отношение към истината и неистината, а истината е свързана винаги с конкретни условия, то и тези понятия претърпяват изменения, в тях се влага в различните периоди различен смисъл. Например християните преди приемането на християнството в България са се отъждествявали със злото поради отнасянето им към Византия, от която са идвали основните беди на българите.

Изборът на доброто и злото е основен въпрос и в християнството. Доброто е любовта към ближния, говорено на истината, кроткост, смиреност, милосърдие и т. н. Злото в християнството е грехът, завистта, гордостта, прелюбодеянието, лъжата, кражбата, човекоубийството и т. н. При християнството въпросът за границата между добро и зло върви по линия на разделянето на

духа от материята, той е съответно свързан и с рая, и с ада, той е и въпрос на пътя, който избираш приживе и след смъртта. От него зависи и реализацията на твоята личност. Грехът е опасен не само защото е проява на индивидуалността, но и защото, съхранявайки своята индивидуалност и в ада, и в рай, ти зависиш от поведението си в преходния живот.

От отношението към земния живот — в християнството — „преходен“, а според дзенското схващане на нирвана — „пробуждане“ за истинността на обикновеното (т. е. „младият, зелен бамбук — това е тялото на Буда, ухаещите жълти цветове са всъщност висшето познание“), следователно зависи сигурно в немалка степен и схващането за доброто и злото. Доколкото знам, в Япония влиянието на будизма не се свързва с приемането на цялостната будистка концепция, а се взимат отделни елементи от него. В Източна Азия будизмът и досега се смята за нещо чуждо, „варварско“ (подобен смисъл в тази дума са влагали гърците по отношение на другите народи и техния културно-религиозен мироглед). След приспособяването и претопяването на будизма в духа на местната натурфилософска даоистка традиция той се включва във вашата стойностна система. Така „нирвана“ при вас има смисъл, различен от ортодоксалната будистка версия на „анихилация“ и цялото кармично усъвършенствуване се насочва не към прекъсване на веригата на страданияето и преражданията, а към непосредствено пробуждане (сатори), постигане на будистката същност в този живот (шестият „патриарх“ Хуйнън пише: „Светското съзнание не се отличава от будисткото съзнание“, а Хуай Хай: „Обичайната ти човешка природа — това е будистката природа“). Светогледът на японца не е този на индуса. Води ли това до различия в моралните категории на доброто и злото? Бих искала да Ви попитам също има ли връзка между осмислянето на тези категории и философията на праксиса? Защо тя възниква в Европа, а не на Изток, защо на Запад преобразуването на живота и природата е така силно, а при вас въпреки приемането на земния живот за истински се задоволявате със сливане, идентифициране с природата вместо нейното преобразяване? Не взехте ли вие след реставрацията Мейджи европейския икономически модел и даде ли той някакви отражения върху някои изконни ваши морални категории, като тези, например, за доброто и злото?

Има ли всъщност една непреходна позиция за определяне на това, кое е добро и кое зло? Може ли да се намери универсално определение, една-единствена гледна точка, валидна винаги?

В един превод от гръцки на диалога „За свободната воля“, възникнал в Х век — по времето на цар Петър (927—969), наред с въпросите, свързани с философския дуализъм, се разглежда и проблемът за доброто и злото: „Видимият свят е станал от нищо или от нещо? И ако е станал от нещо, то това нещо съществувало ли е едновременно със съществуването на бога? Ако ли е станал от нищо, то неговият творец — бог дали се смята и творец на злото? Защо бог е допуснал съществуването на злото, олицетворено в понятието дявол? Делата на човека дали са предвидени от божията промисъл? Дали тогава човек е отговорен за тях, или пък злото се проявява само в човешките деяния и човек е свободен да върши и добро и зло? . . .“ Краят на диалога завършва така: „Аз казвам, че човек е роден свободен, да върши каквото желае“.

Интересно е да припомним, че Лутер е за несвободната воля за разлика от Еразъм Ротердамски.

В споменатия старобългарски превод интерпретацията на свободната воля се доближава до представите за хуманизъм — безкрайните възможности

на човешката личност да избира между доброто и злото и да се само-изгражда.

Тук си спомням Лао Дзъ, който пише: „то (нещото, светът) предхожда появяването на Бога“. Как може да се интерпретира в контекста на добро и зло тази негова мисъл?

Истината за всеки се състои вероятно в свободата да избереш своята позиция, жизнената позиция, която регулира поведението в живота. От нея зависи оценката ти за доброто и злото. Това е и най-голямата отговорност — личният избор, т. е. личният контрол върху правото на свобода е голямата отговорност на всеки и негова съдба.

В първоначалния вариант на моралния кодекс на християнството преди неговото идеологизиране категориите за доброто и злото като че ли са полесни за очертаване. Неслучайно познатите ни опити за обновяване на християнството са се обръщали обикновено към моралните жалони на ранното християнство (да си припомним богомилите, също Толстой). Човек е склонен поради вродената му двойственост да категоризира и поляризира хората, постъпките и делата им, независимо че осъзнава, че в него са заложени едновременно и двете начала — и доброто и злото — и неговата свобода се състои в изключителната му отговорност да избере гледната точка. Крайните оценки и пристрастия винаги са били коригирани от времето. Себичността, прибързаността, пристрастието пречат на вярната точка, заличават необходимата дистанция, правят те необективен и неустойчив. В този смисъл е интересно казаното в езическия каменен надпис на хан Омуртаг:

„Човек и добре да живее, умира
и друг се ражда.
И нека роденият последен, като
гледа това,
да си спомни и за този,
който го е направил. . .“

Мисълта за тази преходност би трябвало да ни прави по-разумни и хладнокръвни, да ни служи срещу изпитанията на човешките страсти и инстинкти, които са винаги в основата на злото.

В разговорите с Вас си спомням, че Вие се изразихте приблизително така: добрият човек не може да притежава само добри качества и обратното. За да е добър човека, той трябва да носи и малко зло, както е в живота, който никога не е нито само добър, нито само лош. В този смисъл аз си обяснявам и така трудния за нас израз: „Ако срещнеш Буда, убий Буда“, защото Буда не може да се изпълти нито в човешки образ, нито в конкретен предмет, той е животът. Това е твърде различно от християнското „Христос е истината“.

Пътувайки из вашата страна, бях удивена и от „безличната“ усмивка на Буда. На това мое възклицание ми бе възразено, че тя не е безлична, а еднаква за всички, извън пристрастието, усмивка-милосърдие. Тук си спомням една мисъл на Буда, която би могла да има различни тълкувания, но с оглед на нашата тема на разговор в момента ми се струва, че бих могла да я използвам — „Източник на страданието е привързаността от всякакъв род“. В случая аз бих казала, тъй като всяка привързаност води до пристрастие и до загубване на обективната гледна точка. Но тук веднага би могло да се реагира — зависи каква е привързаността, на какво служи, от какво е предизвикана? . . . Сега искам да Ви цитирам цялостно тази мисъл, за да Ви попитам дали спаз-

ването на това правило обяснява изключителното чувство за отговорност, което забелязах у вас:

„Животът е страдание.

Раждането е страдание.

Неудовлетвореното желание е страдание.

Удовлетвореното желание е страдание.

Източник на страданието е привързаността от всякакъв род“.

Или ако това правило се съблюдава в живота, то предпазва човека от себичност. Тук си спомням един пасаж от „Доктор Фаустус“ на Томас Ман, един диалог, който завършва така:

„Смяташ ли, че любовта е най-силният ефект?

Знаеш ли някой по-силен?

Да, заинтересоваността“.

Аз не съм убедена, че привързаността от първия пример се покрива със заинтересоваността от втория, тъй като човек може да не е привързан към нещо, но да е заинтересован, но си мисля дали нашето време не налага и на нас, и на вас един синтез между безпристрастната обективност и действителната заинтересованост, нещо подобно на несебична ангажираност?

Тук ми се иска да Ви попитам как тълкувате Вие думите за Буда:

„Ако срещнеш Буда, убий Буда.

Ако срещнеш патриарха, убий патриарха.

Убий ги без колебание — това е единственият път да бъдеш свободен.

Не позволявай на предметите да те завладеят, издигай се над тях, минавай покрай тях и бъди свободен“.

(Риндзай, умрял в 867 г.)

Можем ли да смятаме, че в отрицанието на „аз“ е превъзходството на учението на Буда — „Там, където има личност има и собственост, която ѝ принадлежи; където има „аз“ има и „мое“ . . . Привързаността към личната собственост е причината за всяко зло“. Или няма ли го „аз“, няма го и желанието да си над другите. Тук ли е причината за известното колективно чувство на японците? Означава ли това загубване на индивидуалността? Коя концепция дава повече свобода на личността — „аз“ или „не аз“? Или отговорът и на двете е общ? Как се предпазвате от съмнението, свойствено на човешката мисъл?

Нашият старобългарски писател Презвитер Козма (X в.) пише: „Съблазни трябва да дойдат, за да се явят и избраници.“

На поддържането на заинтересоваността са отдавали изключително значение в началния период на християнството. Тогава, когато то е трябвало да привлече милионите маси. Вече говорихме за това. И въпреки всичко аз смятам, че човечеството се е стремяло винаги да създаде своя морален кодекс, в основата на който стоят понятията за добро и зло извън личната заинтересованост; друг е въпросът, доколко той се е оказал устойчив на времето и доколко това е възможно, докато съществува антагонизъм. Човешката добродетел и благородството на духа са трудно постижими за всеки, те изискват духовна устойчивост и здрав морал и преди всичко — преодоляване на самия себе си, на личната заинтересованост. Доброто е извън нея. Във „Философски речник“ на Волтер има един такъв пасаж:

„Има ли значение с чия ръка си служи бог?
Божествени ли са ръцете на инквизитора, се питам аз?“

Свободата на избора е най-голямата отговорност, с която е натоварен човекът. Тя определя и позицията му в живота. В „Шестоднев“ на старобългарския писател Йоан Екзарх (X в.) често се срещат разсъждения върху доброто и злото. Едно от тях завършва така:

„Всякото зло ни е подчинено. Ние правим това, каквото
искаме или към каквото доброволно се насочваме, тъй като сме създадени
със свободна воля“.

Дзенският поет Иккю (1394—1481) пише: „Лесно е да влезеш в света на Буда, трудно се влиза в света на дявола. . . Това е непосилно за слабите души.“ Как да разбирате тези думи?

Достоевски съединява рая и ада. Без света на дявола няма и този на Буда, казвате вие. От философията дзен ли идва съчетанието на света на Буда и дявола, т. е. липсата на различие между тях, както и възможността за съчетание на едно място на атмосферата на доброта, мекосърдечие, хармонията в чайната церемония и нетърпимостта, безпощадността към себе си и другите в бушидо.

Веднъж, след като бях гледала по телевизията един ваш исторически филм, а после изложба на сумие, изведнъж ми дойде на ум един за мен абсурден паралел между еднакво изящния начин, по който нанасяте линията в сумие и точното попадение на сабления удар. За нас, европейците, има нещо непонятно в хладнокръвието, с което сближавате крайностите. Възприемайки света като „дао“ — вечно движение, вие определяте и отношението си към смъртта. За вас тя е преход към едно друго състояние. Това достатъчна гаранция ли е за хладнокръвието?

Разсъждавайки последователно за европейския човек след Ренесанса, за освободения човек грехът и дяволът би трябвало да са безсмислени. Какво става тогава с доброто и злото? Рабле например се опитва да балансира загубената хармония между свободата и задълженията на човека, напомняйки за необходимостта от регулиране на правата, задължителното равновесие между сетивно и духовно, човек и природа, дух и тяло, бог и човек, но стига до извода, че „човек е обграден от дяволи“. Така той отнася доброто към рационалното у човека, издигайки вместо платонизма на Възраждането рационализма на Аристотел. „Прави каквото искаш!“ — четем в устава на Телемското абатство, описано от Рабле.

Реалистът и прагматикът се оформят постепенно като положителни герои. Но сега идеалистът е само привлекателен, а Дон Кихот е нереален.

Вие казвате, че будизмът изцяло е „религия за самия човек“, а не „религия на властта“, както се получава при монотеистичните религии, независимо че при тях принципно не би трябвало да се стигне до това, но те имат заложили вътрешни възможности за превръщането им в такива.

Всеизвестно е, че монотеистичните религии не са толерантни както на Изток, така и на Запад и това е заложено още в първата такава религия — в юдаизма и в неговия монизъм. Яхве не е само един, той е и единствен: „... Да нямаш други богове, освен мене. . . Аз съм Господ, бог твой. Бог ревнител“ (Изх. 20, 2—5). Неговата самотност, т. е. невъзможността му да се отнесе към който и да е друг определя и особеното значение на диалога му с човека.

У нас постановката „всеки човек е Буда, но не всеки разбира това“ е невъзможна, защото божественото и човешкото не могат да се намират в отношение на взаимопроникване, както при вас, а преди всичко на противопоставяне — на съвършеното и несъвършеното. Двойствената структура на християнството е заложена във всичко, така например сътворението на света е резултат от борбата на светлината и тъмнината, а при вас от първостепенна стихия светът се развива от само себе си, „светлината и тъмнината са неразделни“. Тази постановка ви спестява вероятно и редица съмнения, например така любимите за нас противопоставяния във всичко. Вие казвате: „Всичките противопоставяния са плод на нашето незнание“ (Сосан). Интравертният модел на вашето мислене определя също отношението ви към детайла и обяснява характерната за вас съсредоточеност и самовглъбеност. „Да отидеш много далеч не е по-ценно от бездействието“ (Конфуций). Взега сама за себе си, тази фраза би подвела всеки европейец, че се проповядва бездействието. Но смисълът на цитираната максима не е в абсолютизирането и проповядването на бездействието, а в противопоставянето на самоцелността и издигането в култ на действието само за себе си. Така например в „Беседи и съждения“ на Конфуций не се среща нищо подобно на нея; напротив, Конфуций смята, че „възвишеният човек се стреми да говори бавно, но да действа бързо“ (IV, 24), „пести думите си, но е изобилен в делата“ (XIV, 27), че „трябва да се посвети на активна дейност“ (XVIII, 6). И точно фразите в духа на последните цитирани са по-типични за даоистките съчинения.

Понятието „уеуй“ (яп. „муи“) не се покрива с „бездействие“; затова и на руски е прието обозначававането му с термина „недеяние“ във философската литература със специална уговорка за отлика от „бездействие“ (Ян Хин Шун. Древне китайский философ Лаодзы и его учение. М. — Л., 1950; Болш. Яп.-Русс. Слов., с. 632).

Тук аз бих цитирала Лаодзъ:

„Ако искаш да свиеш, трябва първо да разпуснеш.

Ако искаш да отслабиш, трябва първо да засилиш.

Ако искаш да отхвърлиш, трябва първо да въздигнеш.

Ако искаш да вземеш, първо трябва да дадеш.

Това се нарича тънка проникателност.

Гъвкавата податливост надвива твърдата сила“.

(Древнокитайски мислители. С., 1980, с. 137).

Въпреки че този цитат е във връзка с държавното управление, където тънкоста е да се предразположи развитие към желания резултат чрез естествено противодействие на привидно противоположни на действителната цел мерки в духа на „Острието на държавното оръжие не се излага на показ пред хората“ (Лаодзъ), струва ми се, че той обяснява особеностите на това недеяние и бездействие, трудно уловими в своята същина на пръв поглед от европейеца, но особено важни според мен за някои от феномените на съвременна Япония, като например икономическия бум без особени природни ресурси.

При Лаодзъ това е принципът, по който действа всеобщата космична закономерност дао : без усилие, без външна намеса; нейният парадокс е „постоянното недеяние, чрез което няма нищо, което да не е направено“ (48). Изведено във формулировка за правилно поведение: „Мъдрият действа чрез недеяние“ (3, 63) — т. е. става дума за начин на действие, такъв, който не нарушава обективните закономерности на развитие, а е в синхрон с тях, в положение на не-

подвижност спрямо вечно подвижното, а не спрямо обекта. Книгата на Лаодзъ завършва с максимата: „Истината на мъдреца е: действуй, но не нарушавай“. Будизмът, характерен за далекоизточния център на античността, се оформя в срещата на това схващане с онази традиция от „Бхагавадгита“ и Нагарджуна, според която „действието е по-велико от бездействието“, „отказът от действие е не по-малка заблуда“ — затова през VII в. „патриархът“ на китайския чан-будизъм Хуй Нън казва, че „да вцепеняваш духа си и тихо да съзерпаваш“ и „неподвижното седене“ „нямат нищо общо с проникновението“, а един от наследниците му — Хуай Хай, казва: „Ден без работа — ден без ядене“. Тази традиция сигурно продължава в Япония, където през XVII—XVIII в. например дзен-учителят Хакуин проповядва „съсредоточеност в средата на активността“. Девизът на тази традиция е по-скоро единство на действие и вглъбеност, „съсредоточеност, която не е вцепенение, отпуснатост, която не е немарливост, действеност, която не е припряност“, „с отворени очи, но без да се взираш, с открити уши, но без да се вслушваш“ (Су Шъ), т. е. активна медитация.

Аналогичен е проблемът с „незнанието“ т. е. неумишленото, непреднамереното, недискурсивното схващане на закономерностите. Тук можем да си припомним Айнщайн: „Мисленето протича избягвайки в същината си символите (думите) и освен това безсъзнателно“. „Когато наистина мисля, думите изцяло отсъстват от ума ми и „пустотата“, т. е. това е абстрахиране от частното многообразие, от дискретното проявление на непрекъснатото; или: празната действувa при Лаодзъ чрез обуславяне на използваемостта, напълняемостта (11). Т. е. в случая „не-знание“ не съответствува на „незнание“ (за което има друг термин, санскритското „авидя“), „пустотата“ не се покрива с „нищо“ и отношението към това понятие в японската традиция е съвсем друго: „Хиляда пустоти не струват колкото една реалност“ (сборникът с дзенски стихове „Дзен-рин кушу“). И трите изброени термина са всъщност негативно описание на обективни стойности (по принципа „колкото по-съзнателно логически, толкова по-субективно, невярно, необективно, неабсолютно“), а не отрицанията им.

Тезата за източната душевност и религия като стремеж за потъване в нищото се свързва в съвременното изтокознание и философия към периода на Хегеловата концепция за „неразчлененост на духа от субстанционалното в Изтока“ . . . „откъдето следва, че той трябва да се изключи от историята. . .“, докато „именно пруската държава е построена на началата на интелекта“.

Позволявам си това дълго отклонение, което може и да не е лишено от неточности, защото за нас вашето бездействие, незнание, съсредоточеност често се приемат в буквалния смисъл на думите и тогава се получава удивлението от събирането на едно място на пасивност и прогрес, но ми се струва, че то е важно за разкриване различните структури на мислене и възприемане на света, които често не позволяват да проникнем в самата същина на явленията на противоположни на нас култури. Тук аз си спомням един разговор с моя колежка от Япония след първото ѝ посещение в Европа. Знаете ли кое я бе поразило най-много (и трябва да Ви кажа, че аз не бях по-малко шокирана от нейното удивление, тъй като то бе насочено срещу нашия стереотип)? Тя не можеше да приеме, че ние се кланяме на показността на човешкото страдание — разпънатия Христос!

Първият контакт често води до подобни повърхностни възприятия. Според мен преоткриването на японската гравюра в края на XIX в. от Европа, както и увлечението по източните религии, а сега и по исляма са по-скоро попълване на празнини и формално вземане на отделни елементи от други философии и

култури за обогатяване на собствената, отколкото истинско вникване в същността им. Засега поне последиците от това общение и контакти показват именно такъв резултат, резултат, който не засегна базисните, структурните различия между Изтока и Запада, а по-скоро показва известно пресищане на всяка от тези култури от себе си. Но това общение е много показателно и необходимо, то показва валидността на основния диалектически закон на развитие на материята и живота — законът за развитие на противоположностите. Така Изтокът и Западът, освободили се от позицията на приоритета, взаимно се откриват и обогатяват. И това е най-ценното на този процес.

Лично за мен чувството, което изпитах при първата ми и при следващи срещи с Япония, бе по-скоро странна смесица от носталгия и удивление по съхраняването на нещо, което така бързо ни се изплъзва накрая — природоцелесъобразния начин на живот и запазването на човешкия мащаб и мярка, не във всичко, разбира се. Учудва ме как поддържате все още този баланс между човека и машината, и докога? . . .

Бих искала да Ви попитам, изживявали ли сте периоди на духовен кризис, и по-конкретно събитията, които се разиграват у вас през XVI в., дали са свързани с подобен процес? Пристигането на католическите мисионери подлага ли на изпитание изконната вяра на народа? След изхвърлянето в 1542 г. на португалския кораб на о-в Танегашима в 1549 г. пристигат първите йезуитски мисионери начело с Франсис Ксавие. Отначало новата религия се е възприемала като секта на будизма, която обещава така съблазнителното спасение в извънземния свят (нова версия на Амидаизма, прераждане в отвъдния свят, в Чистата земя на Амида). Привлекателни са и разширяването на търговските връзки с други страни, както и информацията и новостите, които проникват от западната цивилизация. Духовната хегемония и колонизацията като последици от католическите мисионери се разкриват по-късно. Жестокото изстребване на покръстеното в християнство японско население, опасността от разединение на страната, ролята на شوгуна и разочарованието от невъзмутимия към страдащото паство християнски бог са известни истини. Аз изреждам тези добре познати и у нас факти с друга цел. Мисля си дали само невежеството на населението от южните острови на Япония и жаждата към непознатата религия са предизвикали масовото покръстване тогава, а затварянето на страната, последвало в периода Едо, е резултат на страха само от нейното разпокъсване? Когато император Мейджи отменя в XIX в. антихристиянските декрети на шогуна (след избираването на 35 000 християни в XVI в.), в Нагасаки се оказват все още 20 000 християни, а понастоящем в Япония те са около милион. Дали са само политически причините за нетърпимостта, проявена към католицизма в XVI в., и защо не е могло да се постигне взимането на някои привлекателни за източния човек от християнството постулати, след като адаптивните свойства на японца са всепризнати и досега? Можем ли да говорим за толерантност на вашите религии, имайки предвид събитията от XVI в.? Все пак вярата в безсмъртието при християнството може би се е оказала съблазнителна срещу будисткото „спасение“, което не е вечен живот, а въобще избавление от него?

Бих искала да разкажете също за дзенбудизма и връзката му с морално-етичния кодекс на самурайското съсловие — „бушидо“ (пътят на воина). В случая става въпрос за духовната нагласа на самурайското съсловие, за синовния дълг и конфуцианството, за отношението на васала към суверена, а не за този „войнствен фанатизъм“, с който обикновено европейца приключва познанията си за самурайството.

Известно усилие ми струваше да разгранича поне елементарно, другото е трудно постижимо, съжителството на шинто, будизъм и конфуцианство. Това, че вие не сте имали моменти, в които е трябвало насилствено да унищожавате изконните вярвания на народа, ви е дало много плюсове в развитието ви като народ и душевност. Породеният от обожествяването на природата шинтоизъм (подобен на нашето езичество и неслучайно го наричат „адаптирано езичество“) ви е дал възможност да запазите като най-добра традиция старите вярвания, обичаи, обреди и бит, при това легално, докато при нас поради стечение на историческите обстоятелства те остават повече в сферата на народното изкуство и бит, често преследвани от християнството. Философското учение на Буда, дошло от Индия през Китай и разпространило се у вас след V—VI в., обогатява култа към праотците и природата от шинтоизма с идеята за преходността на човешкия живот и теорията за прераждането. Човешкият живот се състои от три взаимообусловени звена — предишен, сегашен и следващ, свързани с идеята за карма. Това, което карма предопределя, не са действията в следващия живот, а условията и формата на съществуване в сегашния. Тя е преди всичко доближаване или отдалечаване спрямо идеала за нравствено съвършенство, тъй като е тази морална сърцевина, която единствено оцелява при смъртта и се предава, развивайки се, от едно съществуване в следващото. Тя е проява на закона за причинно-следствената обусловеност на съществуването. При вас божествената предопределеност е заменена с идеята за естествен космически ред и оттук изходна точка на новото развитие става актуалното, волевото участие на личността. Това отличава карма от понятието съдба или предопределеност, наследено още от античния мироглед и поето после от въздействието на неизбежните божествени сили при християнството. При Реформацията „свалянето на бога на земята“ увеличава човешката активност и воля, но открива и пътя към индивидуализма. Вие как се предпазихте от него?

Когато се опитах да разбера в Япония кои прослойки упражняват будизъм, дзен-будизъм, шинтоизъм и конфуцианство, получих на няколко пъти приблизително следния отговор: освен покритието с култа към предците от шинтоизма — чисто формално — на принципа на взаимното допълване — японецът е дао-будист и шинтоист у дома и сред природата, и конфуцианец в службата. Бих искала да чуя Вашето мнение по това определение.

В Европа преоткриването на будизма започва от Шопенхауер. Към него се обърна елитарната европейска интелигенция. Елитарен ли е будизмът в Япония?

Бих искала да Ви попитам също, припомняйки си удивлението от „показността на страданието“ в Европа — разпънатият Христос — вашите познания за греха дали започват от XVI в. с идването на първите християнски мисионери?

Бих искала още да Ви попитам дали у вас акцентът върху външната, показна нравственост измества такива сфери като морала? Говори ли се така у вас за съвест, както при нас? И какво мислите за една мисъл на Хегел, която аз не считам за съвсем справедлива спрямо Изтока, но е твърде показателна за различните стереотипи на мислене, заложили още във възпитанието на източния и западния човек: „в Изтока духът наистина се заражда, но отношението е все още такова, че субектът не съществува като личност. . . у тях (източните народи) не съществува съвестта и моралът. . . и от това следва, че мисълта на източните народи трябва да се изключи от историята на философията“?

Бих искала да спра Вашето внимание и върху дуализма и адуалността между обект и субект на Изтока и Запада. На западната философия е свойствен

дуализмът между обекта и субекта за разлика от техния монизъм на Изток. Дуализмът и единството на обекта и субекта разделят Запада и Изтока и в естетическо отношение. Така например при отнасянето на красотата към божествения свят и отделянето ѝ от всекидневния живот Западът разграничава възможната красота от тази на индивида. За Изтока красотата е дълбоко субективна, тя е въплътена в обекта и всеки будист може да достигне до нирвана без каквото и да е посредничество, т. е. без религиозна институция; на Запад това постигат само монасите.

С характерния за западния човек дуализъм се обясняват и неговата екстравертност, обръщане към реалния свят, вярата в разума; истината е резултат на разсъдък и е конкретна. На Запад хилядолетия господства „логосът“ — словото, разумът. С монизма на обекта и субекта се обясняват интравертният тип на източната мисъл и обръщането към вътрешната същност на човека, интроспекцията и повишената интуитивност и истината може да се постигне, преодолявайки тесните и ограничаващи рамки на интелекта. Докато на Запад философията е отделена от религията, то на Изток поради основния начин на възприемане на света — естетическия континуитет, в източната мисъл — изкуството, философията и религията се оказват съединени. Така за Изтока Западът със своя фаустовски и същевременно тясно прагматичен идеал за живота се оказва съвършено чужд. Етическият момент е много силен във вашето съзнание, това, което за нас е рационалният. Съпоставяйки, можем да изреждаме още редица противоположни двойни връзки, опиращи се до религиозната структура в съзнанието на източния и западния човек. Така антропоцентризмът на Запада позволява на човека да се изравни с творческите възможности на бога, т. е. дава му възможността да бъде и той демиург, докато космоцентризмът на Изтока води до благоговение пред природата. Господството на човека над творението, над природата идва от желанието да я преобразява непрекъснато, а не да се слее, да стане част от нея. Това е последица от прогресиращия индивидуализъм, заложен още в иудейско-християнската религия, за да се стигне до човека-господар в Ренесанса. Да не забравяме обаче, че самосъзнанието за богоравни са притежавали и гърците. И тук примера с Одисей е показателен. Самоограничението, т. е. това, което нарекох преди това контрола на правата, е най-трудно постижимо за човека. Затова той е подложен непрекъснато на риска да загуби своята мярка. Колониализмът и ядрената заплаха не са ли плод на прогресиращия индивидуализъм?

Възможно ли е според Вас усилията на привържениците за създаване на „всемирна философия“ да пригледат различните стереотипи на битуване и мислене на източния и западния човек въз основа само на морално-етични и философски принципи и дали дихотомията между Изтока и Запада е най-важната, или по-точно основната, около която човечеството трябва да се обедини? Да си припомним тук увеличаващите се в нашия век утопии?! Умерените реформисти на Запад стигат до утопията за вселенска философия, а на Изток — до „реформирания будизъм“. Благородни в същината си за нравствено усъвършенстване на човека, и двете заобикалят връзките между култура и идеология, философия и социално-икономическо развитие. Какво мислите в тази насока за „Римския клуб“ на Аурелио Печеи?

Антропоцентризмът на западния човек и творческите възможности, зложени у него, му дават правото след Ренесанса, развивайки ги, да се издигне до бога. Един от най-типичните представители на ранното Възраждане — Алберти, казва: „човек може да направи всичко, стига да иска.“ Това е първата стъп-

ка към епохата на титаните — зрялото Възраждане, епоха, в която привлекателната античност, извадена отново за консумация, ще бъде не само отправна точка за вдъхновение. Тя ще бъде овладяна и съхранена от ренесансовия човек, за който сравнението не е достатъчно, той е над него, над света, над бога. Той е титан и герой, герой, сглобен от единството на тяло, разум и дух. И картината на последвалото човешко развитие на мисълта след Ренесанса би трябвало да отдаде заслужено място на смелостта на човешкия дух, „носещ се над водата“ в Сикстинската капела на Микеланджело.

С отхвърлянето на култа към бога през Ренесанса и с даването на всички права на човека за развитие се разрешава и действителният му контрол над доброто и злото. В Сикстинската капела се убеждаваш, че човек носи безкрайните измерения на вселената и възможности за саморазвитие, че в своето историческо битие и индивидуално развитие той може да се разгръща безкрайно. В състояние е да носи и ада и рая, в състояние е да ги овладее и държи в ръце, в състояние е и да разполага с правото на избора, в състояние е да се самоизгражда и да отхвърли всяка външна интервенция и манипулация. Мисля, че тук различията с будизма не са така диаметрални.

Човекът определя и връзките с обществото, независимо че е по-богат от него, тъй като е субективният център на духовно-креативните процеси на обществото. Независимо че няма горна граница за човешкото развитие (Маркс) и въпреки неповторимостта на всеки индивид в духовната реализация, той е изправен пред проблемите, които възникват като последица от материалната му реализация. Да създава безконфликтно двете сфери — духовна и материална, е белег на зрялост, тъй като за човека и обществото това е неговата действителна пълнота на битието, към което той се стреми. Изпробването само на единия или само на другия модел е показало като опит, че се стига до едно и също — едностранчивост и антидуховност. Пълнотата на битието е истинската цел на човешкия живот. Природните закони, усвоени от човека чрез труда, могат да доведат до постигане на тази пълнота. Затова е необходимо у всеки човек да се събуди творецът — тези специфични способности, заложили у него, които са най-голямата ценност за обществото. Човекът носи универсалността на Космоса, неговите възможности за самоусъвършенстване и обогатяване на обществото са безкрайни. Т. е. да се постигне излъчване на универсалността с неповторимостта, които са заложили у всеки човек. Така разбираме ние мисията на човека и овладяването на доброто и злото.

При балансиране на двете насоки на развитие — материална и духовна, като част от нещо, което е органично цяло, не антигонистично противопоставено на дилемата добро — зло, може би човекът ще бъде далеч по-съвършен, отколкото сме ние сега.

В началото на нашия разговор по повод философията за човека и във връзка с основния въпрос, засягащ неговия морален кодекс — доброто и злото, споменах за погледите на Запада към източните философии и религии. Вие поехте от нас икономическия опит, ние се опитваме да приложим вашия опит в търсене на по-усъвършенстван нравствен модел за човека. Не е ли това нещо ново от генетичен порядък между Запада и Изтока?

ИЗБРАНА ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Бахтин, М. Въпроси на литературата и естетиката. С., 1983.
- ² Бахтин, М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
- ³ Ванслов, В. Эстетика, искусство, искусствознание. М., 1983.
- ⁴ Васильев, Л. История религий востока. М., 1983.
- ⁵ Виготски, Л. Психология на изкуството. С., 1978.
- ⁶ Волтер, Ф. Философски новели. С., 1983.
- ⁷ Гачев, Г. Ускорено развитие на културата. С., 1979.
- ⁸ Горанов, К. Съвременникът и изкуството. С., 1983.
- ⁹ Григорьева, Т. Японская художественная традиция. М., 1979.
- ¹⁰ Давыдов, Ю. Этика любви и метафизика своеволия. М., 1982.
- ¹¹ Дзюн, Т. Японская идеология. М., 1982.
- ¹² Дуйчев, И. Държава и църква в Средновековна България, — Родина 1940—1941, № 3.
- ¹³ Знеполски, И. Култура и социална активност. С., 1980.
- ¹⁴ Конрад, Н. Запад и Восток. М., 1972.
- ¹⁵ Конрад, Н. Очерк истории средневековой культуры. М., 1980.
- ¹⁶ Конрад, Н. Избранные труды. М., 1974.
- ¹⁷ Корнев, В. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
- ¹⁸ Леви-Строс, К. Печальные тропики. М., 1984.
- ¹⁹ Леви-Строс, К. Структурная антропология. М., 1983.
- ²⁰ Левчук, Л. Психоанализ и художественное творчество. Киев, 1980.
- ²¹ Майоров, Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
- ²² Ман, Т. Литературна есеистика. С., 1975.
- ²³ Маркс, К., Ф. Енгелс. За изкуството. С., 1978.
- ²⁴ Мелларт, Дж. Древнейшие цивилизации ближнего востока. М., 1982.
- ²⁵ Мутафчиев, П. Изток и Запад в европейското средновековие. С., 1925.
- ²⁶ Натев, А. Обрати на художествеността. С., 1982.
- ²⁷ Никифоров, В. Восток и всемирная история. М., 1975.
- ²⁸ Николов, К. Современная христианская антропология. М., 1983.
- ²⁹ Печчеи, А. Человеческие качества. М., 1980.
- ³⁰ Пикио, Р. Мястото на старобългарската литература в културата на средновековна Европа. — В: Пленарни доклади. БАН, 1982.
- ³¹ Поликаров, А. Науката в съвременния свят. С., 1981.
- ³² Поппер, К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
- ³³ Радев, С. Строители на съвременна България. Т. 1—2. С., 1973.
- ³⁴ Рашковский, Е. Восточеведская проблематика в культурно-исторической концепции А. Тойнби. Л., 1976.
- ³⁵ Религии мира. М., 1982.
- ³⁶ Сабуро, И. История Японской культуры. М., 1972.
- ³⁷ Семиотика языка и литературы. М., 1983.
- ³⁸ Стоянов, Ц. Геният и неговият наставник. С., 1978.
- ³⁹ Токарев, С. Религията в историята на народите. М., 1983.
- ⁴⁰ Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
- ⁴¹ Франкфорт, Т. и др. В предверии философии. М., 1984.
- ⁴² Фрэйзер, Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- ⁴³ Хаджийски, И. Оптимистична теория за нашия народ. С., 1966.
- ⁴⁴ Хаджийски, И. Бит и душевност на нашия народ. С., 1966.
- ⁴⁵ Хайруллаев, Дж. Гегель и восточная философия. Ташкент, 1976.
- ⁴⁶ Чалоян, В. Восток — Запад. М., 1979.
- ⁴⁷ Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лаодзы и его учение. М.—Л., 1956.
- ⁴⁸ Kristeva, J. Desire in language. A semiotic approach to literature and art. N. Y., 1980.
- ⁴⁹ Kristeva, J. Pouvoirs de l'horreurs. Essai sur l'abjection. Paris, 1980.
- ⁵⁰ McLuhan, M. Understanding media: the extension of man. N. Y., 1964.
- ⁵¹ Malreaux, A. Antimemoirs. Paris, 1963.
- ⁵² Pasierb, J. Pionowy wymiar kultury. Kraków, 1983.
- ⁵³ Petrov, D. Interprétation neo-romantique de l'idéal platonique dans la poésie bulgare de fin du XIX^e et XX^e siècle. — In: The proceedings of the international symposium „Petrarca i petrarkizam u slavenskim szemljama“ held in Zagreb — Dubrovnik, 1978.
- ⁵⁴ Rambeau, A. L'Empire grec au X^e siècle. Paris, 1980.

- ⁵⁵ Rambeau, A. Histoire du développement culturel et scientifique de l'humaine. T. 3. Paris, 1969.
- ⁵⁶ Toynbee, A. A study of history. T. 1—12. London, 1934—1961.
- ⁵⁷ Todorov, C. Poétique de la prose. Paris, 1971.
- ⁵⁸ Weber, M. The protestant ethic and the spirit of capitalism. London, 1976.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА ДАЙСАКУ ИКЕДА

- ¹ Икеда, Д. Во имя мира. Токио, 1983.
- ² Ikeda, D. The living Buddha. An interpretative biography. Tokyo, 1976.
- ³ Ikeda, D. Class children and other essays. Tokyo, 1979.
- ⁴ Ikeda, D. A lasting peace. Tokyo, 1981.
- ⁵ Ikeda, D. The human revolution. T. 1—5. Tokyo, 1972—1981.
- ⁶ Ikeda, D. Life: an enigma, a precious jewel. Tokyo, 1982.
- ⁷ Ikeda, D., A. Toynbee. Choose life. A dialogue. Tokyo, 1976.
- ⁸ Ikeda, D., A. Malreaux. Malreaux & Ikeda. Tokyo, 1976.
- ⁹ Ikeda, D., Y. Inoue. Letters of four seasons. Tokyo, 1980.
- ¹⁰ Ikeda, D., R. Huyghe. La crise idéologique contemporaine. La nuit appelée l'Aurore. Paris, 1980.
- ¹¹ Ikeda, D., A. Pessier. Before it is too late. Tokyo, 1984.
- ¹² Ikeda, D., B. Wilson. Human values in a changing world. A dialogue on the social role of religion. Tokyo, 1984.
- ¹³ Ikeda D., V. Logunov. Man in the universe. Tokyo, 1986.
- ¹⁴ Ikeda, D., A. Džurova. Culture and society. (книгата ще излезе на английски, японски и български през 1988 година. Тя ще има четири раздела: I. България — връзки между Изтока и Запада; II. Култура и изкуство; III. Дом, семейство, образование; IV. Мир за цял свят).

THE EASTERN AND THE WESTERN CHURCH

AKSINIA DŽUROVA

(Summary)

The purpose of this study is to make an attempt at a cultural and historical reconstruction of the development of the Western Catholic Church (later the Protestant sects as well) and of the Eastern Orthodox Church. The study is not restricted only to the history of church institutions, the different cultural patterns of the East and the West are considered through them. The specific place of Bulgarian culture is looked for within the framework of the Eastern cultural model.

Iconoclasm (720-843) was one of the principal causes for the division of the church. Theological arguments on the icon as such and the prototype, which engaged the theologians of the East for more than one century, were practically unknown in the West. Another important factor was the difference in political systems. According to the Eastern state model, the emperor's power was sacred, he was above everything, while the Patriarch had to play the part of a court chaplain. This type relations between the Church and the State — Ceasaro-Papism — was diametrically opposed to Papal-Caesarism of the West where the Pope enthroned and dethroned the rulers.

These differences were of tremendous importance for the development of Bulgarian culture. The Eastern model of development offered the possibility of a newly-formed State obtaining complete autonomy, being able to read, write, and pray to the Lord in its own language. Thus, the church, which in the East agreed to submitting to State interests, gave Eastern Christianity (and Bulgarian Christianity too) an external character and deprived it of emotionality.