



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

Редакция

София 1000, ул. „Неофит Рилски“ 61

Тел.: 981 0555

e-mail: hkultura@communitas-bg.org

Главен редактор

гфн Момчил Методиев

редакционен екип:

Димитър Спасов

Венета Домусчиева

Тони Николов

оформление:

Чавдар Гюзелев

Николай Киров

разпространение:

Стефан Банков

печат:

Полиграфически комбинат – София

През 2017 г. списание „Християнство и култура“ излиза в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

Редакционният екип с главен редактор Момчил Методиев в състав В. Домусчиева, Д. Спасов, и Т. Николов подготвя шест броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискусийни проблеми от областта на християнството и културата.

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

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

© „Християнство и култура“, 2017

Непоръчани от редакцията ръкописи и материали не се връщат и съхраняват.

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

Интернет издание с пълен архив на списанието:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

Броят е илюстриран с творби на Теофан Критски.

На първа корица: *Светците Георги и Димитър*, стенопис от манастира Ставроникита, Света гора-Атон, 1546 г., Теофан Стрелицас-Батас.

На четвърта корица: *Св. Яков Персиец* (детайл), Теофан Стрелицас-Батас, стенопис от католікона на манастира „Св. Николай Анапавски“ (Ἁγιος Ἰωάννης ὁ Ἀναπαυσῶ) в Метеора, 1572 г.

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година XVI/2017/брой 5 (122)

КУЛТУРА

Разговор	5
Външното благополучие на Руската православна църква е измамно – руският православен публицист Сергей Чапнин пред <i>Християнство и култура</i>	
История на Българската православна църква	11
В търсене на покровител. Фактори и тенденции в българо-руските църковни отношения през XX век	Момчил Методиев
Християнство и философия	27
Случаят Йов	Рене Жирар
Християнство и култура	38
Слово за Апокалипсиса За <i>Майстора и Маргарита</i>	Андреј Тарковски Александър Солженицин
Свидетели на вярата	50
Изповедникът отец Георги Калчу-Думитряса Слова и писма	о. Кирил Синев о. Георги Калчу
Хоризонти	66
Значима крачка във вселенската православна съборна практика: литургично, пастирско и мисионерско значение на Събора в Крит	Румънски патриарх Даниил
Оставката на Тим Фарън поставя въпроса за границата между публичната политика и личната вяра	<i>Икономист</i>
Европа, християнството и размислите на Кристофър Доусън	Джералд Ръсело
Съвременно богословие	79
Как говоря за Бог в секуларния свят? „Томлението на гуха” в историята на човечеството	Йохан Баптист Мец Николай Арсениев
Дебати	109
Признаци на националсоциализъм в Еладската църква	Атанасиос Папатанасиу
Галерия	123
Теофан от остров Крит – най-значим зограф на Критската иконописна школа	Златина Карчева



Сергей Чапнин (рог. 1968 г.) е руски публицист, чиито интереси са в сферата на богословието на комуникацията – отношенията между държава и Църква, мисията на Църквата в съвременния свят. В периода 2009–2015 г. е отговорен редактор на *Журнала на Московската патриаршия*. Основател е на първото в Русия православно интернет издание *Съборност* (1998–2001). От 1991 до 1995 е председател на Православното братство „Св. Тихон, Патриарх Московски“. В момента е председател на сдружението за подкрепа на съвременната християнска култура „Артос“ и главен редактор на алманаха *Дарове*. Персонален сайт: www.chapnin.ru; Фејсбук: www.facebook.com/chapnin.

ВЪНШНОТО БЛАГОПОЛУЧИЕ НА РУСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА Е ИЗМАМНО

Руският православен публицист Сергей Чапнин пред *Християнство и култура*

Да започнем с един остър, наболял и сякаш нерешим въпрос за Църквата и съвременния свят: как Църквата и в частност Православната църква, която не е от този свят, се вписва в този свят? Какво е вашето мнение?

На този въпрос е невъзможно да се даде кратък отговор. Боя се, че дори цяла книга би се оказала малка за разгърнат отговор. Ще се постарая в няколко тезиса само да очертая измеренията на проблема, без да претендирам за пълнота.

Да намериш мястото си в света е трудна задача. Конкретните рецепти на предишните поколения вече не работят. И това се отнася не само до Църквата, но и до народите и държавите. Криза на идентичността преживяват днес не само новите държави, възникнали след разпада на СССР и на Източния блок, но и такива европейски държави като Великобритания.

Виждаме, че Църквата напрегнато е търсила отговор на този въпрос в най-различни исторически епохи – от Късната античност до епохата на модерна. Променяли са се историческите обстоятелства, а заедно с тях и историческите форми на църковен живот и църковно управление. Тези промени винаги са били

обвързани с търсенето на такива форми на църковен живот, при които мнозинството от съвременниците са могли без затруднение да изповядват вярата си, да участват в богослуженията и в живота на своята общност.

Това търсене винаги е било творческо. Тази година отбелязваме стогодишнината от Всеруския православен събор от 1917–1918 г. Възстановяването на патриаршеството, радикалните промени в структурата на църковното управление, новото осмисляне на енорийския и монашеския живот – всичко това са ярки примери на творческо отношение към историческото битие на Православната църква. В моите очи това е най-важният събор в историята на цялата Православна църква след епохата на Вселенските събори. Ала трагедията е в това, че неговите решения така и не са получили жизнено възплъщение. Большевиките, дошли на власт, създават нова атеистична държава и фактически унищожават Църквата.

Един от главните проблеми днес, с който се сблъскват православните, това е разбирането за традицията. На мнозина им се струва, че традицията е голям и надежден щит, която трябва да брани православните от всякакви проблеми в съвременния свят. Достатъчно е да се намери само правилният канон или подходящ цитат от светите отци. Но – за съжаление или за щастие – живеем в такъв свят, където промените се случват с главоломна бързина. Тези промени видоизменят нашия начин на живот, нашето самосъзнание. Традицията днес са не толкова конкретните форми, колкото принципите, позволяващи да се създават нови форми.

Преди 25 години запитах забележителния богослов схиархимандрит Софроний (Сахаров, 1893–1993) защо е написал нова утринна молитва. Неговият отговор бе прост, но за мен тогава съвсем неочакван. Той каза, че на съвременния човек е недостатъчно просто да отдаде хвала Богу, както са правили монасите в древността. Съвременният човек живее напрегнат интелектуален живот и му е необходимо да получи своего рода „задание“ за предстоящия ден. И тъй като такива молитви няма, отец Софроний написал нова.¹

Все по-често може да се чуе, че живеем в постсекуларен свят. Подобно признание, особено когато прозвучава от устата на учени и политици, носи на православните християни голяма радост, но в същото време е и голяма отговорност. Постсекуларният свят е възвръщане на религията в публичното пространство след епохата на секуларизацията. И тук е от огромно значение гласът на Църквата да бъде глас за свидетелството на Христа, а не пропаганда на някакви идеологии, на тясно национални или държавни интереси.

В България имаме следната дилема: Църквата като пазител на идентичността (националната Църква) сякаш се противопоставя на Вселенската църква и универсалното послание на православието. Съществува ли същата дилема и в днешна Русия?

¹ <http://www.pemptousia.ru/2016/08/утренняя-молитва-старца-софрония-сах/>

Да, проблемът за националния характер на руското православие и за универсалния, вселенски характер на евангелското благовестие стои в Русия много остро и е далеч от своето разрешаване.

От една страна, е трудно да се отрече, че националната идентичност е неразривно свързана с религиозната идентичност. В грубото и примитивно тълкуване на тази връзка се крие обаче сериозна идеологическа и дори богословска заплаха. Ще дам само един пример. Преди няколко години по време на дискусия за формите на катехизация и изучаване на основите на вярата един православен епископ направо заяви, че на руснаците не им е нужна катехизация, тъй като при тях православието е заложено на „генетично ниво“.

Огромното мнозинство, което поддържа тази позиция, се състои от хора, изцяло неграмотни от религиозна гледна точка, които представят като православие някаква благочестива митология и народни традиции, повечето от които с езически корени.

Освен това имаме друг великолепен пример за съхраняването на националния характер на руското православие и свободно общение отвъд националните граници – това е руската емиграция на ХХ в. Тя е дала на целия християнски свят не само забележителни богослови, но и проповедници и монаси аскети. За съжаление този опит на църковен живот е почти забравен.

Употребявате термина „постсъветска гражданска религия“. Какъв смисъл влагате в него? Дали сме изправени пред ново езичество, или налице е опасността Църквата да бъде инструментализирана от гържавата?

Преди няколко години аз наистина използвах понятието „постсъветска гражданска религия“ с цел да опиша новата съвкупност от вярвания, възникнала след епохата на „църковното възраждане“. Дори и днес този термин ми изглежда удачен, а и за моя радост се използва от редица изследователи.

По-горе казах, че Руската църква се сблъсква с проблема за катехизацията на милиони хора, които през последните 20–30 години са приели кръщение в Православната църква. За съжаление Църквата не може да се справи с този проблем, в резултат на което мнозинството от кръстилите се, честно казано, не станали християни. Евангелието не се превърна за тях в настолна книга, а заповедите – в жизнена норма. *Метаноята*, промяната на съзнанието, не се случва. По-скоро обратното, тези хора пренесоха в Църквата не само светската, а в буквалния смисъл на думата съветската представа за света, за отношенията между хората, за нравствеността и морала. И в крайна сметка се стигна до своето рода сакрализация на тези възгледи.

Задачата на новата гражданска религия е напълно земна – формирането на система от символи, образи, ритуали и интерпретации на историята с единствената цел да се укрепи националното единство. Неслучайно символен център на тази религия стана не църковен празник – Рождество Христово или Пасха, а

празнуването на Деня на победата. През последните години това честване приобщи ярко изразен религиозен характер: полагането на венци пред вечния огън – този вариант на „гражданска молитва“ за загиналите; военен парад – своеобразен „кръстен ход“, а в центъра на празнуването – представата за Съветския съюз като единствен „спасител на света“ от фашизма.

Даже социологическите проучвания за съвременната религиозност на гражданите на Русия разкриват някои черти на тази постсъветска гражданска религия:

1) *за да смяташ себе си за православен, Църква не е нужна.* От 60 до 80 процента от гражданите на Русия наричат себе си православни, но на църква ходят само 5–7 процента;

2) *за да смяташ себе си за православен, не е необходимо да познаваш учението на Православната църква.* Миналата година на православните бе зададен въпрос, пряко свързан с разбирането на догмата на Светата Троица: кое от твърденията смятате за правилно: „Светият Дух изхожда и от Отца, и от Сина“ или „Светият Дух изхожда само от Отца“? Отговорът се оказва зашеметяващ: 69% са избрали отговора „от Отца и Сина“, който изразява не православно, а католическото вероучение. А пък 18% са се затруднили с отговора и само 10% са отговорили правилно.² Независимо че антикатолическите настроения сред православните в Русия са гостатъчно силни и се подхранват с антизападната реторика на държавната пропаганда.

3) *православните са убедени, че Русия противостои и е длъжна да противостои на Запада.* В Русия така смятат 85% от анкетираните православни. Впрочем в България също така смятат повече от половината според сондажите.³

Така че проблемът за православната гражданска религия по всяка вероятност е и проблем за България.

В едно ваше изказване споделите, че Руската църква се е оказала в положението на „ново мълчание“, в което единствен патриархът има право да изказва публично мнение. Как дебатиращата Руска църква от 90-те години се превърна в „Църква на мълчанието“ и дали това е здравословно за нея?

Руската православна църква живее през последните години доста благополучно. До голяма степен това е следствие и от тесните и взаимозгодни отношения с държавата. И все пак външното благополучие е измамно, то нищо не казва за вътрешния живот, за духовната сила, за реалното влияние на Църквата върху съвременното общество.

Преди няколко години се наложи да заявя, че Руската православна църква се

² <http://lodka.sreda.org/issledovanie-sredy-raz-dva-tri/>.

³ <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf>.

оказа в ситуацията на *ново мълчание*. Единственият глас, който чуваме, това е гласът на патриарх Кирил. Той често се изказва, говори ярко, но би било грешка да се смята, че само неговият глас е гласът на Църквата. И все пак мнозина епископи и свещеници вече от години предпочитат да мълчат, не си позволяват по-пространни изказвания.

Защо се получи така? Причините са няколко. Първо, това говори за съвършено новата роля на патриарха в живота на Църквата. Патриарх Кирил фактически въведе в РПЦ *папския модел* на управление. Патриархът вече не е пръв сред равни, а е лице, притежаващо изключителни права и пълномощия. Всички в Църквата знаят, че той никак не обича, когато говорят онова, което не му се нрави. На свещениците, гръзнали да говорят онова, което мислят, преди няколко години патриархът забрани публично да се изказват по актуални теми. Излиза, че демонстрацията на лоялност към патриарха изисква или да се поддаква, или да се мълчи.

Второ, в РПЦ има сериозен проблем с младия епископат. Почти двеста сравнително млади хора бяха ръкоположени от патриарх Кирил като епископи и насочени към нови, по принцип бедни или доста малочислени епархии. Сред тях няма нито ярки проповедници, нито богослови. Това е „технически“ епископат и неговата главна задача е да покаже, че РПЦ е най-голямата в православния свят.

Но през последните години младите епископи са намесени в доста гръмки скандали. Някои от тях твърде жестоко се отнасят с духовенството в епархията си, други си купуват скандално скъпи автомобили.⁴ По нивото на потреблението си младите епископи се стремят да подражават не на монасите, а на гържавните чиновници. И става така, че финансовото бреме над енориите расте. Един църковен настоятел призна, че при патриарх Кирил църковните налози са се увеличили осем пъти.

Ала последната година се оказа преломна. Църквата отново заговори, но интересното е чии са тези гласове. Смело говорят онези, които са снели от себе си свещеническият сан и са отишли в света, а също и свещенослужители, които пишат анонимно или под псевдоними. В техен глас се превърна сайтът „Ахила“ (<http://ahilla.ru>), създаден от бившия волгоградски свещеник Алексей Плужников.

Все по-често се чуват гласове, че след 25 години „църковно възраждане“ Църквата в Русия, колкото и да е парадоксално, отново се озова в дълбока криза, напълно съпоставима с кризата през съветския период. И основният проблем е в това, че проповедта на Благата вест не е в центъра на мащабната и разнообразна църковна дейност.

Какво е вашето мнение за Всеправославния събор? Защо Руската църква (подкрепена и от други църкви, между които Българската), която подкрепяше свикването на Събора, в последния момент отказа да присъства? И

⁴ <http://www.bbc.com/russian/news-40092840>.

защо Вселенската патриаршия все пак реши да го проведе?

Казано накратко, основният проблем е в това, че има две диаметрално противоположни разбирания за Всеправославния събор и съборността като такава. Едното е *съборът като резултат*, а другото – *съборът като процес*. Руската православна църква активно участва в създаването на проектодокументите за Всеправославния събор. Ала след публикуването на тези проекти се надигна вълна от остра критика, която изплаши ръководството на РПЦ. Когато стана ясно, че документите няма да могат да се преработят набързо, патриарх Кирил реши да се откаже от участие в Събора. Това е прекрасна илюстрация за разбирането на събора като резултат: щом е невъзможно да се гарантира, че резултатът ще бъде изгоден, няма смисъл да се участва на такъв събор. Гръцкият свят, начело с патриарх Вартоломей, възприема Събора като процес: да се съберем и да приемем тези документи такива, каквито са. Ако е необходимо, след няколко години ще се съберем отново и ще внесем в тях промени или пък ще приемем нови документи.

Според мен вторият вариант повече съответства на православно разбиране за съборността, а първият по-скоро напомня за отношението към конгресите на комунистическата партия.

Християнското благовестие още от самото начало е било скандал за околните. Кое послание на Църквата най-трудно достига до умовете и сърцата на нашите съвременници?

Най-трудното е да се научим да се радваме и да не възприемаме православието като набор от строги правила, а като творческо задание, като живот в пределната му дълбочина. Близки до сърцето ми са думите на протопрезвитер Александър Шмеман: „Началото на лъжливата религия е в неумението да се радваш, по-точно в отказа от радостта. А радостта е затова абсолютно важна, защото тя е несъмнен плод на усета за Божието присъствие. Няма как да знаем, че Бог е, и да не се възраждаме. Първото, главното, източникът на всичко е: „Да се възрадва душата ми от Господа...“. Страхът от греха не спасява от греха. Радостта от Господа спасява”.



Момчил Методиев, гфн, е автор на книгите *Нюйоркски митрополит Андрей. Биография, спомени, дневници* (Рива, 2016 г.), *Държавна сигурност – предимство по наследство. Професионални биографии на водещи офицери* (2016, в съавторство с Мария Дерменджиева), *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава, 1944–1989* (2010) и *Машина за легитимност. Ролята на Държавна сигурност в комунистическата държава* (2008). Изследовател към Института за изследване на близкото минало и академичен консултант към организацията „Софийска платформа“. Работил е по съставителството на няколко документални сборника, издадени от Комисията по госиетата, както и по Проекта за история на Студената война на Института „Угроу Уилсън“ във Вашингтон, САЩ.

Момчил Методиев

В ТЪРСЕНЕ НА ПОКРОВИТЕЛ

Фактори и тенденции в българо-руските църковни отношения през XX век

Когато избухва Първата световна война през 1914 г., българинът Стоян Петков се записва доброволец в руската армия. Роден през 1886 г. в с. Врачеш, Ботевградско, през 1914 г. Петков е 27-годишен студент в Московската духовна академия, където му преподават някои от най-известните руски богослови. При уволнението си от армията е удостоен с два руски военни ордена и е добре приет в средите на руската аристокрация. Завръща се в България през 1918 г., след като става свидетел на болшевишката революция и на началото на гоненията срещу Руската православна църква. Голяма част от живота му преминава в Америка, но до смъртта си той остава убеден антикомунист, без това да пречи на русофилските му чувства. През 1947 г., когато българската емиграция избира Величкия епископ Андрей за Нюйоркски митрополит, той е обявен за „враг №1 на Съветския съюз“ според запазени от Държавна сигурност донесения, а под натиска на държавата изборът му не е одобрен от Св. синод.

През живота си той остава напълно последователен във възгледите си, а позицията му по основните църковни и политически въпроси на епохата остава почти непроменена от младежките години до смъртта му. Обратите в неговата съдба може и да не изглеждат толкова невероятни на фона на цялостната история на XX век. Но част от тези обрати се дължат и на факта, че той се оказва без

желание замесен в по-голяма политика, която не може да управлява. Животът на Нюйоркския митрополит Андрей е само един от примерите за влиянието, което през XX век Руската православна църква оказва върху Българската. Влияние, което става причина по много въпроси българската църковна политика да изглежда напълно непоследователна, защото под въздействието на емоционална привързаност, на стремежа си да бъде част от по-голяма общност, а в определени исторически периоди – и поради прекия натиск на държавата, Българската църква неведнъж загърбва собствените си интереси в името на руските.

В какво се състои и как може да се оцени руското църковно влияние върху Българската църква и църковно съзнание през последните сто години? Защо вместо да отслабва в годините на прехода, руското църковно влияние в началото на XXI век сякаш става все по-силно? Периодът от един век не е произволно избран, а е напълно логичен, тъй като промените, внесени от Болшевишката революция през 1917 г., имат пряко отражение и върху църковния живот в България. Настоящата статия не си поставя за цел да описва в детайли отношенията между Руската и Българска православни църкви през XX век, а по-скоро да изведе фактори и тенденции, които могат да очертаят и обяснят причините и следствията от тези контакти.

Българо-руските църковни отношения могат да бъдат разделени на три основни периода. Първият обхваща десетилетията на църковно-народните борби и учредяването на Българската екзархия до Първата световна война. Болшевишката революция от 1917 г. напълно променя положението на Руската православна църква, което дава своето отражение и върху българо-руските църковни отношения. Третият период започва през 1944 г., когато под въздействие на политическите обстоятелства Българската църква е принудена да възприеме модела на отношенията с държавата, установен в Съветския съюз след 1917 г., и наред с това отново да види в Московската патриаршия не само свой смислов ориентир, но и институционален коректив, с чиито интереси следва да се съобразява дори като по-важни от своите собствени.

Макар и да звучи като клише, българо-руските църковни отношения напълно основателно могат да бъдат определени като традиционно добри. Извън политическите причини, основанията за това следва да се търсят в еднакъв литургичен език, ползван и от двете църкви, което значително улеснява обмена на информация и духовна просвета и не на последно място, превръща Русия в логичното място, където да се образуват българските свещенослужители и бъдещи архиереи. Както показва и случаят на Нюйоркския митрополит Андрей, това се превръща в основа за изграждане на лични връзки, симпатии и приятелства, които надделяват над превратностите на времето и правят отношенията между двете църкви не просто институционални, но и дълбоко лични. За характера на тези отношения влияние оказва и още един фактор, който не може да бъде изпускан от внимание – това е липсата на съизмеримост в големината и влиянието на двете църкви. Този фактор прави отношенията между тях неравноправни и крие в себе си опасността от обезличаването или поне провинциализирането на по-малкия от двата партньора – в случая на Българската църква, при загубата на други ориентири.

Учредяване на Екзархията: Руската църква като смислов център

Историята на българо-руските църковни отношения не може да бъде обяснена без препратка към контекста, в който те се развиват – без кратък преглед на периода от учредяването на Българската екзархия до большевишката революция през 1917 г. Тъй като този период носи за Българската църква историческа травма, която макар и да е силно подценявана в светската историография, оказва голямо влияние върху изграждането на българското църковно самосъзнание – става дума за схизмата с Вселенската патриаршия.

Създаването на Българската екзархия е част от българския национален проект, централно място в който заема учредяването на собствена Българска църква, независима от Константинополската патриаршия. Въпреки че отношението на Руската църква към този акт не е напълно еднозначно, в съчетание със заслугите на Русия за освобождението на България в българското национално и църковно самосъзнание остава чувството на признателност към Русия за осъществяването на тази национална цел. Великденската акция от 1860 г. и прогласяването на Екзархията през 1870 г. със султански ферман са колкото църковно, толкова и национално събитие, тъй като те представляват първото официално признание за съществуването на българска нация.

Учредяването на Екзархията обаче е последвано от събитие, което има трайни и тежки последици за българския църковен живот – проведеният в Константинопол през 1872 г. събор официално осъжда етнофилетизма, което води до прекратяване на общението на останалия православен свят с нововъзникналата Българска екзархия и до нейното принижаване до схизматична. Ако във вътрешен план това още повече повишава престижа на Българската църква и нейните архиереи, в международен план то води до изолацията на Българската екзархия и се превръща в проблем, който започва да тежи все повече след Освобождението на България. От една страна, изолацията дава възможност и необходимото време на Българската църква за вътрешно изграждане и структуриране на самостоятелен църковен живот, но от друга – тази изолация изисква намирането на смислов ориентир и коректив на българския църковен живот.

Руската църква, заедно с останалите православни църкви, подкрепя наложената на Българската екзархия схизма. Но като основен виновник за тази схизма българското църковно самосъзнание приема именно Константинопол, с което се обяснява и трайното недоверие и подозрение към Вселенската патриаршия, а влиянието на този фактор може да бъде усетено дори и в началото на XXI век. Това кара Българската църква да потърси и открие алтернативен смислов център, който логично е намерен в Руската империя и нейната църква. Предпоставките за това са езиковата близост, което превръща духовните академии в Русия в естествен притегателен център за българските духовници, както и ореолът на Русия като национална освободителка. Тази външнополитическа ориентация има и публична подкрепа, като се има предвид силното русофилство на голяма част от българския народ непосредствено след Освобождението.

Всичко това прави логично превръщането на епископата на Българската църква в един от изразителите на русофилските чувства в страната, което пък става причина за остри сблъсъци с правителството в епохата на борбите между русофили и русофоби, най-известният от които е конфликтът между Търновския митрополит Климент (Васил Друмев) и Стефан Стамболов¹.

Силните русофилски тенденции в българския епископат от този период само частично са балансирани от противотенденции, свързани предимно с вътрешния живот на Българската църква. Тези обратни тенденции се дължат основно на държавно-политическите условия, в които функционират Руската и Българската църква. В края на XIX и началото на XX век може да се каже, че в Русия е установен класически цезаропапистки модел на управление на Църквата, при който, наред с примерите за святост и монашески подвиг на отделни духовници, Руската църква се намира в пълна зависимост от държавната власт. Установената система на църковно управление в Русия, известна като т.нар. Синогален период, която продължава от 1700 до 1917 г. вследствие въведените от император Петър I църковни реформи, води до изграждането на изчистен цезаропапистки режим, при който Синодът на Руската църква се оглавява от оберпрокурор, църковната собственост е ограничена, а духовенството се превръща в затворено съсловие. В същото време цезарят (руският император) търси и намира легитимност в Православната църква, превърнала се в един от стожерите на царския режим, като по този начин църковно-държавните отношения в Русия се доближават максимално до класическото определение за цезаропапизъм на Макс Вебер².

За разлика от Руската, Българската църква съществува в режим на макар и силно деформирана конституционногодемократична система. Това ѝ дава възможност за самостоен живот, включително до степен да изразява позиции, които я конфронтират с държавата. Точно това прави възможно и записването на хора като младия Стоян Петков за доброволци в руската армия в момент, когато политическата позиция на българската държава е напълно противоположна. В своите спомени, написани в края на 60-те години, митрополит Андрей обосновава това свое решение с признателността си към Русия: „Аз отидох доброволец в армията да изразя не вече с думи, но с дело и истина моята благодарност за освобождението ни от турското черно робство и за това, че в Русия ме приеха в Духовната академия при изключителното ми тежко положение”, пише той в своите спомени *Следи от стъпки по един изминат път*.³

¹ След като оглавява второто правителство на независима България (24 ноември 1879 – 26 март 1880 г.), митрополит Климент отново е за кратко министър-председател през август 1886 г., но след идването на власт на Стамболов е заточен в Гложенския манастир заради русофилските си възгледи, където остава до края на живота си. Повече за биографията и съдебния процес над митрополит Климент вж. във: http://www.pravoslaviето.com/life/bg_irei/1841_mitr_Kliment_Vasil_Drumev/index.htm. Също и: Цацов, Б. *Архиерите на Българската православна църква (Биографичен сборник)*. Русе, 2003 г., с. 152-153.

² Weber, Max. *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. University of California Press. 1978, p. 1159-1163.

³ Нюйоркски митрополит Андрей. *Следи от стъпки по един изминат път*. В: Методиев, М. *Нюйоркски митрополит Андрей. Биография, спомени, дневници*. София, Рива, 2016. с. 440 (Също: ЦДА, ф. 910, оп. 1, а. е. 2).

Този фактор не е маловажен, доколкото двете църкви живеят в различни динамики, което прави възможно развитието на тенденции в Българската църква, които съзряват и се изясняват през следващия исторически период.

Как може да бъде обобщено влиянието на Руската църква и държава върху българския църковен живот до края на Първата световна война? Въпреки различните условия, в които двете църкви се развиват, българският епископат е решително русофилски, съхранявайки през целия период своето негативно и подозрително отношение към Вселенската патриаршия. В тези условия Българската екзархия има възможност да се организира и съзрее като самостоятелна институция, поради което и влиянието на Руската църква може да се оцени като градивно и ползотворно. Но в същото време това влияние е напълно еностранно, израз на напълно иерархичните и неравнопоставени отношения между двете църкви.

Екзархията след Първата световна война: откриване на нова идентичност

На всичко това се слага край през 1917 г. Болшевишката революция в Русия е последвана от тежка реакция срещу всичко, свързано със стария режим, като Църквата е една от институциите, подложени на най-тежки репресии. След смъртта през 1925 г. на избрания през 1917 г. патриарх Тихон Руската православна църква остава практически без централно ръководство до 1943 г., когато в разгара на Втората световна война Сталин отново съзира нейния потенциал за национална мобилизация и допуска за нов патриарх да бъде избран Сергей (Старгородски)⁴. Болшевишката революция е причина и за голяма емигрантска вълна, включително и на православни богослови и историци, част от които се заселват и дори се установяват в България, най-известни сред които са Николай Глубоковски, Михаил Поснов, Георгий Шавелски.⁵

Революцията нанася тежък удар и върху представата на българския епископат за Руската държава и църква като смислов център. На практика след революцията този ориентир изчезва, но тъй като схизмата остава в сила, той не може да бъде заместен от Вселенската патриаршия или от друг православен център. В същото време през 20-те години навлиза ново поколение митрополити, като на преден план излизат сравнително млади духовници, част от които са настроени много по-космополитно от своите предшественици. Наистина голяма част от поколението, израснало през този период, не крие своята привързаност към руската православна традиция. Но наред с това тези духовници напълно отричат болшевишката революция и налаганата от новата руска държава атеистична политика и пропаганда. Русофилските настроения продължават да съществу-

⁴ Повече за историята на Руската църква от този период виж у: Kalkandjieva, D. *The Russian Orthodox Church, 1917-1948. From decline to resurrection*. Routledge, 2015.

⁵ Повече виж у: Антонова, Цв. *Църковната грижа към руските бежанци в България (в началото на 20-те години на XX век)*. В: *Християнство и култура*. Бр. 3/2013 (80), с. 91-107; също и: Антонова, Цв. *Рецепция на болшевишката революция в българския църковен дискурс (началото на 20-те години на XX век)*. В: *Християнство и култура*. Бр. 7/2012 (74), с. 47-61

ват, но те се насочват към мистичните традиции на руското православие и не са свързани с конкретни очаквания, които да имат отражение върху положението на Българската църква. Тази традиция вече се облича в понятия като славянофилство (като бариера срещу западните влияния) или „руски мистицизъм“, възпелъщаван от примера на руски монаси и светци, но не и от институцията на Руската църква. Изчезва и представата за Руската църква и държава като защитник на православието и съответно – на Българската православната църква.⁶ На пръв поглед българските духовници са лишени от своя духовен център и ориентир. Доколкото съществува, русофилството се позовава на славно историческо минало, а не на конкретна институционална реалност и влияние.

Пак през този период Българската църква влиза в тежък конфликт с правителството на Александър Стамболийски, който е добре описан в историографията.⁷ Макар и сравнително краткотраен, спорът е показателен за растящото напрежение между Църква и държава в България. Дори и на чисто организационно равнище положението в Екзархията изглежда тежко. Поражението на България в Първата световна война, загубата на територии, приемани за изконно български, където българското самосъзнание е било поддържано именно благодарение на Екзархията, я лишават от една от нейните основни цели – да бъде стожер и пазител на българското самосъзнание извън държавните граници. Кризата намира и чисто персонален израз – след смъртта на екзарх Йосиф през 1915 г., Българската църква не избира нов предстоятел, а в продължение на почти тридесет години е оглавявана от заместник-председател на Св. синод.

В рамките на няколко години сякаш изчезват всички причини, осмисляли съществуването на Българската екзархия – тя вече не може да бъде пазител на националното самосъзнание извън държавните граници, няма утвърден и авторитетен предстоятел, отношенията с държавната власт са близо до точката на замръзване, съществуващият до този момент смислов център също изчезва, докато схизмата с другите православни църкви продължава да е в сила.

Тази криза на идентичността логично води и до вътрешни проблеми. Стига се до дълбок вътрешен конфликт, който продължава да се разгаря до 1936 г. След смъртта на екзарх Йосиф Българската екзархия се управлява от Св. синод в състав от четирима митрополити, избирани на ротационен принцип от всички епархийски архиереи. Тази организация към края на 20-те години води до разделянето на митрополитите на две групи, отношенията между които все повече се влошават. От едната страна се намира последният представител на първото поколение митрополити – Варненският и Преславски митрополит Симеон, подкрепян от Старозагорския митрополит Павел и Доростоло-Червенския митрополит Михаил. От другата страна е Видинският митрополит Неофит, дългогодишен заместник-председател на Синода, но истински силният фактор в тази група е

⁶ Пример за това са речите на Софийския митрополит Стефан, който остава верен на идеята за славянската солидарност, но и категорично се противопоставя на большевишкия диктат над Руската църква. Повече по този въпрос вж. у: Николчев, Д. *Екзарх Стефан под „грижите“ на Държавна сигурност*. София, 2015 г., с. 76-97.

⁷ Антонова, Цв. *Църковната политика на земеделския режим в България (1920–1923): Реформи, събори и конфликти*. В: *История*, 6, 2013 г.

Софийският митрополит Стефан, подкрепян от Врачанския митрополит Паусий. Двете групи спорят както за организацията на църковния живот, така и за външната ориентация на Църквата и за мисията на Църквата в обществото.⁸

Към началото на 30-те години групата около Софийския митрополит Стефан видимо придобива превес в четиричленния Св. синод, докато групата около митрополит Симеон се ползва с по-широка подкрепа в обществото. Един от поводите за конфликт е отношението към протестантските организации, които се опитват да навлязат в България. Тези международни връзки дават възможност за по-голяма представителност и контакти на Българската екзархия, включително и за участие в зараждащото се в този период икуменическо движение. Но друга част от православната общност в България вижда в това заплаха за своята идентичност. Всъщност това е първият спор в Българската църква по въпроса за икуменизма и участието в междурелигиозния диалог. Докато Софийският митрополит Стефан е склонен да подкрепи участието на Българската църква в този диалог, групата около Варненския митрополит Симеон се обявява категорично против. Към тези основни линии се добавят още поводи за спор – за отношението към руските бежанци в България, за позицията на Синода към създаваните през този период многобройни мирянски организации.⁹

Един от спорните въпроси – за начина на управление на Църквата, е решен през 1936 г., когато Архиерейски събор удовлетворява искането на групата около митрополит Симеон за преминаване към църковно управление от Синод в пълен състав с участието на всички митрополити, които се събират на две сесии годишно. Но само формално победата е на страната на групата около Варненския митрополит, тъй като това не води до ограничаване на влиянието на групата около Софийския митрополит. Вътрешните битки са логичен резултат от кризата на идентичността, изживявана от Българската екзархия през този период. Споровете са признак и за новото състояние на църковното ръководство, лишено от утвърдени авторитети, което и предполага, че всеки един въпрос може да се превърне в обект на спор или най-малкото на дебат.

И въпреки всички тези обстоятелства състоянието на Българската църква през 20-те и 30-те години по никакъв начин не може да се окачестви като кризисно. Тъкмо обратното. През тези десетилетия дебатът вътре в Църквата съществува на всички равнища, а ръководството на Екзархията се открива към нови обществени пространства. Паралелно на споровете в църковното ръководство се наблюдава небивал разцвет на църковни, свещенически и мирянски организации и братства, насочени както към въцърковяването на големи части от обществото, така и към извършване на огромна по обем образователна и социална дейност.

Една от най-известните такива структури е Съюзът на православните хрис-

⁸ Повече за споровете в ръководството на Екзархията през този период вж. у: Методиев, М. Цит. съч., с. 49-91.

⁹ Вж. напр. Изложение на Варненско-преславски митрополит Симеон, Пловдивски митрополит Максим, Старагорски митрополит Павел и Доростоло-Червенски митрополит Михаил до Наместник-председателя на Св. Синод Видински митрополит Неофит, 13 юли 1934 г. РДА Русе, Ф. 547К, оп. 2, а. е. 109.

тиянски гружества на учащата се младеж в България, създаден през 1924 г. и оглавен още от учредяването си от Стоян Петков.¹⁰ Друга такава организация е Съюзът на православните християнски братства в България, създаден през 1926 г. в Казанлък, който обединява започналите да възникват от началото на XX век многобройни гружества към енорийските църкви, които се занимават с милосърдна, образователна и благотворителна дейност. Показател за активността на тези братства е отчетът за тяхната дейност, изнесен на един от техните последни събори, проведен от 4 до 6 август 1945 г. в Рилския манастир. Според този отчет през изминалата година в рамките на братствата са били изнесени 15 000 беседи, а създадените неделни училища обхващат около 1000 деца. За благотворителна дейност са раздадени 4 млн. лева, като 3 братства поддържат сиропиталища с общо 128 деца, 9 братства се грижат за 365 старци, открити са 16 трапезарии за 2489 деца от бедни семейства. Общо за благотворителни цели са раздадени 16 000 000 лева. Съюзът издава и списание *Християнка*, чийто тираж през 1945 г. достига 3000 броя.¹¹

В този контекст активната роля на Българската екзархия в кампанията за спасяването на българските евреи от депортация по време на Втората световна война не е изключение, а кулминацията на едно засилено публично присъствие на българския епископат, който има самочувствието и волята да се изказва по важни обществени проблеми тъкмо въз основа на авторитета, придобит от нейните свещенослужители на всички равнища. Израз на същото е и голямата международна активност, проявявана в този период от Българската екзархия, чиято цел е преодоляването на международната изолация, наложена от схизмата. Водещата роля в това отношение има протопрезвитер Стефан Цанков, който се утвърждава и като най-активния международен деятел на Българската църква.

Може да се обобщи, че периодът между двете световни войни е изключително динамичен и труден за Българската екзархия. Лишена от предстоятел и безспорни лидери, Българската църква се отваря към нови обществени среди и овластява свещеници и миряни, които изпълняват мащабната социална програма на Екзархията. Въпреки споровете сред ръководителите на Екзархията, които придобиват публичност, признаците за криза са преодолени именно благодарение на здравата основа на църковния живот, олицетворявана от свещениците и миряните. Това са структурите, които позволяват да бъде преодолена кризата на идентичността на Екзархията, изпитана след края на Първата световна война, пренасочвайки центъра в дейността на Екзархията от чисто националните аспирации към стремеж за въцърковяване на по-големи обществени среди. Липсата на външен смислов център в лицето на Руската църква е преодолена чрез активна и успешна дейност вътре в страната и сред обществото. Каза-

¹⁰ Повече за историята на Съюза на младежките православни християнски дружества виж у: Георгиева, Д. *Младежките православни християнски дружества в България (началото на 20-те – средата на 40-те години на XX век)*. В: *Балканистичен форум*, год. 16, кн. 1-2-3/2007 г., с. 147-152.

¹¹ Повече за дейността на Съюза на православните християнски братства вж. у: Лечева, Р. *В името на Исус. 80 години от създаването на Съюза на православните братства в България*. В: *Християнство и култура*, бр. 111/2016 г. с. 43-60.

но накратко, макар и непризната като автокефална църква, през този период Българската църква открива собствената си идентичност в обгрижването и евангелизацията на българското общество, кулминирало в защитата на гражданските и човешки права на дргуоверци, което с оглед на световния политически контекст на 40-те години е събитие с изключителна гражданска и историческа стойност. Липсата на външен смислов център се оказва предимство, а не недостатък, и основа за същински, макар и непризнат, автокефален живот на Българската православна църква.

Патриаршията: от принудителна към доброволна зависимост

Може да звучи парадоксално, но възстановяването на автокефалията на Българската православна църква и изборът на Български патриарх се превръща в основа на тенденцията за изолация на Българската църква и изпадането ѝ под почти непреодолимото влияние на Руската църква. Това се случва в годините на Студената война, когато нито Руската, нито Българската църква имат възможност за самостоятелен живот, но заложените през този период тенденции продължават да оказват своето въздействие и в десетилетията след края на Студената война. Период, през който практически всеки детайл от църковната политика – вътрешна и външна, се съгласува и одобрява от Москва, за което спомага и възприемането от България на модела в отношенията между Църква и държава, наложен в съветска Русия и утвърден в годините на Втората световна война. Този модел се утвърждава след избора на нов български патриарх през 1953 г., когато Българската църква вече трайно навлиза в орбитата на Москва.

На пръв поглед събитията след края на войната носят оптимизъм и водят до завръщането на Българската църква в семейството на православните църкви. На 21 януари 1945 г. за нов български екзарх е избран Софийският митрополит Стефан, а на 22 февруари 1945 г. е вдигната схизмата, възстановена е автокефалията на Българската православна църква, а с това и общението на Българската с другите православни църкви.¹² Важен детайл от преговорите по вдигане на схизмата е, че Вселенската патриаршия дава изрично си съгласие за назначаване на български митрополит за Америка и Австралия, който да се грижи за българската православна диаспора, т.е. Българската църква придобива и правото да ръкополага свои епископи и извън пределите на страната.¹³

Ако с даряването на автокефалията Вселенската патриаршия се е надявала да възстанови добрите отношения с Българската църква, надеждите ѝ се оказват излъгани. По-скоро се оказва точно обратното – по този начин тя се лишава

¹² Протоколът за вдигане на схизмата и Томосът за даряване на автокефалия са публикувани на: http://www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=schism_1945.xml

¹³ Повече за преговорите и процеса на вдигане на схизмата вж. у: Търновски митрополит Софроний. *Дневник (31 януари – 15 март 1945 г.)*. Под редакцията на Иван Радев, В. Търново, 2013. За „сърдечното желание“ на Вселенския патриарх за назначаване на епископ Андрей за митрополит на Българската епархия в Америка вж. с. 90-92.

от последната възможност за оказване на натиск върху Българската църква. С оглед на новите политически обстоятелства, а и поради традиционната погледност на София към Константинопол, Българската църква отново открива своя смислов център в Москва. В началото това става сравнително трудно и повече на декларативно равнище, намирайки израз в публичните речи на новия български екзарх.¹⁴ Но изпадането под влиянието на Москва започва да става необратимо, след като в периода от 1945 до 1949 г. е унищожена цялата основа, върху която в предходния период се гради църковният авторитет и мисия – всички съществуващи до този момент православни братства са закрити, а Църквата законодателно е лишена от правото да извършва социална дейност и да работи сред младежта. Промените, наложени от новата държавна политика, са причина центърът на църковния живот да се пренесе от енорийското равнище към епископата, ръководен от Св. синод. Тенденцията към клерикализация е засилена от приемането на новия Устав на Българската църква през 1951 г., въпреки че целта, която Св. синод преследва при неговото изработване, е да бъдат съхранени правата и автономията на митрополитите с оглед ограничаването, доколкото това е възможно, на държавния натиск.

Моментът, в който всички тези промени стават видими както в България, така и за целия православен свят, е Междуправославното съвещание, проведено в Москва през август 1948 г. Съвещанието е замислено като Всеправославен събор, на който да бъде установен „Православен Ватикан“ с антизападна насоченост. След като инициативата не е подкрепена от гръкоезичните църкви, Москва се ориентира към създаването на втори православен център, който под нейно ръководство обединява т.нар. славяноезични църкви (по същество православните църкви от комунистическите държави). С оглед постигането на тази цел през този период Москва се стреми към издигането на все повече самостоятелни православни катедри, които да придават вид на многочисленост на църквите, които стоят зад позицията на Москва – през 1948 г. под натиска на Москва Вселенската патриаршия дарява автофален статут на Полската православна църква, а през 1951 г. – Москва прогласява за автокефална Православната църква на Чехия и Словакия, което става повод за дългогодишни спорове с Вселенската патриаршия.

За Българската църква това съвещание се оказва съдбоносно. На него българският екзарх Стефан е принуден да отстъпи от дългогодишната си позиция в подкрепа на икуменическото движение и да подкрепи позицията на Московската патриаршия срещу участието на православните църкви в учредителната асамблея на Световния съвет на църквите, проведена в Амстердам през 1948 г. В този контекст следва да се разглежда и добре документираната готовност на Руската църква българският екзарх Стефан да бъде въздигнат за патриарх още по време на Московското съвещание през 1948 г. Наличните документи свидетелстват както за неговото желание, така и за готовността на правителствата в Москва и София той да бъде интронизиран за патриарх. Непреодолима пречка за това обаче се явява позицията на Св. синод в София, който отказва

¹⁴ Повече по този въпрос вж. у: Николчев, Д. Цит. съч., с. 161-168.

да даде своето съгласие именно с аргумента, че за това е необходимо предвартелно да бъде взето съгласието на Вселенската патриаршия.¹⁵ Този епизод води до драматично влошаване на отношенията между екзарх Стефан и Синода, до оставката му като екзарх, която бързо е приета от Св. синод и одобрена от правителството в София, за да се стигне до трагичното заточение на бившия български екзарх в карловското село Баня, където той остава до края на живота си през 1957 г. Събитията от 1948 г. са показател, че Българската църква все още не е готова безпроблемно да приеме опеката на Москва, но и че това е процес, който изглежда трудно преодолим.

Малко по-изтънчено, но практически по същия сценарий се развиват събитията през 1953 г., когато за патриарх на нововъздигнатата Българска патриаршия е избран Пловдивският митрополит Кирил. Решението за това не е консултирано с Вселенската патриаршия (което не е и задължително с оглед на автокефалния статус на Българската църква), но събитията преди този събор говорят за съзнателното желание от страна на България за влошаване на отношенията с Константинопол. Резултатът е, че Вселенската патриаршия отново прекъсва отношенията с Българската православна църква, а изборът на патриарх Кирил е признат едва през 1961 г., при напълно променени обстоятелства в международната църковна политика, отново с посредничеството на Московската патриаршия.

С избора на Българския патриарх в България окончателно се утвърждава и моделът на отношенията между Църква и държава, установен в Съветския съюз. В тази ситуация директорът на изповеданията (независимо от името или подчинението на тази институция) получава толкова голямо влияние върху църковната политика, колкото и председателят на Църквата. Всичко това издига и статута на тези директори, най-дългогодишен и известен сред които е Михаил Ключков. Той успява да установи добри работни отношения с патриарх Кирил, така че споровете между Църква и държава рядко или почти никога не придобиват публични измерения. В по-късния период дирекцията на изповеданията, като архитект на политиката към Църквата, до голяма степен е „превзета“ от Държавна сигурност, което става причина прокарването на държавните интереси да става по по-подмолни начини, а ходовете по отделни въпроси – да бъдат много по-непоследователни.

В този контекст добрите отношения с Руската църква и със съветската държава се превръщат в неоспорим фактор, който не се поставя под съмнение нито от църковното ръководство, нито от държавните институции. Тенденцията е улеснена от русофилската или славянофилска традиция, споделяна от немалка част от българския епископат, без това да превръща епископите, споделящи тази традиция, в симпатизанти на съветския модел на отношения между Църква и държава. Тъкмо обратното – симпатията към доболшевишката руска право-

¹⁵ Докато екзархът е в Москва, в отговор на предложението той да бъде прогласен за патриарх, Св. синод взема решение, в което се казва: „Да даде съгласието и съдействието си за това, за да може по надлежния ред да се получи необходимият томос от Вселенската Цариградска Патриаршия за този случай“. АМВНР, ф. 10, оп. 9, а. е. 225.

славна традиция се приема като изключително подозрителен факт от страна на държавното ръководство. Вероятно най-известният пример в това отношение е Левкийският епископ Партений, духовник с несъмнен авторитет в църковните среди, към когото Държавна сигурност се отнася изключително подозрително и когото следи до края на живота му тъкмо поради симпатиите му към „руската мистична традиция“¹⁶. Епископ Партений е само най-известният пример в това отношение, но мнението му е споделяно и от редица други епископи, които никога не са допуснати до върховете на църковното ръководство.

Руската църква се превръща не само в смислов ориентир за Българската църква, но и във фактор, чиито интереси нерядко се приемат като по-висши от тези на Българската. От център на позоваване Руската църква се превръща в институция с конкретна политика и интереси, което става причина за наглед непоследователните или поне трудно обясними действия на Българската църква.

Примери за това има много. Един от най-значимите и с дългосрочни последици е преминаването към т.нар. новоюлиански календар, което става тихомълком през 1967 г. Решението за това е взето от Св. синод в София на 22 декември 1967 г. и влиза в сила от 20 декември 1968 г., т.е. в навечерието на Коледа по новия стил. Един от мотивите за това решение, съгласно Записка за промяна на църковния календар¹⁷, изготвена от Комитета по църковни въпроси, е убеждението, „че решението на българския Синод ще помогне и на Московската патриаршия, тъй като тя има затруднения от вътрешноцърковен характер“. Многозначително е, че първата Рождественска литургия по новия календар през 1968 г. е отслужена в съслужение с пристигналия специално за тази цел Ленинградски и Ладожки митрополит Никодим, най-активният външнополитически и икуменически деятел на Московската патриаршия. Не толкова самото решение, колкото начинът на неговото взимане е причина този въпрос периодично да продължава да се поставя от българската църковна общност както през следващите десетилетия, така и до днес.

Друг пример е външната политика на Българската православна църква. Нормализирането на отношенията на Българската църква с Вселенската патриаршия става възможно през 1961 г. с посредничеството на Московската патриаршия, когато православните църкви от Източна Европа решават да се завърнат на международната сцена и да станат част от Световния съвет на църквите, където вече членуват гръкоезичните православни църкви. В следващите години Българската църква се превръща в най-верния привърженик на руската църковна политика на международната сцена. През 1979 г. българският представител Тодор Събев дори е избран за заместник генерален секретар на ССЦ, като в информацията от началото на 1979 г. изрично се подчертава, че този избор, оценен като „голям успех за социалистическите страни и за работата на нашата

¹⁶ В справка на Държавна сигурност от 14 октомври 1964 г. се посочва, че епископ Партений е „един от най-активните привърженици на т.нар. „мистична група“ в ръководството на Църквата. Друга справка го характеризира като „религиозен фанатик – мистик“. За повече виж: АКРДОПБГДСРБНА-М, III раз, а. е. 1204; III раз, а. е. 34236. ДОН „Фанатик“ (Разработка срещу Левкийски епископ Партений).

¹⁷ АМВНР, ф. 10, оп. 10, а. е. 648.

партия с църквата”, е станал възможен с подкрепата на Руската църква: „За избирането на проф. Събев голяма заслуга имат представителите на Руската православна църква, които продължително време го подготвяха”¹⁸.

Подкрепата за политиката на Руската църква не се ограничава само до икуменническата област, а в пълна степен се отнася и за отношенията с другите православни църкви и по-конкретно за подновената през 1961 г. инициатива на Вселенската патриаршия за свикване на Всеправославен събор. Преговорите по този въпрос продължават с различна интензивност и през следващите години, когато става ясно, че Московската патриаршия, подкрепяна и от Българската, има резерви към тази инициатива, която би легитимирала водещата роля на Вселенската патриаршия в православния свят. Това е причината Москва постоянно да оспорва списъка с въпроси, които да бъдат обсъдени на събора. Най-грасличен е примерът от съвещанието на подготвителната комисия в Шамбези през 1982 г., където Българската църква е представена от митрополитите Панкратий, Филарет и Калиник. На съвещанието възникнали спорове за статута на Грузинската православна църква, както и по темите за поста, препятствията за брака и календара. Българската делегация допълнително влошила положението, като поставила въпроса за правилата за встъпване в монашество, които в детайлите си се различават в различните православни църкви.¹⁹ Показателно е, че след това идеята за свикване на Събора се отлага и е подновена едва в началото на XXI век.

Друг особено грастичен пример на съобразяване на българската църковна политика с руските интереси е отношението към българската Американска епархия. Както беше посочено, от страна на Вселенската патриаршия е дадено съгласие за създаване на българска епархия в Новия свят още по време на преговорите за вдигане на схизмата. През 1947 г. Велички епископ Андрей свиква в Бъфало събор, на който българската емиграция го избира за свой митрополит. Наред с недоверието към него от страна на българската държава, друга причина този събор и неговите решения да не бъдат признати е фактът, че той е председателстван от Архиепископа на Чикаго Леонтий, който е предстоятел на т.нар. руска Митрополия Леонтий²⁰. В същото време, когато се провежда съборът в Бъфало, Московската патриаршия води преговори за обединение с т.нар. Руска митрополия в САЩ, а Архиепископ Леонтий е един от водещите гласове, които се обявяват срещу това обединение. Това става причина преговорите с Москва да бъдат прекратени, а присъствието на архиепископ Леонтий на събора в Бъфало става причина един от агентите на Държавна сигурност да твърди, че митрополит Андрей е станал „враг №1 на Съветския съюз”²¹.

Изборът на Андрей за митрополит е утвърден едва през 1963 г., без той по ни-

¹⁸ АМВНР, ф. 10, оп. 13, а. е. 644.

¹⁹ АМВНР, ф.10, оп. 14, а. е. 612.

²⁰ Протокол от събора в Бъфало, 26 юни 1947 г. АМВНР, ф. 10, оп. 9, а. е. 462, л. 12-13

²¹ По думите на архимандрит Дамаскин в негови показания пред Държавна сигурност, 1950 г. АКРДОПБГДСР-СБНА-М, ИФ. 3, оп. 2, а. е. 454, л. 59 (Препис от показания на архимандрит Дамаскин).

какъв начин да променя своето мнение или възгледи. Причината за това негово признание е активизацията на политиката на Вселенската патриаршия към Америка и опасенията на Москва и София, че това може да доведе до обявяването на Американска автономна църква под юрисдикцията на Константинопол. През същата 1963 г., за пръв път след 1947 г., отново са подновени контактите и между Московската патриаршия и Руската митрополия, като през тази година се провежда и среща между Ленинградския митрополит Никодим (Ротов) и Архиепископ Леонтий.²² Преговорите завършват с издаването на 10 април 1970 г. на Томос от страна на Московската патриаршия, с който едностранно е дарена автокефалия на Православната църква в Америка.²³ По този начин Московската патриаршия изема инициативата от Вселенската и блокира за няколко десетилетия опитите за намиране на форма, под която православните в Америка да могат да установят единодействие.

Една от първите църкви, признали новата юрисдикция, е Българската православна църква. Междувременно по вътрешни причини на 4 юли 1969 г. Св. синод в София взема решение епархията на митрополит Андрей да бъде разделена на три части, като Андрей формално запазва титлата Нюйоркски митрополит. А през 1976 г. Кирил Йончев, големият противник на митрополит Андрей, напуснал българската епархия през 1963 г. при признаването на Андрей от Св. синод, заедно с цялата си епархия е приет в Православната църква на Америка. Това поставя Св. синод в София в изключително неудобно положение, тъй като през следващите две десетилетия Българската църква формално притежава три епархии в Америка, докато в същото време признава автокефалията на Православната църква в Америка, но не и един от нейните архиепископи, тъй като на Кирил Йончев му е наложено църковно наказание. Тази аномалия е разрешена едва след края на комунизма, като на 18 декември 1989 г. е взето решение епархиите в Америка да бъдат отново обединени, а за митрополит е избран Йосиф (Босаков).

Всички тези примери са само една част от многобройните аргументи, които могат да бъдат приведени в полза на твърдението за постепенното изпадане на Българската православна църква в принудителна зависимост от Москва.

Тези тенденции продължават да оказват своето влияние и след края на Студената война, а тяхното най-ярко проявление е отказът на Българската църква да вземе участие в Светия и Велик събор на Православната църква, проведен през 2016 г. на остров Крит. Въпреки твърдението на българските архиереи, че това е самостоятелно решение, от 14 православни църкви само четири – Българската, Руската, Грузинската и Антиохийската, не са представени на Събора, което засилва подозрението, че решението на Св. синод в София е взето, ако не под натиска, то поне в интерес на позицията на Руската църква. В съчетание със скептицизма на Българската църква към този Събор още в годините на Студената война, решението за неучастие изглежда като завършек на трайна истори-

²² Schmemmann, A. *Report on the preliminary negotiations concerning the establishment in America of the Autocephalous Church.* // <<http://www.schmemmann.org/byhim/report-preliminary.html>>

²³ Orthodox Church in America. *Tomos of Autocephaly.* Публ. на: <https://oca.org/history-archives/tomos-of-autocephaly>

ческа тенденция и като символ на липсата на промяна на външнополитическите ориентири на Българската църква.

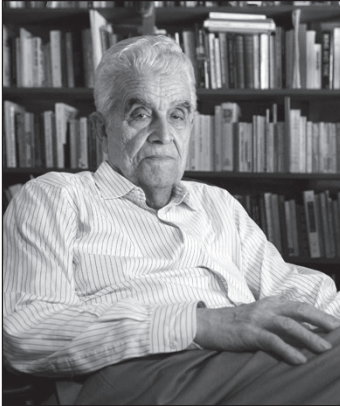
На пръв поглед краят на комунизма дава възможност Българската църква да преоткрие традициите в своя църковен живот от периода между двете световни войни. Предпоставки за това са промяната в отношението на държавната власт, както и като цяло позитивното отношение на обществеността към Църквата. Ала разколът от 90-те години нанася дълбока рана и ограничава възможността Църквата да се концентрира върху вътрешното си развитие и стабилизиране. Разколът влошава публичния образ на Църквата, но и засилва несигурността на нейното ръководство, което става причина то отново да потърси външни покровители за издигането на собствения си авторитет. Вместо изграждането на структури, които да позволят на Църквата да се открие към нови обществени пространства (подобно на периода между двете световни войни), водеща тенденция в църковния живот е задълбочаващият се клерикализъм и феодализация на митрополитите, в съчетание с търсене на нови външни покровители.

Тези покровители са открити както в лицето на външни структури, така и в лицето на завърналия се от изгнание български монарх. Пример за това е решението на Св. синод от 29 април 2015 г. „при извършването на обществени и частни богослужения във всички църкви и манастири в диоцеза на Българската православна църква да се споменава името на Негово Величество Симеон II, цар на българите”.²⁴ При наличието на легитимно избрано и демократично българско правителство, това решение създава усещане за връщане към стари цезаропапистки рефлексии, обясними само с оглед на липсата на видим и голям обществен авторитет на българските архиереи. До голяма степен по същия начин може да бъде обяснена и подновената и все по-задълбочаваща се зависимост на Българската църква от Московската патриаршия, признаците за което са многобройни, но най-силен от които беше именно отказът от участие във Всеправославния събор.

Как, с оглед на изложеното до момента, може да бъде оценено влиянието на Руската православна църква върху Българската? То има различен характер в различните периоди, като не може да се отрече позитивното и градивно влияние, което Руската църква има за изграждането и стабилизирането на Българската църква веднага след Освобождението. Историята на българо-руските църковни отношения обаче показва, че влиянието винаги е било едностранно и неравнопоставено. В периодите, когато това влияние е било подсилено и от диктата на държавата, Българската църква е била обречена на все по-дълбока провинциализация, следствие от което е нейната изолация от останалия православен свят, а и от междурелигиозния диалог. В началото на XXI век Българската църква продължава да се колебае между стремежа за съобразяване с външен авторитет, който да бъде източник на стабилност и защита, и необходимостта от откри-

²⁴ Решение на Св. Синод от 29.04.2015 г. за богослужебно споменаване на НВ Симеон II, цар на българите. <http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=172424>

ване към нови обществени пространства и повторното съграждане на основите на църковната пирамида, което да ѝ позволи да реализира на практика статута си на автокефална Църква. Историята на българо-руските църковни отношения през XX век е доказателство, че търсенето на външни ориентири и смислови центрове е необходимо за всяка относително малка Православна църква. Както обаче показва историята на Българската екзархия между двете световни войни, липсата на такива външни ориентири може да бъде успешно компенсирана от наличието на здрава основа на църковната пирамида и тогава дори зрелищните спорове между архиереите започват да изглеждат повече като епизод, а не като основно събитие в църковната история.



Рене Жирар (1923–2015) е френски философ, който определя себе си като „антрополог на насилието и религиозното“. Роген е в Авиньон в деня на Рождество Христово през 1923 г., ученик в *École des chartes* от 1943 до 1947 г., където получава диплома за архивист палеограф, а впоследствие заминава откъм Атлантика. Преподава френска литература в Университета в Индиана, а след това в престижния Станфордски университет от 1974 г., където ръководи департамента по френски език, литература и цивилизация до края на кариерата си. Ав-

тор на книгите: *Романтична измама и романна истина (Mensonge romantique et vérité romanesque, 1961)*, *Насилието и сакралното (La Violence et le Sacré, 1972)*, *Изкупителната жертва (Le Bouc émissaire, 1982)* и др. На български е преведена книгата му *Видях сатаната как падна от небето като светкавица* (София, Изток-Запад, 2006). Жирар възприема научните си занимания като „апология на християнството“ и по един непогражаем начин обвързва в книгите си Евангелието и политиката. Той връща религиозното в полето на човешкия опит, показвайки, че „насилието и сакралното“ са в основата на всяка култура. Неговата религиозна антропология, изследваща механизмите на „изкупителната жертва“, обръща мнозина невярващи към християнското откровение и показва как то взривява из основи всички предходни вявания. Според Жирар Библията предлага алтернативна версия на културата и обществото, които винаги са изправени пред проблема за „изначалното насилие“. Предложеният тук текст е от книгата му *Пътят на древните, по който са ходили беззаконниците (La route antique des hommes pervers, Paris, Grasset, 1985, p. 9-25)*, посветена на Йов.

Рене Жирар

СЛУЧАЯТ ЙОВ

1. Йов, жертва на своя народ

Какво знаем за Книга „Йов“? Не много. Героят страда непрестанно. Изгубил е синовете си и целия си добитък. И чеше раните от проказата си. Злочестията, принудили го да риде, са изброени още в пролога. Това са злодеяния, сторени му от сатаната с позволение на Бога.

Мислим си, че знаем това, ала какво знаем? Нито веднъж по време на диалозите си Йов не споменава нито сатаната, нито злодеянията му. Може би прекомерно са поразили духа му, за да е нужно да ги упоменава?

Без съмнение, но Йов намеква за нещо друго и това друго нещо е повече от намек. Той дебело подчертава причината за нещастията си, която не е сред нещастията, изброени в пролога. Причината не е нито божествена, нито сатанинска, нито материална, а човешка, само човешка.

С течение на вековете, странно нещо, коментаторите изобщо не се спират на тази причина. Не познавам всички коментари, разбира се, ала онези, които познавам, системно я премълчават. Все едно, че не я забелязват. Древни или модерни, атеисти, протестанти, католици или евреи, те никога не се спират върху обекта на жалбите на Йов. Въпросът им се струва решен веднъж завинаги още в пролога. Всички се придържат религиозно към язвите, изгубения добитък и т.н.

И все пак екзегетите отдавна отправят предупреждения към читателите относно пролога. Малката история там, казват те, не е на висотата на диалозите. И не трябва да я възприемаме сериозно. За съжаление самите те рядко следват съветите си. А и също не откриват в диалозите нищо, което ясно да противоречи на пролога.

Новото, което предлагам, не е скрито в някой неясен пасаж от „Книга Йов“. То е съвсем очевидно; съгръща се в множество пасажки, които са недвусмислени.

Йов ясно казва заради какво страда: усеща се остракиран, преследван от околните. Не е сторил нищо лошо, а всички са се отдръпнали или обърнали срещу него. Той е изкупителната жертва на своята общност:

Братята ми Той отдалечи от мене, и онези, които ме познават, странят от мен.

Напуснаха ме ближните ми, и забравиха ме познайниците ми.

Намерилите подслон в къщата ми и слугините ми смятат ме за чужд; външен станах в техни очи.

Викам слугата си, и той се не отзовава; с устата си трябва да го моля.

Дъхът ми дотегна на жена ми, и аз трябва да я моля зарад децата на утробата си.

Дори малките деца ме презират: подигна се, и те се гаврят с мене.

От мене се гнусят всичките ми най-верни приятели, и онези, които обичах, се обърнаха против мене.

(Йов 19:13-19)

Йов напомня на трагична изкупителна жертва дори заради смрагта, за която жена му го упреква, че се разнася от него, и която по показателен начин се явява в множество митове.

Ала не би трябвало намека за реална изкупителна жертва да поражда недоразумения. Когато говоря за изкупителна жертва, нямам предвид животното, използвано в жертвоприношения в прочутия ритуал на левитите. Използвам израза в смисъла, с който си служим, без да си даваме сметка, в най-различни политически, професионални или семейни обстоятелства. Тази употреба е модерна и не присъства в „Книга Йов“, разбира се. Явлението обаче присъства чрез нещо

много по-дивашко. Изкупителната жертва, това е невинният, съсредоточил върху себе си всеобщата ненавист. Тъкмо от това се жалва Йов:

*Но сега Той ме изнури. Ти разсипа цялото ми домочадие.
Ти ме покри с бръчки, за свидетелство против мене; моята изнуреност
въстава против мене, в лице ме укорява.
Гневът Му терзае и враждува против мене, скърца ми със зъби;
врагът ми влива очи върху мене.
Отворили са уста против мене; хулейки ме удрят по бузите; всички
се сговорили против мене.*

(16:7-10)

Показателните пасажи са многобройни. Ала тъй като не мога да умножавам цитатите до безкрайност, избрах само най-въздействащите във връзка с темата, която ни интересува. Обособява се и цяла една подгрупа, която в общността на Йов играе ролята на постоянна изкупителна жертва:

*А сега ми се присмиват по-младите от мене по години, ония, чиито
бащи не бих се съгласил да туря с псетата на стадата си.
И за какво ми е силата на техните ръце? Над тях премина вече
времето.
Изтощени от бедност и глад, те бягат в равнина безводна, мрачна
и запустяла;
късат злак край храстите, и хвойни зърна им е хлябът.
Пъдят ги от обществото, викат върху им като на крадци,
за да живеят в поточни ровини, земни дупки и скали.
Реват между храстите, врат се под тръните.
Човеци отхвърлени, човеци без име, измет на земята!
Ей на тези станах сега аз песен и храна на разговора им.
Те се гнусят от мене, отбягват ме и не се сдържат да плюят
отпреде ми.
Понеже Той ми развърза поводника и ме съсипа, те смъкнаха от
себе си юздата пред лицето ми.
Отдясно се дига това изчадие, сваля ме и насочва пагубните си
пътища към мене.*

(30:1-12)

Историците не знаят дали става дума за расово или религиозно малцинство, или за някакъв субпролетариат, подчинен на такъв тип режим, върху който се основават най-нисшите касты в Индия. Няма значение. Тези хора не интересуват автора сами по себе си; те са там само за да позволят на Йов да се определи спрямо тях, да се определи като изкупителна жертва на тези изкупителни жертви, преследван от същите онези, които най-малко биха могли да си позволят лукса на преследването – жертвата на всички, без изключение, опущенията на опущенията.

Колкото повече Йов упорства по повод изгубения добитък или поради други основания за жалване, които прологът изброява, толкова повече сам той се стреми да се представи като невинна жертва на заобикалящите го.

Йов се жалва от физически мъки, разбира се, ала тази жалба е ясно свързана с основната причина, караща го да се оплаква. Той е жертва на безброй насилия; психологическият натиск, тегнеж над него, е неугържим.

Животът на Йов, ще възразят някои, все пак не е застрашен, не възнамеряват да го убият. Той е закрилян от приятелите си. Това е абсолютно невярно. Йов смята, че искат да посегнат на живота му, тъкмо на неговия живот. Той очаква да умре скоро, и то не от болестта, лесно диагностицирана от лечителите. Той смята, че ще умре от насилствена смърт: представя си как ще се пролее собствената му кръв:

Земьо! Не скривай кръвта ми, та за моя вик място да няма (16:18).

В прочита на тези два стиха съм склонен да следвам обяснителната бележка, дадена в Йерусалимската Библия¹: „Кръвта вика за отмъщение към Бога, щом като Йов не си е посипал главата с пръст. [...] Йов, смъртно наранен, гържи това да е постоянен зов за отмъщение в защита на собствената му кауза: неговата кръв по земята и в близост до Бога, викът на неговата молитва...”.

Преводът на тези два стиха и бележката напълно се съгласуват с онова, което откриваме и в други френски или чуждестранни преводи на Библията. Смислът на бележката обаче си остава някак двоиствен. От кого Йов е смъртно наранен? Би трябвало да е по-скоро от Бога, отколкото от хората, ала със сигурност не *срещу* Бога кръвта на жертвата зове за отмъщение, а тя вика за отмъщение *към* Бога, подобно на кръвта на Авел, тази първа голяма жертва, упомената в Библията. Яхве казва на Каин: „Какво стори? Гласът на братовата ти кръв вика от земята към Мене!” (Бит. 4:10).

Ала срещу кого пролятата кръв вика за отмъщение? Кои би могъл да иска да потуши вика на Йов, да заличи думите му, тъй че те да не стигнат до Бога? Странно е, че тези елементарни въпроси никога не се задават.

Йов непрестанно се връща към ролята на общността в случилото му се и тъкмо тук е загадката, тъй като той не бива чул нито от коментаторите извън книгата, нито от събеседниците си в книгата... Никой не се опитва да проумее казаното от него.

Разкриването му като изкупителна жертва се възприема трудно от потомците, както и от приятелите му. Макар ние да гържим особено на казаното от Йов; и да го окайваме, че не е бил разбран. Ала сме дотолкова загрижени да направим

¹ Йерусалимската Библия е превод на Библията в 43 тома, издаден от френското Библейско и археологическо училище в Йерусалим в периода 1948–55 г., придружен от богат критически апарат. Б.пр.

Бог отговорен за всички нещастия на човека, и най-вече да не вярваме в Него, че крайният резултат си остава пак същият. Ние сме само малко по-лицемерни от приятелите. От онези, които си дават вид, че изслушват Йов, а всъщност не го чуват и думите му отиват на вятъра. Единствената разлика е, че не се осмеляваме да заявим безразличието си, докато приятелите му гръзват да го сторят:

Дълго ли ще говориш тъй? Думите от устата ти са бурен вятър! (8:2).

Ролята на жертва, която си приписва Йов, е дълбоко показателна за целия ансамбъл от текстове – Библията, която винаги и навсякъде изкарва жертвите на преден план. Дори при бегъл размисъл става ясно, че трябва да се търси в обща перспектива – тази на жертвата, заобиколена от множество врагове – причината за изненадващата прилика между речите на Йов и така наречените покаятелни псалми.

Относно тези псалми би трябвало да се консултира книгата на Раймунд Швагер.² В една много кондензирана форма текстовете на тези псалми пресъздават ситуацията, от която се жалва Йов. Раймунд Швагер не се е излъгал: невинната жертва по същия начин описва посегателствата, които е трябвало да понесе. Има обаче една разлика, която води до големи последици! В псалмите говорят само жертви; в диалозите на Йов се чуват и други гласове.

Обобщаването на пасажите, които ни разкриват най-добре Йов като изкупителна жертва, предполага и събирането на аналогични текстове от псалмите, често напълно аналогични, тъй като са взаимозаменяеми. Което предполага да се сложи акцент тъкмо върху онова, което по липсата на нещо по-добро наричаме *изкупителна жертва* – този великолепен общ знаменател на множество библейски текстове, тайнствено пренебрегнати досега.

За да прочистим ума си от неблагоприятното въздействие на пролога и за да разберем за какво става дума в Книга Йов, най-добре ще е да препрочетем някои псалми:

*От всичките си врагове станах за укор
дори пред моите съсед
и плашило за моите познати;
които ме видят на улицата, бягат от мене.
Забравен съм в сърцата като мъртъв;
аз съм като разбит съсъд,
защото слушам злоречието на мнозина;
отвред – ужас, кога се наговарят против мене
и замислят да изтръгнат душата ми.*

(Пс. 30:12-14)

² Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München, 1978.

2. Йов, кумир на своя народ

Защо Йов се превръща в черна овца за своята общност? Не ни се дава конкретен отговор. И може би така е най-добре. Ако авторът бе споменал конкретен елемент или бе посочил някое събитие, възможна причина, каквато и да е тя, щяхме да сме убедени, че знаем, и да спрем да се питаме. Всъщност едва ли ще узнаем някога отговора.

Ала не си въобразявайте, че диалозите в книгата запазват в тази връзка абсолютно мълчание. Те са пълни със сведения, но трябва да умеем да ги потърсим. Относно избора на Йов като изкупителна жертва не трябва да се обръщаме към когото и да било. „Приятелите” например не казват нищо интересно. Те искат да изкарат Йов отговорен за злочестините, които му се е наложило да понесе. Смятат, че алчността му го е погубила; може би се е показал твърде неотстъпчив спрямо народа, възползвал се е от могъществото си, за да експлоатира слабите и бедните.

Йов минава за добродетелен, ала подобно на Егип, може да е извършил невидимо престъпление. Ако не той, то синът му или друг член на неговото семейство. Човек, осъден от гласа на обществото, не би могъл да бъде невинен. Но Йов се защитава упорито и в края на краищата нито едно от обвиненията не издържа. Обвиненията потъват в пясъка.

Някои коментатори упрекуват Йов заради прекалено твърдата му защита. Липсвало му смирение и приятелите му с право се скандализирани. Упрек, който изцяло пренебрегва естеството на дебата. За да разберем възмущението на Йов, трябва да го осъзнаем в контекста, дефиниран от самия Йов.

Той не казва, че никога не е съгрешил, а казва, че не е сторил нищо, за да заслужи толкова крайна немилост; вчера го смятат за непогрешим, възприемат го като светец, а днес всички го хулят. Не той се е променил, а хората около него. Този Йов, когото всички днес ненавиждат, не може да е много по-различен от онзи, когото доскоро всички почитат.

Йов от диалозите не е вулгарен богатш, изгубил всичкото си имане, нито някой, който, преминавайки от блясъка към мизерията, решава да поразмишлява с приятели върху атрибутите на Бога и метафизиката на злото. Йов от диалозите не е онзи от пролога. Това е голям водач, когото общественото мнение първо е тачило силно, а сетне внезапно е низвергнало.

О, да бях, както в предишните месеци...

*.....
когато пътищата ми се обливаха с мляко, и скалата лееше за мене
потоци гървено масло!*

*Когато излизях пред градските порти и слагах седалището си на
стъгдата, –
младежите, като ме зърнеха, отдръпваха се, а старците ставаха и*

стояха;
 князете се въздържаха да говорят и туряха пръсти на устата си;
 гласът на първенците замлъкваше, и езикът им прилепваше о не-
 цето им.
 Ухо, което ме чуеше, облажаваше ме; око, което ме видеше, възхва-
 ляваше ме,
 защото аз спасявах викащия страдалец и безпомощния сирак.
 Върху мене идеше благословието на погиващия, и на вдовишко
 сърце докарвах радост.
 Обличах се в правда, и моят съд ме пременяше като мантия и
 превез.
 Аз бях очи на слепия и нозе на хромия;
 за сиромаси бях баща и внимателно изучавах тъжба, която не знаех.
 На беззаконника троших челюстите и из зъбите му изтръгнах от-
 краднатото.
 И казвах си: ще свърша в гнездото си, и гните ми ще бъдат мно-
 го – като пясъка;
 коренът ми е открит за вода и росата ношува на ветвите ми;
 славата ми не старее, и лъкът ми е як в ръката ми.
 Слушаха ме и чакаха, и бяха безмълвни при съвета ми.
 След думите ми вече не разсъждаваха; речта ми капеше върху тях.
 Очакваха ме като дъжд и отваряха устата си като за късен дъжд.
 Случваше се, усмихна им се, – те не вярват; и светлината на лице-
 то ми не помрачаваха.
 Назначавах им пътища, седях начело и живеях като цар между вой-
 ници, като утешител на плачещи.

(29:2-25)

Преди да стане изкупителна жертва, Йов е преживял период на славна популяр-
 ност, почти граничещ с идолопоклонство. Тук виждаме, че прологът е оголен от
 достоверност. Ако Йов губи добитък и децата си, тъкмо това е случаят, за да
 се припомни за тази загуба. Ала не за това иде реч...

Контрастът между миналото и настоящето означава не просто изпадане от
 богатство в бедност или от здраве в болест, а най-вече от благоразположение
 към немилост в очите на същата тази публика. Диалозите разкриват не само
 чисто лична грама, един криминален случай, а поведението на цял един народ
 спрямо „гържавник“, чиято кариера е съсипана.

Колкото и да са съмнителни, обвиненията, на които е подложен Йов, са повече
 от показателни. Тъкмо в злоупотреби с власт е обвинен падналият властимащ.
 Йов силно напомня за *тирана* в гръцките полиси. Нима не заради това, пита
 Елифаз, Вседържителят се е обърнал срещу него:

*Нима Той, страхувайки се от тебе, ще влезе в борба с тебе, ще
 отиде да се съди с тебе?*

*Наистина, твоята злоба е голяма, и беззаконията ти край нямат.
Наистина, ти взимаше залози от братята си за нищо и на полуголи
събличаше грехите.*

*На измъчен от жажда не даваше вода, за да се напие, и на гладен
хляб отказваше;*

а на силен човек даваше земя, и знатният се заселяше в нея.

Вдовици отпращаше без нищо, и сираци оставяше с празни ръце.

(22:4-9)

Съвременният читател на граго сърце възприема гледната точка на пролога, защото тя напомня за нашия свят или поне за идеята, която имаме за него. Щастие то се състои в това да притежаваш възможно най-много неща, без никога да се разболяваш, във вечно опиянение от потребителското наслаждение. В диалозите, напротив, от значение са единствено отношенията между Йов и общността.

Йов представя триумфалния си период като есента на своя живот; другояче казано, сезонът, който пряко предхожда ледената зима на преследванията. Възможно е немилостта да е отскоро и да е съвсем внезапна. Йов е зашеметен от това, че ненадейно се озовава в пълно омерзение. И чак до последния миг, както изглежда, Йов изобщо не е подозирал какво му се готви:

И казвах си: ще свърша в гнездото си, и дните ми ще бъдат много – като пясъка;

коренът ми е открит за вода и росата нощува на ветвите ми;

славата ми не старее, и лъкът ми е як в ръката ми.

(29:18-20).

Тайната на Йов е дадена в контекст, който не я обяснява, но позволява по-добре да я осъзнаем. Изкупителната жертва е низвергнат кумир. Възшествието и падението са обвързани. Знаем добре, че крайностите се докосват. Не можем да ги интерпретираме поотделно и не можем да изведем едната като причина за другата. Усещаме, че сме изправени пред социален феномен, който е реален, но трудно се поддава на обяснение.

Единствената обща точка между двата периода е единогушието на общността – първо в обожанието, сетне в ненавистта. Йов е жертвата на масовия обрат, на едно видимо нестабилно обществено мнение, капризно и чуждо на всяка умереност. Той не е отговорен за промяната в тази тълпа, подобно на Исус в сходни обстоятелства – между Връбна неделя и Разпети петък.

За да го има това единогушие и в двете посоки, миметизмът на тълпата безспорно играе роля. Членовете на общността си влияят взаимно, те си подражават едни на други във фанатичното хвалебствие, последвано от още по-фанатична враждебност.

3. Пътят на гревните, по който са ходили беззаконниците

В последната от трите речи в Книга Йов един от тримата приятели, Елифаз Теманец, прави ясен намек за съществуването на предшественици на Йов – в двойното им качество на всемогъщи властимащи и изкупителни жертви:

*Нима ти се държиш о пътя на гревните, по който са ходили беззаконниците,
които преждевременно са били изтребени, когато водата се разляла под основите им?
Те казвали Богу: отстрани се от нас! И какво ще им стори Всегържителят?
А Той пълнеше с блага къщите им. – Но далеч от мен съветът на нечестивите.
Виждаха праведниците и се радваха, а непорочният им се присмиваше:
нашият враг е изтребен, а останалото след тях огън изгори.*

(22:15-20)

„Пътят на гревните, по който са ходили беззаконниците” начева с величието, богатството, властта, ала приключва с пълно падение. Ето ги двете фази, които откриваме в перипетиите на Йов, същия сценарий.

В един или друг ден Йов би могъл да се озове в списъка на онези „аноними”, за които се говори полугласно, защото името им е „заличено”. Той е от хората, чиято кариера рискува да свърши зле, тъй като е започнала твърде добре.

Подобно на мен, Елифаз противопоставя, а следователно и сближава тези две фази. Той вижда, че те образуват едно цяло и че не може да ги тълкува поотделно. Нещо във възшествието на споменатите човеци подготвя падението им. Цялата ни интуиция е налична в гумите на Елифаз. Йов вече е извървял по-голямата част от „гревния път на беззаконниците”. Той е в началото на последния етап.

Събитията, споменати от Елифаз, изглеждат далечни, сиреч изключителни, но не достатъчно изключителни, за да попречат на наблюдателя да ги обобщи и съзре в тях един повтарящ се феномен. Тук е прокаран път: мнозина са поели по него и ето че е дошъл редът на Йов. Тези съдби носят характерния профил на низвергнатия кумир. Подобно на Йов, те са предопределени от метаморфозата на обожествяващата тълпа в преследваща тълпа.

Елифаз не би могъл да говори с алюзии за събития, разполагащи се в *миналото*, ако паденията на беззаконниците бяха въображаеми. Той би трябвало да се позове на опит, познат на всички, защото това е опитът на общността. Насилственото низвергване на беззаконниците присъства във всички памети. Тези обрати впечатляват твърде много хората, за да останат в забравата, и стереотипните им характеристики облекчават спомена.

В очите на Елифаз и на общността „беззаконничеството“ на тези жертви се откроява напълно, както впрочем и виновността на Йов. Но щом биват низвергнати от тълпите, бившите кумири не подлежат на оправдание; клетниците са завинаги осъдени. Единодушието срещу Йов някога се е проявило и срещу тях.

Същата история започва винаги по един и същ начин, затова предупреждението на Елифаз е доста разумно. Йов би трябвало да отчита гумите на този мъдрец. Ала как да го стори, без да се отрече или да не се признае за виновен?

Може би самият Елифаз се упреква, че се е показал твърде приятелски или твърде братски спрямо престъпника, какъвто е Йов в неговите очи. Той говори открито за процеса на народна „справедливост“, който в неговата гледна точка не е нещо осъдително, а напротив, нещо напълно легитимно, непогрешимо и дори божествено. Съвестта му е спокойна. Всичко му изглежда наред. Тъкмо този ред, който се преутвърждава със строгост, която тримата „приятели“ приемат като напълно удовлетворителна.

Сигурно ли е, че всички „беззаконници“ са жертви на народни насилия? Ала за какво друго би могло да иде реч? Препрочетете последните стихове от цитата. Намеква се за насилствена форма на социално отхвърляне:

Виждаха праведниците и се радваха, а непорочният им се присмиваше: нашият враг е изтребен, а останалото след тях огън изгори.

В контекста на едно архаично общество „радването на праведниците“ и „насмешките на хората“ не могат да останат без последствия. За да предизвика приписваните му нещастия, достатъчно е божеството да остави „праведниците“ да действат; и те ще се позовават винаги на неговото отмъщение.

Насред тълпата се озовава жертвата с всичките си притежания. Онова, което може да се раздели, бунтарите вече са разделили, може би дори са хвърляли чоп, за да се избегнат взаимните кръвопролития. Останалото, включително бившият притежател, се консумира в изблик на безмерна радост.

Нещастие, очакващо „беззаконниците“ по време на техния път, в края на „древния път“, би трябвало да наподобява онези прастари празници, чието провеждане, макар смекчено и ритуализирано, напомня „феномена на тълпата“. Всичко приключва чрез разправата с изкупителната жертва, която бива изгаряна или удавяна. Старите етнолози долавяха още по-крайно насилие зад наблюдаваните от тях форми. Мнозина съвременни изследователи смятат, че тези етнолози са станали жертви на своето романтично и колониално въображение. Лично аз, напротив, съм убеден, че старите етнолози са били прави. Те са имали своите предразсъдъци и това е несъмнено, но пък и ние си имаме нашите, а претопленият русоизъм на нашето време, в стремежа си да вдъхва доверие, отхвърля безброй важни свидетелства.

Множество други пасажи внушават, че централното събитие на творбата –

ужасяващите перипетии, на които е подложен героят – е повтарящият се феномен на колективното насилие, който атакува „големите“, „тираните“, но и не само тях, което винаги се тълкува като божествено отмъщение, като наказателна намеса на божествеността.

Ще дам само един пример. Той е част от речта на Елиуй, четвъртия събеседник на Йов. Неговата реч е сякаш дело на читател, скандализиран от безсилието на тримата първи пазители на обществения ред. Елиуй презира закостенялостта на тримата в традицията и смята, че ще успее там, където другите са се провалили.

Той е убеден, че е по-способен, тъкмо защото е по-млад и презира миналото. Ала също се стреми да обрече Йов на мълчание, всъщност погнасяйки на не толкова изискан стил онова, което другите вече са произнесли. Елиуй принадлежи към един преодолян стадий на античната традиция, но казва не малко неща, правещи скритият сюжет на диалозите по-явен от всякога.

Темата за Йов, „потисник на народа“, фигурира и у тримата приятели, но Елиуй си служи с него в максимална степен. Така зад тези политико-религиозни формули изниква народното насилие.

А в един момент и Бог:

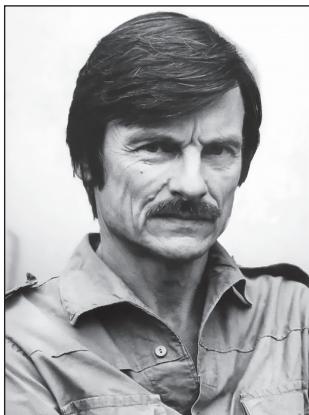
*... Той съкрушава силните без изследване
и туря други на техните места,
защото Той прави известни техните дела
и ги събаря нощем, и те биват изтребени.
Той ги поразява като беззакония люде пред очите на другите.*
(34:24-26)

Позовавам се на Йерусалимската Библия: нейният превод по великолепен начин обвързва идентичността на божественото с това на тълпата. Бог съкрушава силните, но тълпата ги *изтребва*. Бог окувава люде на беззаконията и намесата Му е публична. Тя се извършва чрез същата тази тълпа, която може би не остава пасивна по време на едно толкова завладяващо зрелище. Нека отбележим, че силните са съкрушени „без изследване“ – ако е имало някакви съмнения. Тълпата е винаги готова да подкрепи божествеността, щом тя реши да накаже злите. И тутакси се намират други „силни“, за да заместят падналите. Божеството ги интронизира, но пък тълпата ги обожава, за да открие малко по-късно, разбира се, че те, за пореден път, са фалшиви избраници и че не струват повече от предшествениците си.

*Vox populi, vox dei.*³ Както в гръцката трагедия, възходът и падението на силните е *мистерия*, при това свята, а нейният завършек е най-ценената част. И въпреки че е неизменна, тя винаги се очаква с нетърпение.

Превод от френски: Тони Николов

³ Глас народен, глас божи (лат.). Б.пр.



Андреј Тарковски (1932–1986) е руски режисьор, едно от най-големите имена в киното на XX в. Син на поета Арсениј Тарковски. Филмите му са образец за авторско кино, пропити с дълбока поезия и християнско светоусещане: „Иваново детство“ (1962), „Андреј Рубльов“ (1966), „Соларис“ (1972), „Огледало“ (1974), „Сталкер“ (1979). През 1983 г. заминава за Италия, за да снима там филма „Носталгия“ (по сценарий на Тонино Гуера), но става ясно, че филмът няма да може да се излъчи в СССР. Тогава, изтощен от дългите разпри със съветската цензура, Тарковски решава да остане на Запад. Оказва се, че е болен от рак на белите дробове, но въпреки всичко той успява да заснеме в Швеция своя последен филм завещание – „Жертвоприношение“

(1986). Предложеният тук текст е на слово, изнесено от Андреј Тарковски в една лондонска църква по времето, когато той работи над постановката на „Борис Годунов“ в „Ковънт Гардън“. Словото е записано на магнетофонна лента и е публикувано за първи път в сп. „Искусство кино“, 1989 г., 2.

Андреј Тарковски

СЛОВО ЗА АПОКАЛИПСИСА

Не съм много свикнал с изказвания като това, което се готвя да произнеса, още повече на такова място, каквото е църквата. Изпитвам известни притеснения заради мирските си концепции. Но тъй като не се готвя да изнеса специален доклад, а просто ще се опитам да размишлявам какво означава Апокалипсисът за мен като художник, струва ми се, че това донякъде спасява положението и обяснява защо се решавам на подобна стъпка.

Самият факт на моето участие в този фестивал носи според мен напълно апокалиптичен характер. В този смисъл, че ако само преди няколко месеца ми бяха казали, че това е възможно, аз не бих повярвал. В последно време обаче самият мой живот е някак апокалиптичен, следователно и тази стъпка е съвсем естествена и логична.

Апокалипсисът е най-великото поетично произведение, създадено на земята. Той е феномен, който придава израз на всички закони, наложени на човека свише. Ние знаем, че от много, много време вървят спорове по повод различията на едни или други откъси от Откровението на св. Иоан. Тоест, казано най-общо, свикнали сме с това Откровението да се тълкува, да го тълкуват. А тъкмо това според мен не трябва да се прави, защото да се тълкува Апокалипсисът е невъзможно. В Апокалипсиса няма символи. Това е образ. А ако символите могат да се интерпретират, то образът не бива. Символът може да се разшифрова, по-точно от него да се изтръгне определен смисъл, определена формула, докато образът е нещо, което не сме в състояние да проумеем, а само да усетим и приемем. Тъй като съществуват безкрайно много възможности за неговото

тълкуване. Той сякаш изразява безкрайно количество връзки със света, с абсолютното, с безкрайното. Апокалипсисът е последната брънка във веригата, в тази книга – последната брънка, завършваща човешката епопея, в духовния смисъл на думата.

Живеем в много тежко време, чиято сложност се усилва с всяка изминала година. Въпреки че, ако поне малко познаваме историята, ще си спомним, че неведнъж се е говорило за приближаването на апокалиптични времена. Казано е: *Блажен е оня, който чете, и оня, който слуша думите на пророчеството и пазят писаното в него; защото времето е близо.*¹ И все пак условността на времето е толкова очевидна, че ние не можем с точност да определим кога ще настъпи онова, за което пише св. Иоан. То може да се случи утре, а може и след хилядолетие. В това е и смисълът на духовното състояние на човека, който трябва да чувства отговорността пред собствения си живот. Невъзможно е да си представим, че Откровението ще настъпи тогава, когато нашето време изтече. Ето защо не трябва да се правят никакви изводи от текста на Апокалипсиса по повод времето като такова.

Вие навярно сте забелязали, че в Апокалипсиса има много точни цифри, гати. Изброява се броят на жертвите и броят на праведниците. От моя гледна точка това нищо не означава, сякаш е образна система, която се възприема емоционално. Цифрите, някакви точни моменти, са важни в усета ни за човешката съдба, в знанието ни за бъдещето. Ще го обясня с един пример. От дете много обичам книгата *Робинзон Крузо* – винаги ужасно много ми е харесвало и е вълнувало въображението ми изброяването на онова, което е било изхвърлено на брега и става достояние на Крузо. Ние живеем материално, непрекъснато повтаряме за съществуването на пространство и време. Тоест ние живеем благодарение на тези два феномена, като сме им подвластни, доколкото те ограничават нашите физически рамки. Ала както е известно, човекът е създаден по Божи образ и подобие и следователно притежава свободна воля, способност за творчество. В последно време – не само напоследък, а и доста отдавна – често си задаваме въпроса: „А не е ли греховно въобще творчеството?“. Защо възниква такъв въпрос, ако ние със сигурност знаем, че творчеството ни напомня, че сме създадени, че имаме един Отец? Защо възниква такава, дори бих казал, кошунствена мисъл? Защото културната криза от последното столетие ни доведе дотам, че художникът не се нуждае от никакви духовни концепции. Все едно че творчеството е инстинкт. Знаем, че някои животни също притежават естетическо чувство и могат да създават нещо завършено във формален, в натурален смисъл. Да кажем, восъчните писти, които пчелите създават, за да трупат там мед.

Художникът започва да се отнася към таланта, който му е бил даден, като към своя собственост, а оттук възниква и убеждението, че талантът с нищо не задължава. С това се обяснява и цялата тази бездуховност, която цари в съвременното изкуство. Изкуството се превърна или във формални търсения, или в стока за продан. Едва ли трябва да ви се обяснява, че киното изпада най-силно

¹ Откр. 1:3.

В това положение, тъй като е възникнало на панаира в края на XIX в., тоест с чисто комерсиална цел.

Неотдавна бях във Ватиканския музей. Там има огромен брой зали, посветени на съвременната религиозна живопис. И това трябва да се види, защото е ужасно. Простете, но наистина не разбирам защо тези произведения трябва да се излагат по стените на такъв музей. Как това може да удовлетворява религиозните хора, в частност църковната католическа администрация? Направо е поразяващо.

За съвременната криза. Живеем в погрешен свят. Човекът се ражда свободен и безстрашен. Но историята ни се състои в това да се скрием и защитим от природата, която все повече и повече ни принуждава да се сплотяваме. Ние общуваме не защото ни се нрави да общуваме, не за да получим наслада от общуването си, а за да не ни е толкова страх. Това е погрешна цивилизация, цом отношенията ни се градят на такъв принцип. Цялата технология, целият така наречен технически прогрес, който съпровожда историята, всъщност създава протези – той удължава ръцете ни, изостря зрението, позволява ни да се придвижваме много бързо. И това е от принципно значение. Сега ние се придвижваме неимоверно по-бързо, отколкото през миналия век. Но от това не сме станали по-щастливи. Нашата личност, нашата, така да се каже, *personnalité*, влиза в конфликт с обществото. Ние не се развиваме хармонично, нашето духовно развитие толкова изостава, че ставаме жертви на лавинния процес на технологичното развитие. Не можем да се измъкнем от този поток, дори много да ни се иска. В резултат на което в човечеството възникна потребност от нова енергия за технологично развитие и то откри тази енергия, но се оказа, че нравствено не е подготвено, за да я използва за своето благо. Ние сме като диваците, които не знаят какво да правят с електронния микроскоп. Дали да забиват с него пирони, или да къртят стени? Във всеки случай става ясно, че сме роби на тази система, на една машина, която вече не можем да спрем.

Ето защо в плана на историческото развитие ние престаняхме да се доверяваме едни на други, да не вярваме, че можем да си помогнем един на друг (макар всичко да се е правило, за да оцелеем съвместно); по тази причина и всеки от нас персонално не участва в обществения живот. Личността няма никакво значение. Тоест, накратко казано, ние губим онова, което ни е било гадено от самото начало – свободата на избора, свободата на волята. Затова смятам нашата цивилизация за погрешна. Руският философ и историк Николай Бердяев много точно отбелязва, че в историята на цивилизацията съществуват два етапа. Първият – това е историята на културата, когато развитието на човека е повече или по-малко хармонично и то е на духовна основа; и вторият – когато започва верижна реакция, неподчинена на човешката воля, когато динамиката излиза от контрол, когато обществото губи културата.

Що е Апокалипсис? Както вече казах – това е образ на човешката душа с нейната отговорност и задължения. Всеки човек преживява онова, което е темата на Откровението на св. Иоан. Тоест не може да не го преживява. И в крайна смет-

ка, тъкмо поради това можем да заявим, че смъртта и страданието всъщност са равностойни: ако страда или умира личност, или ако завършва исторически цикъл и умират и страдат милиони. Защото човекът е способен да понесе само този предел на болката, който му е достъпен.

За нашия конформизъм. В Откровението на Йоан е казано: *зная твоите дела: ти не си ни студен, ни горещ; о, дано да беше студен или горещ! Така, понеже си хладък, и нито горещ, нито студен, ще те изблъвам из устата Си.*² Тоест равнодушното, безучастието се приравняват към грях, към престъпление пред Твореца. И от друга страна: *Които Аз обичам, тях изобличавам и наказвам. И тъй, бъди ревностен и се покай.*³ Накратко казано, това усещане за каещия се човек е, общо взето, началото на пътя. Такива усещания идват при различни хора по различен начин и в различно време. Да кажем, Достоевски. Съществува версия, че това е религиозен, православен писател, който е разказал за своите търсения и за свойствата на своята вяра. Струва ми се, че не е така. Достоевски е направил своите велики открития само поради това, че е бил първият от онези, които са доловили и изразили проблемите на бездуховността. Неговите герои страдат от това, че не могат да вярват. Те искат, но са изгубили органа на вярата си. Атрофирала се е съвестта. И с всяка година Достоевски става все по-и по-разбираем, даже модерен. Именно защото този проблем се разраства. Защото най-трудно е да вярваш. Защото да се нагяваш на благодат е почти невъзможно. Разбира се, щастлив е човекът, който е в това състояние. Но далеч не всеки може да се похвали с това. А най-главното, за да се почувстваме свободни и щастливи, е безстрашието.

По някакъв вълшебен начин всички тези проблеми се заключават в Апокалипсиса. Апокалипсисът, в крайна сметка, е разказ за съдбата. За съдбата на човека, който е неразривен вътре в себе си между личност и общество. Когато природата спасява гаден вид от измиране, животните не усещат грамата на съществуването. Ала тъй като човекът сам избира своя път благодарение на свободата на волята, той не може да спаси всички, но може да спаси себе си. Именно затова той може да спаси и другите. Не знаем какво е любов, ние с чудовищно пренебрежение се отнасяме дори към самите себе си. Неправилно разбираме какво означава да обичаш себе си, дори се стесняваме от това понятие. Смятаме, че да обичаш себе си означава да бъдеш егоист. Това е грешка. Защото любовта е жертва. В този смисъл, че човек не я усеща – това може да се забележи отстрани, от трето лице. И вие знаете, че е било казано: „възлюби ближния си като себе си“⁴. Тоест да обичаш себе си е сякаш основа на чувствата, мерило. И не само защото човекът е осъзнал самия себе си и смисъла на своя живот, но и защото винаги следва да започваш от себе си.

Аз не искам да кажа, че съм преуспял във всичко, за което ви говоря сега. И естествено съм далеч от мисълта да давам себе си за пример. Напротив, смятам, че всичките ми нещастия произтичат тъкмо от това, че не следвам

² Откр. 3:15-16.

³ Откр. 3:19.

⁴ Мат. 22:39.

собствените си съвети. Бедата е там, че и обстоятелствата са ясни, ясен е и резултатът, до който ще ни доведе този погрешен възглед за нещата. Но би било невярно да мислим, че Апокалипсисът носи в себе си само концепцията за наказание. Може би главното, което той носи, е надеждата. Независимо че времето е близо – за всеки от нас поотделно то действително е много близо – но за всички нас никога не е късно. Апокалипсисът е страшен за всекиго поотделно, но за всички нас в него има надежда. В крайна сметка тази диалектика, изразена по образен начин, е толкова вдъхновяваща за художника, че неволно се дившиш колко опорни точки могат да се намерят във всяко душевно състояние.

По повод гибелта на пространството и времето и на прехода им в ново състояние са изречени изумително прекрасни слова. По повод изчезването на пространството: *звездите пък небесни паднаха на земята, както смоковница, разлюляна от силен вятър, хвърля незрелите си смокини; и небето се гръпна и се навъ като свитък, и всяка планина и остров се отместиха от местата си.*⁵ Небето, което се гръпва и навъва като свитък. Не съм чел нищо по-прекрасно. А ето и още за онова, което се случва след снемането на седмия печат. Какво може да каже който и да е художник за начина, по който всичко това е изразено! Как би могло да се изрази не само това напрежение, но и този праг! *Когато* (Той, тоест Агнецът – А.Т.) *сне седмия печат, настана тишина на небето, около половина час.*⁶ Както казва един мой приятел – тук гумите са излишни. Снет е седмият печат – и какво се случва? Нищо. Настава тишина. Това е невероятно! Това отсъствие на образ в дадения случай е най-силният образ, който изобщо бихме могли да си въобразим. Какво чудо!...

Моята идея е, че художественият образ в крайна сметка се явява чудо.

И ето още един откъс от десета глава. По повод на времето е казано също нещо красиво: *И Ангелът, когото видях да стои на морето и на земята, дигна ръка към небето и се закле в Оногова, Който живее вовеки веков и Който сътвори небето и каквото е на него, земята и каквото е върху нея, и морето и каквото е в него, – че не ще вече да има време.*⁷ Това изглежда като обещание, като надежда. И все пак си остава тайна. Защото в Апокалипсиса има едно място, което изглежда напълно странно за Откровението. *И когато седемте гръма проговориха с гласовете си, наканих се да пиша; но чух глас от небето да ми казва: запечатай това, що говориха седемте гръма, и недей го писа.*⁸ Интересно, какво Иоан е скрил от нас? И защо е казал, че нещо е скрил? Защо е тази странна интермедия, тази ремарка? Тези перипетии във взаимоотношенията между ангела и Иоан? Какво е, което не трябва да знае човекът? Нали смисълът на Откровението се заключава тъкмо в това, човекът да знае. А може би самото понятие за знание ни прави нещастни? Нали помнете: „Защото голяма мъдрост – голямо страдание”⁹.

⁵ Откр. 6:13-14.

⁶ Откр. 8:1.

⁷ Откр. 10:5-6.

⁸ Откр. 10:4.

⁹ Екл. 1:18.

Защо? Или е трябвало да се скрие от нас съдбата ни? Даген момент от съдбата? Аз например изобщо не бих могъл да живея, ако знаех пророчеството за собствения ми живот. Видимо животът губи всякакъв смисъл, ако аз зная как той ще свърши. Разбира се, имам предвид собствената си съдба. В този детайл се крие някакво невероятно, някакво нечовешко благородство, пред което човек се чувства като младенец – и беззащитен, и същевременно закрилян. Това е направено, за да бъде знанието ни непълно, за да не се оскверни безкрайността, за да остане надежда. В човешкото незнание има надежда. Незнанието е благородно. Знанието е вулгарно. Затова грижата, изразена в Апокалипсиса, ни дава в по-голяма степен надежда, отколкото да ни плаши.

И сега аз си задавам въпроса: какво трябва да правя, ако съм прочел Откровението? Напълно ясно е, че вече не мога да бъда предишният не само защото съм се изменил, а и защото ми е било казано: знаейки това, което знаеш, си длъжен да се измениш.

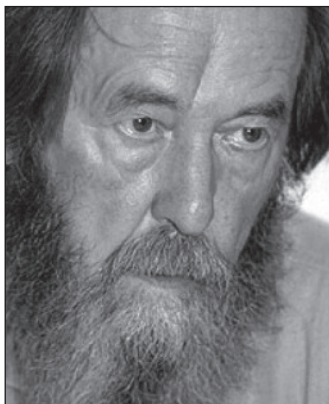
Във връзка с което започвам да си мисля, че изкуството, с което се занимавам, е възможно само в този смисъл, ако то не изразява единствено мен самия, а акумулира в себе си онова, което мога да доловя, общувайки с хората. Изкуството става грешно, когато започна да го употребявам в свой интерес. И най-главното, аз преставам да си бъда интересен. Може би с това започва и любовта ми към мен самия.

Искам да благодаря за поканата за днешната среща, макар и да не успях да ви открия нищо ново. Аз исках – и се получи – да размишлявам във ваше присъствие по такъв начин, че да се усети важността на днешния момент и процес. Вие ми дадохте възможността да стигна до някакви изводи и да изложа някои мисли, защото да размишляваш над това в самота, е невъзможно. Ето защо, подготвяйки се за работа над моя нов филм, готвейки се да извърша нова стъпка в тази посока, за мен е повече от ясно, че съм длъжен да се отнасям към това не като към свободно творчество, а като към постъпка, като към принуждение, когато работата носи не само удовлетворение, а е тежък, дори гнетящ гълг. Честно казано, никога не съм разбирал как художникът може да бъде щастлив в процеса на своето творчество. Или думата е неточна?

Щастлив? Не, никога. Човекът не живее за това да бъде щастлив. Има неща много по-важни от щастието.

Благодаря ви много.

Превод от руски: Тони Николов



„Ох, колко неповторим е този човек и колко е ужасно, че не се срещнаха с Михаил Афанасиевич – това би била голяма гружба, близост, пълно разбиране помежду им...” Така пише в дневника си Елена Сергеевна Булгакова. До главното чудо в нейния живот – излизането на *Майстора и Маргарита* – остават тогава още няколко години, но ръкописа вече са прочели кръг от избрани. И в него безусловно влиза Александър Солженицин. Бъдещият нобелов лауреат не скрива възхищението си. Представеният по-долу текст – част от очерка „Моят Булгаков” – е едно от съчиненията на Солженицин в „Литературната колекция”, което, заедно с други записки на автора и материали, посветени на неговото литературно наследство, е публикувано на страниците на второто издание на сборника *Солженицинские тетради*.

Александър Солженицин

МАЙСТОРА И МАРГАРИТА

(Романът е завършен през май 1938 г. Но и на смъртно легло М.А.¹ все диктува поправки.)

Разбира се, *Майстора...* ме зашемети, както и всеки друг читател след това, създаде ми работа за мислене. Цялото описание на съветска Москва от 20-те години – това е „обичайният” непогражаемо блестящ, точен, неопровержим Булгаков – тази картина не може да се скрие с никаква съветска руменина – нито един квадратен сантиметър нито за век. Над писателската среда Булгаков издевателства фойерверъчно – домът на Грибоедов, Массолит, Перелигино (Переделкино), колоритният Арчибалд Арчибалдович, „косата му, черна като гарваново крило, била превързана с алена копринена кърпа”² – ярко и хубаво, но се хвърля в осмиване, твърде праволинейно – от злост. Разбира се, ССП³ си е изпросил сатурата.

Клиниката на Стравински – като евфемизъм за *арестуването*. Серията разгромителни доноснически вестникарски статии (колко вярно: „Нещо рядко фалшиво и неуверено имаше в тях, независимо от страшния им и уверен тон”) е била достатъчно основание за арестуването на Майстора, Алоизий Мозгарич е погложен като битова възглавница, за да отклони пресата и ГПУ. – Ярка е сцената в Торгсин („откъде да вземе бедният човек валута?”) И ето къде нечистата сила се изявява като осъществител на справедливостта. – А сцената с отнемането на златото в ГПУ, макар и разгърната с буйна писателска фантазия, предизвиква гонякът чувство на съмнение и притеснение: материал ли е това за такъв

¹ Булгаков умира на 10.03.1940 г. Б.пр.

² Цитатите от книгата *Майстора и Маргарита* са взети от изданието му на български от 1989 г. в превод на Л. Минкова. Б.пр.

³ ССП – Съюз на съветските писатели – съществува от 1934 до 1991 г. – институция, подчинена на КПСС и държавата, която оказва силно влияние над живота и творчеството на съветските писатели. Б.пр.

хумор, онова е било твърде страшно, за да се изобразява така забавно. – Проследява се, разбира се, замисъл и в това, че нечистата сила и ГПУ извършват на различни места сходни опустошения, измитат хората един след друг.

Тук той буйства с фамилиите, нарушавайки мярката: Покльовкина, Двубратски, Непеременова (Щурман Жорж), Загризов, Иероним Поприхин, Квант, Чердакчи, Полумесец, Богохулски, Йохан от Кронцаг, Ига Херкулановна, Аделфина Будзяк, Боба Кандаупски, Ветчинкевич⁴, но все пак да влезем в положението на автора – всички тези Берлиози и Римски трябвало някак да се замаскират.

И в този – вече по същността си бесовски съветски живот – без всякакво усилие от страна на художника, естествено се вписва цялата дяволска компания като своя – и така, отново естествено, се оказва на няколко градуса по-благородна, отколкото съветско-болшевишкото, мерзостно, чак до отврат.

От несъмненото родство на Булгаков с Гогол е могло да се очаква нещо подобно. В *Похожденията на Чичиков* смешникът е наречен сатана. На разни места от различни съчинения току се закача Булгаков за арията на Мефистофел от *Фауст*, повтаря я даже прекомерно. След това – цялата *Дяволиада*, където Калсонер вече се превръща в черен котарак – но това още не е сериозна дяволиада. За пръв път сериозно е тук.

Какво е могло да го увлече така силно в тази тема? Отклонявам (мисълта) за някаква вродена склонност или мистическа връзка. А мисля следното: изпитвайки тежко върху себе си още от Гражданската война гръмотевиците на революционната колесница, едва оцелявайки при болшевиките след своята госта случайна белогвардейщина, укривайки се, прикривайки биографията си, глугувайки в Москва, с отчаяние пробивайки си път към литературата, изпитвайки цялата смазваща тежест на режима и на литературната мафия – трябвало е той да мечтае някак за мечта на справедливостта, който някога би паднал върху всички тях. И вече не може да мисли справедливостта като Божия – а ето – като дяволска! Отчаянието на Булгаков от съветските години е несподелено от никой, от нищо неразрешимо – а само от нечистата сила. Майстора го казва направо: „Съвсем ясно е, че когато хората са напълно ограбени като нас двамата, те търсят спасение в отвъдните сили!”.

Освен тази силна жажда на автора за поразяващо наказание няма никаква друга сериозна мотивировка за пристигането на Воланг в Москва. Измисленият предлог, че иска да погледа москоччаните, събрани в множество, не върви. Че човешката природа не се е изменила и в съветско време, на Воланг и тъй би трябвало да му е ясно, и без екскурзия в Москва.

Сатаната в този роман е единственият силен, честен, умен, благороден – в света на фалшивите и непълноценните. Та нали не е случаен епиграфът от Фауст: „Аз съм част от силата, която желае зло, а все добро твори!”. Та нали в съветските условия нечистата сила може да изглежда като освобождаваща, а

⁴ Играта на думи няма как да се преведе. Просто трябва да се има предвид, че всяко от тези имена не е избрано случайно, а има връзка с нещо – или със значението на самото име – като Ветчинкевич – Сланински, например, или с аналогията с подобни имена в тогавашната съветска действителност. Б.пр.

пък в сравнение с ГПУ – направо като силата на Доброто?

Много добри са детайлите във външността на Воланд: едното око – зелено, безумно, другото – черно, пусто и мъртво, като вход в кладенец на тъмнината; изкривено лице, загар завинаги е покрил кожата. Накрая – черна ръкавица с разрез – (нокти?). – Коровиев, тези кокоши перца на мустачките, пенснето без едно стъкло, грънчащият глас – и после особено ефектното му преобразяване в тъмновиолетов рицар с неусмихващо се лице. – Убиецът Азазело – зъб, стърчащ от устата, око с перде, крив, огненориж. – Всичко това авторът е трябвало да си го въобрази живо, в пишно разнообразие. Котаракът е над всякакви похвали, а всичките четирима заедно съставляват даже някаква хармония, хор.

Много са блестящите сцени с белите на нечистата сила: първите действия в квартира 50; номерата на Коровиев (глава 9), много изобретателно; разправата с Варенуха (глава 10); сеансът на магия във Вариетето (12), блестящо; мъките на Римски (14); краят на квартира 50 (27), котаракът стреля; Коровиев и котаракът в Торгсин и в дома на Грибоедов (28). А балът у Сатаната поражда с неизчерпаема фантазия. (И между другото, кой е наказан на този бал на убийците и отровителите? – Само доносникът, барон Майзел, тоест доносниците са по-лоши и от отровителите – както и гушителите на литературата.) – Маргарита на гости на Воландовата свита – средна работа; оригинално е само това как се разраства помещението на квартирата, а шахматната партия и номерата на котарака са прекалено смешни. Най-първата сцена на Патриаршите езера е много силна при първо четене, а при третото вече ми се стори пресилена. – А преследването на свитата на Воланд по Москва от Иван – това е прекаляване, смешен комизъм, само котаракът с копейката е добър. – Още по-пресилена е глава 17 – сако без глава, хорово пеене под хипноза (символ на цялото съветско битие?), но не е оправдано сюжетно: за какво ѝ е на нечистата сила това? Булгаков тук се е разлудувал. Че и глава 18 – чичото от Киев – отначало е смешно, а после вече не, неводещи доникъде забавления на бесовете. – А преобразяването на всички в последния полет – това е почти химн за Сатаната.

И цялото самоуправство на дяволщината би предизвикало само кикот и никакъв гушевен протест, ако от време на време с изкована, каменна, предизвикваща тръпки стъпка на фразата, в тази книга не се въвеждаха глави от евангелската история – и то така не по християнски видени! Защо редом с това гръзко, победно, подсвиркващо сатанинство се въвежда Христос, лишен от своя истинен, привичен за нас облик, такъв жалък, принизен и дотолкова без своята гушевна и умствена висота, чрез която Той е греел между хората? И защо чак толкова – без същността на християнството? В следващите години, при препрочитанията, тежкото чувство се усили. Ако и евангелският сюжет да не е видян през очите на Воланд, то през очите на свършено атеистичната интелигенция. (И това го пише синът на богослова – вярно, и ожесточен, и задушаван повече от петнадесет ранносъветски години.) Естествено обяснение – това е историята и практиката на създаването на тази книга. Както ми е разказвала Елена Сергеевна⁵, Булгаков я е писал съвсем не за отдалеченото бъдеще: той носел надеждата да я отпечата в съветски условия – макар че как?... Илф и Петров, приятели от

⁵ Шиловская/Булгакова, Елена Сергеевна (1893–1970) – Съпруга на М. Булгаков от 1932 г. Пазителка на литературното му наследство. Б.пр.

*Гудок*⁶, са знаели за този роман и са обещавали някак да помогнат на Булгаков (но не са помогнали с нищо). Ако сега се пренесем обратно в началото на тридесетте години, който добре ги помни, и заедно с автора прочетем книгата в *онези* години, в *онази* обстановка – ами че това е почти християнски подвиг: да посмееш да заявиш, че Христос *въобще го е имало* (че нали Него **изобщо не го е имало**). И че Той не е мит и е бил искрен, добър и не е носел никакъв „опиум за народа“). **Даже** в този унижен облик Иешуа разрушава атеистичната комунистическа лъжа!

Но: в отплата, заради цензурата, трябвало да станат ред вътрешни отстъпки (както в *Бяга*) и това е могло да се стори допустимо на автора. По същество: обръщането на образа на Христа, разрушаването на смисъла на евангелската история, разрушаването и на сюжета ѝ – това би ли могло да се приеме за допустима цена? – Никакви апостоли освен объркания Леви и Матвей, нито Тайната Вечеря, нито жените мирносици, а главното – никакъв Вечен космически смисъл в произтичащото. Като че ли нарочно се разрушава целият сюжет – Христос не е на 33, а на 27 години; той е от Гамала, баща му е сириец, не помни родителите си; Той не е влизал в Йерусалим на осле при ликуването на жителите на града (тогава с нищо не е обяснимо озлоблението на Синедриона), и с Юда се е запознал едва вчера. И това „Ха-Ноцри“. „Няма зли хора на света“ – това съвсем не е евангелският смисъл. И учението, собствено, го няма никакво. Единственото чудесно действие – това е, че четете мислите на Пилат и го изцелява от болката. Даже и във вечността, макар че за Него е оставена „областта на светлината“, Иешуа няма власт: сам няма властта да прости на Пилат и да го награди с покой, моли за това Воланд.

А пък Пилат – това е образ, разработен правдоподобно, интересно. Това главоболуе (чак до мисълта за отрова) също е добро: как лесно палачът може да стане мъченик. Вярно усещане: нещо не е договорил, не е дослушал. Докато лястовичката летяла, сформулирал за себе си помилването. Но изкуствено е вложена мисълта: „дойде безсмъртието, чие?“. Разговорът с Каиафа е добър. – Цялата интрига по убийството на Юда е напълно в духа на авантюрните романи от предходните векове, това вече е четено, това не е наравно с темата.

Вероятно е било голям труд за автора да намери и представи всички възможни детайли. Може би някъде се е препънал. Но и много изглежда убедително – географията на града, подробности на грехите, бита. Много реална е картината на страданията на разпънатите, тази облепеност от стършели. (Страшната буря при смъртта на Христос я е запазил.)

И тъй, в света на Булгаков Бог няма изобщо, даже и зад сцената, даже и зад пределите на видимия свят. На самия му край е безпомощният Иисус. (Впрочем руското разбиране: „В робски вид Царят небесен“.) А света владее, цари над него Сатаната. Булгаков в този роман даже не се приближава до християнството, заземен е по съветски. (А къде в целия Булгаков има пряка религиозност? Само в *Бялата гвардия* – молитвата на Елена.)

⁶ Вестник *Гудок* започва да излиза всекидневно от месец май 1920 г. През 20-те години вестникът добива голяма известност заради отпечатваните на четвърта страница злободневни фейлетони. През тези години сътрудници на *Гудок* са И. А. Ильф, Е. П. Петров, М. А. Булгаков, В. П. Катаев, Ю. К. Олеша, К. Г. Паустовский, М. М. Зощченко и др. От 1922 до 1926 г. в *Гудок* са отпечатани над 120 репортажа, очерци и фейлетони на М. Булгаков. Б.пр.

„Какво би правило твоето добро, ако не съществуваше злото?“ – очевидно това е мисъл на автора. И до смъртта си, и пред смъртта си Булгаков не се обръща към православието. В това „не е заслужил светлина, заслужил е покои“ – е светоусещането на самия автор. И повторното провъзгласяване, че страхливостта е най-лошият от човешките пороци – е самобичуване, критикува сам себе си? (Много пъти му се е налагало да отстъпва, макар че това не е било в характера му.)

Но може би е било по-сложно от това. Заг пределите на практическото обяснение с цензурата: защо у Булгаков неведнъж се вплитат и развиват мотивите на дяволщината? Тук има някакво дълго пристрастие на автора, напомнящо ни Гогол. (Както и въобще – по бляскавия хумор, толкова рядък в руската литература, той също повтаря Гогол.) По-точно ще го формулирам така: че по някаква остра за тях необходимост сатанинските сили настойчиво са се борели за душата и на този, и на другия писател. И сътресенията от тази борба са подействали и на двамата. Но и в двата случая Сатаната не е победил.

Аз се възхищавам от тази книга – а не се сживях с нея. За мен лично и тук се проявява сходството с Гогол – никои в руската литература не ми е дал по-малко, отколкото Гогол – просто аз не съм взел *нищо* от него. Той за мен е най-чужд от всички. – А Булгаков като цяло – напротив – макар че и от него нищо не взех, и свойствата на нашите пера са съвсем различни, и главния му роман не приемам напълно, той си остава за мен топло-родствен – наистина – като по-голям брат, сам не мога да го обясня, откъде такава родственост. (Много силно почувствах неговата изтерзаност под петата на съветската власт, познавам я от собствен опит.) И само се моля за душата му, да излезе пълен победител от тази изморителна борба.

А Маргарита? Жадно попива всички завети на дяволската компания, тяхното общество, възгледи и шегги. Тя – и по своята природа, и по дух – е тяхна, откровена вещица, така лесно се приспособява, сама се притиска към Воланд. А после в мазето: „Колко съм щастлива, колко съм щастлива, колко съм щастлива, че направих сделка с него! О, дяволът, дяволът!... За здравето на Воланд!“. За Воланд: „Разбирам... Трябва да му се отдам?“. Култът на вещицството: не само я мият с кръв, а даже „писъкът на цигулките сякаш обля тялото ѝ с кръв“. – Маргарита в полет – макар и да има много фантазия, но забавата е средна: не е ново, по елементите си като че ли е познато, заимствано.

Иван Бездомни – също е някаква недоизградена, недооформена фигура, като че ли толкова важна за действието, а...

Не излиза от полезрението и самият разказвач, който от време на време дава фрази от себе си, съвсем ненужни прибавки (в това също се забелязва влиянието на Гогол): „фактът все пак си остава факт“, „не изгържах нервите, както се казва“, „всичко се обърка в дома на Облонски, както справедливо се изразява знаменитият писател Лев Толстой“, „а Впрочем, дявол го знае, може би и съм чел, не е важно“, и по-кратки, но съвсем ненужни напомнания за разказващия: „интересно е да се отбележи“, „което не знаем, не знаем“, някакви бодри хулигански обръщения към читателя, в които няма остроумие, а прекаленост. Това

създава забързаност и непогреденост на изложението.

Език

При първо четене ми се стори, че евангелските глави се отличават със строен, плътен, даже звучен език. При повторните четения това усещане отслабна, не зная. В московските глави има насмешлива стремителност. Има отделни живи реплики, а като цяло – това не е индивидуална реч.

.....

Разбира се, езикът лесно се чете, има много диалози, при такова динамично действие.

Хумор

Главната прелест на Булгаков винаги. И много е тук. Някои неща веднага станаха поговорки:

Есетра втора преснота; здраво да ударим по пилатщината; не закачам никого, поправам примуса; какво е това у вас, каквото и да потърсиш, нищо няма; трябва да се признае, че сред интелегентите също се срещат някои рядко умни; ето го какво водят тези трамваи; това беше с нищо несравнимата миризма на току-що отпечатани пари; от постоянното лъжение, изкривени към носа очи; изгледа го, сякаш се кани да му шие костюм; няма документ, няма и човек; като изядени от молци сиби вежди; отбутвайки жена си с бос крак (разговор по телефона с ГПУ).

С *Майстора* имахме още онази дълга тревога, че някакъв студент от Тарту, допуснат от Елена Сергеевна до четенето на *Майстора* без изнасяне, по някакъв начин успял да изнесе и отнесе екземпляр, не зная с користна цел или безкористно, но много месеци течаха с него преговори – да върне романа на вдовицата, а не да му дава самостоятелен хог. Все пак го върна.⁷

Превод от руски: Венета Домусчиева

⁷ Студентът от Тарту е член на групата, изучаваща творчеството на Булгаков под ръководството на жената на Ю.М.Лотман З.Г.Минц. Лотман си спомня: „С препоръката на Зара Григориевна и моята той (бъдещият похител) бил гостоприемно приет от Елена Сергеевна Булгакова и допуснат до четене на машинописно копие на още непубликувания тогава роман *Майстора* и *Маргарита*. След известно време той започна да идва в катедрата с машинописа на този роман (това не беше първи екземпляр, но с поправки с молив от автора). Той ни увери, че е получил този ръкопис легално от Елена Сергеевна.

По-нататък се разиграва съвършено булгаковска история. Елена Сергеевна развълнувано ни съобщи, че екземплярът на *Майстора* и *Маргарита* е откраднат и че тя крайно се тревожи, тъй като води преговори със Симонов за публикуване (преговори доста безнадеждни и продължителни, но без да се прекратяват) и че ако ръкописът излезе зад граница и там бъде публикуван, то това завинаги (тогава ни се струваше, че завинаги) ще се затвори възможността да се публикува в СССР” (Лотман Ю.М. Из „Не-мемуары“) //Солженицинские тетради: Материалы и исследования. М.: Русский путь, 2012 Вып. 1, с. 324).

През юли 1963 г. Солженицин бил в Тарту и в опит да спаси машинописа на *Майстора*... отишъл в дома на Лотман, така става тяхното запознанство. У Ю.М. Лотман този епизод е описан така: „На вратата стоеше висок човек с енергично лице и фигура, която изразяваше пълна готовност да встъпи в битка. ... За щастие, още с първите думи успях да успокоя Солженицин с известието, че ръкописът вече е изпратен на Елена Сергеевна и ако още не е пристигнал, то трябва да пристигне днес-утре” (пак там, с. 324,325). Б. рус. ред.

Свещеник Кирил Синев е роден в гр. Казанлък през 1983 г. в многодетно семейство с осем деца. Завършва бакалавърска степен и магистратура в Православния богословски факултет „Патриарх Юстиниан“ към Букурещкия университет (2002–2008). Бил е хорист в казанлъшкия църковен хор „Св. Йоан Дамаскин“ и букурещкия професионален свещенически хор „Те Деум лаудамус“. Ръководи църковния хор при (вече бившата) българска църква „Св. пр. Илия“ в Букурещ. Преводач на книгата на румънския биофизик и мисионер Вирджилиу Георге *Въздействието на телевизията върху човешкия ум*, изд. Прогромос, Букурещ, 2005 (на български: Вирджилиу Георге, *Телевизията и детето*, изд. Оморфор, С., 2010). Ръкоположен е за дякон (2008) от Русенския митрополит Неофит (днес Патриарх Български). На 6 май 2014 г. е ръкоположен за свещеник от Русенския митрополит Наум. Първоначално служи в русенския храм „Св. Възнесение“, а от края на 2014 г. е назначен за председател на църковното настоятелство на храм „Св. архангел Михаил“, с. Долно Абланово, и храм „Св. Параскева“, с. Просена. Превежда от румънски съвременни богословски изследвания. С интереси към българо-румънските църковни отношения, както и към литургическото богословие.

О. Кирил Синев

ИЗПОВЕДНИКЪТ ОТЕЦ ГЕОРГИ КАЛЧУ- ДУМИТРЯСА



Отец Георги Калчу-Думитряса е роден на 23 ноември 1925 г. в с. Махмуция (Северна Добруджа) в многодетно семейство с единадесет деца.

След завършване на гимназията през 1946 г. постъпва в Медицинския факултет в Букурещ. Обвинен е, че извършва

антикомунистическа дейност „срещу сигурността на страната“, и е осъден на 8 г. строг тъмничен затвор. Първоначално е изпратен в Питещ (1949 г.), където е включен в процеса по „превъзпитаване“. По-късно е преместен в Герла, след което в Жилава. „Жилава е затвор на седем метра под земята – спомня си отец Георги. – Тук, под земята, в помещение с полуцилиндрична форма, имаше 5 килии без естествена светлина, без въздух. Цялото проветряване ставаше чрез три гупки,

пробити отголу на вратата. Там бяхме натикани 16 човека. В продължение на две години половината от нас умряха. Беше секция за унищожаване, със строг режим, побои, глад и специално гонение!”¹ През 1961 г. при тях е доведен отец Тудор Бежу, който имал „сухо причастие, зашто в ризата”. Без надзирателите да забележат, се изповядват при него. Отец Бежу служи тайно литургия. „Освен окуражаването, което ни вдъхваше, благодатта на св. причастие особено укрепваше нашата душа” – споделя о. Калчу.

На 16 май 1963 г., след 15 години затвор, Георги Калчу е освободен. Налагат му домашен арест в обл. Бъръган, с. Вишоара.

Още в затвора дава обет пред Бога, че ако излезе „психически и телесно здрав”, ще се запише в Богословския факултет, но заради затворническия период няма право да следва. Успява с помощта на патриарх Юстиниан (Марина). Малко преди да завърши, е изключен от Секуритате „под претекст, че не присъствам на лекции – а аз в същото време бях и преподавател!”. По това време негов научен ръководител е отец проф. Думитру Стънилоае.

През 1978 г. е ръкоположен за свещеник. Преподава френски език и Нов завет в Духовната семинария в Букурещ.

През месеците март и април 1978 г. (всяка сряда през Великия пост) в семинарската църква „Рагу-Вога” произнася прочутите „Седем слова към младите”. „Когато започнах да говоря, Департаментът по изповеданията, Секуритате и дори моите колеги се уплашиха. Колегите се уплашиха още повече, защото бяха смутни времена: Патриаршията следваше да се измести в покрайнините на града, семинарията също. Страхувах се, че тази моя дейност, която се случваше в напълно неблагоприятен момент, би могла да ускори бедствието.”

„Словата към младите” се посещават от широка публика, събират се около 400–500 студенти, повечето от тях не са от богословския факултет. Отецът говори на младите за Бога, вярата и Църквата не като за музейни експонати от миналото, а като за жива и преобразяваща сила, докосваща най-съкровените дълбини на сърцето. Не закъсняват поредните заплахи от Секуритате, която конфискува цялото му имущество. Младият свещеник не си спестява упрека и към някои преподаватели в Богословския институт, които под предлог „Имам деца да отглеждам”, „Ректорът ме застави да взема декларации”, „Имам семейство”, „Имам твърде добра заплата, за да приема жертвата и страданието заради Христос и Неговата Църква” били пасивни. Когато семинарският храм нарочно бива заключен, отец Калчу продължава *Словата* от стълбите на храма.

Когато възнамерява да произнесе Осмо слово към младите, бива изгонен от семинарията (17 май 1978). Следва съд и въдворяване в психиатричната болница в Жилава (3 месеца). „Чаушеску настояваше до две години да умира.”

¹ *Viața Părintelui Gheorghe Calciu după mărturiile sale și ale altora*, București, 2014, p. 60.

Осъден е на 10 години затвор. Излежава пет години и половина строг тъмничен режим в затвора в Аюг. Всяка неделя служи литургия. „Нямах вино, имах само вода, която използвах вместо вино, защото Спасителят е претворил водата във вино при сватбата в Кана. Сметох, че тук, при моето страдание, тя ще се освети. Първоначално надзирателите ме псуваха и обиждаха: „Глунав поп...”. Прекъснах ме посред служба, удряха вратата, но аз не реагирах по никакъв начин. Не ми пукаше нито от обиди, нито от заплахи. Никога не са ме били за това, че служа литургия. Впоследствие се отказаха да ме заплашват. Вероятно хората от Църквата са им казали: „Не се занимавайте с него, защото това е луг поп!”.” Една съботна вечер внезапно обискират килията му. Конфискуват му хляба, който трябвало да използва следващия ден за литургията. „Сега в неделя съжалявах, че не мога да служа, защото бях свикнал със св. Литургия.”

В резултат от усилията на румънски интелектуалци от диаспората (Мирча Елиаде, Вирджил Йерунка, Йожен Йонеску, Моника Ловинеску, Паул Гома), на световни политици като Маргарет Тачър и Роналд Рейгън, както и на папа Йоан Павел II е освободен от затвора на 20 април 1984 г.

Няколко месеца по-късно църковен съд осъжда о. Калчу на низвержение. Официалните причини за низвержението са, че е недисциплиниран в семинарията, не се покорява на заповедите на семинарското ръководство и висшата църковна управа. „Отец Г. Калчу не зачита и не спазва църковното учение, завещано ни като ръководство от Спасителя и св. апостоли, „да се подчинява на върховните власти” (Рим. 13:1-2), чрез слово и дело се противи на държавните власти и се е включил в група, подкопаваща държавната власт (...) О. Калчу постоянства в молбата си да се назначи за метач на Патриаршеския хълм и сам се е изключил от редовете на нашата Църква.”

О. Калчу изпраща Обжалване до Св. синод (16 октомври 1984) съдържащо 14 точки, в което казва следното:

„Т. 2. Не съм смятал Църквата за „куклен театър”, а за свещено пространство, единственото място и възможност за спасение на човека.

Т. 6. Не съм клеветил йерарси, напротив, бил съм наклеветяван от някои архиереи по радиото извън страната.

Т. 8. Не съм отказвал духовна подкрепа на свещеници, намиращи се в затвори, както се случи с мен. Молих години наред и многократно за тази духовна подкрепа, която ми беше отказвана. Иисус прости на разбойника на кръста и го възведе със Себе си в рая (Лук. 23:43). На страдащите свещеници им е отказвана дори утехата от едно добро слово.

Т. 10. С нищо не съм се отклонил от Христовото учение. Проповядвах християнската вяра и любов по-специално на младите, така както всички имаме право и задължение да го сторим. Че духът Господен е действал в мен и в тях, за това свидетелстват духовните плодове в душите на тези младежи.

(...) Връщам се повторно към същата молба: [да бъде назначен за] свещеник преподавател в Богословската семинария или метач на Патриаршеския хълм! И добавям: или друга свещена работа. За мое изумление констатирах, че съдебната инстанция смята физическия труд за толкова унижителен, та да твърди, че съм се изключил от свещенството, искайки поста на метач. Вероятно и св. апостоли ще бъдат призовани от съда, който ме осъди на низвержение, защото според манталитета на съдиите те (*апостолите – б.пр.*) са се изключили от апостолското достойнство, практикувайки рибарство дори и след Възкресение Господне (Иоан. 21:1-11).

(...) Отбелязвам, че не се представих в съда поради психическа невъзможност. След като преминах през атеистичните съдилища и затвори, гушата ми повече не би могла да понесе да бъде съдена и от моите братя в Христос. Остава постоянно валидно моето твърдение от 17.01.1979: „желая да служа на Румънската православна църква и ще ѝ служа до смърт”. Запечатах това твърдение с моето мъченическо страдание, въпреки че Иисус не ми е поискал това мъченичество с неговите последствия.

Очаквам окончателно решение в духа на Христос, едно дело на свята любов и солидарност”.

След освобождаването от затвора и низвержението от свещенически сан служителите на Секуритате не изоставят о. Калчу, но продължават да го следят най-демонстративно. Записват се всички негови разговори и срещи. Когато се повдигат църковни въпроси, служителите докладват: „неинтересни религиозни разговори”. О. Калчу споделя: „Разбрах, че най-голямото страдание е изолацията – не физическата, материалната, а духовната изолация, душевното изгубване в нищото на самотата. А където има любов, има и общение при все зидовете, решетките и терора. За тази утешаваща любов благодаря ти, свят на християнската любов! Омразата, бруталността и жестокостта се изгубват в океана на тази любов. Да кажем *братя* и на тези, които ни мразят!” (из *Слава и сега от Пасхалните стихирни*, б.пр.).

През 1985 г. отец Георги Калчу е принуден да напусне Румъния и заедно с презвитера Агриана и сина си Андрей заминава за САЩ.

От 1985 г. до 1988 г. живее със семейството си в Кливланд. За да осигури храната на своето семейство, работи като общ работник в строителството. През 1989 г. се премества във Вашингтон, където поема румънската енория „Св. Кръст”. Броят на енорияшите значително нараства, мнозина инославни приемат православната вяра заради любовта, богатта и духовния живот на отец Калчу. По негова идея се учредява Romfest². Пише в задграничната преса (особено в *Cuvântul românesc*), както и в румънски периодични издания след 1989 г. (*Puncte cardinale*, седмична християнска страница на ежедневника *Ziua*) със същия мисионерски и изповеднически патос.

² Среща на цялата румънска диаспора на всеки 2 години. Първите 5 срещи се провеждат последователно в САЩ и Канада, а последните две в Румъния (Букурещ и Сибиу). Акцентира се върху културата и духовността. При откриването на Седмото издание на Romfest на 11 октомври 2000 на Патриаршеския хълм в Букурещ присъстват патриарх Теоктист и Вселенският патриарх Вартоломей I.

При първото му официално гостуване в страната след 1989 г. говори пред младите на тема „Страданието като благословение”³. През февруари 1990 г., след панихидата на Университетския площад, е отведен от група „миньори” на летището в Букурещ и принуден отново да напусне страната.

Отец Калчу е приетан в Белия дом от двамата президенти – Роналд Рейгън и Джордж Буш. Приетан е и от президента Франсоа Митеран.

В началото на 2006 г. лекарите откриват на о. Георги Калчу рак на панкреаса. На 25 септември 2006 г. той заминава за Румъния и близо 4 седмици лежи във Военната болница в Букурещ. Там е посетен от архим. Юстин Първу от манастира „Петру Вога”, митрополит Вартоломеу (Анания) и патриарх Теоктист. Болницата се превръща в място за поклонение. По време на лечението си отецът диктува пет писма завещания, които са публикувани след смъртта му:

1. До отец изумена Юстин Първу и братството на манастира „Петру Вога”. Моли изумена да бъде погребан с презвитерата в манастирското гробище. На надгробния кръст да има призив към вярващите да се молят за него. „Ако след години, поради някои строителни нужди или други причини, тялото ми бъде извадено от гроба и за учужване на мнозина бъде нетленно, свещениците да четат над него молитви за разваляне на проклятието, та тялото да се разпадне в това, от което е съставено, защото не от Бога е това чудо, но поради заблудата на лукавия.

Да бъдат задължени свещениците, които са ме видели, да не говорят никога за това лъжовно чудо и тялото да се положи в друг гроб, за да бъде забравено завинаги.”⁴

2. До митрополит Вартоломеу (Анания) – който го изповядва на смъртния одър. О. Калчу споделя, че митрополит Вартоломеу му казал „с нисък, но решителен глас: Смъртта не съществува!”.

3. До манастира Дяконеш.

4. До семейството му.

5. До енориашите в Америка.

Завръща се в САЩ, където на 21 ноември 2006 г. почива. В Румъния е изпратен от вярващия народ в църквата „Рагу Вога” (откъдето през 1979 г. е бил изгонен). Съгласно неговата воля е погребан в гробището на манастира „Петру Вога”.

³ *Suferința ca binecuvântare* (ediție îngrijită de ieromonah Savatie Baștovoii), Ed. Cathisma, București, 2008. „От възрастта на еклисиаста страданието повече не предизвиква омраза, но се превръща в благословение, в място на срещата на човека с Бога. Не трябва да молим Бог да отдалечи от нас страданието, а трябва да Го молим да проникне в нашето страдание и да го изпълни със Себе Си, да го обожестви” – призовава о. Калчу.

⁴ На 16 ноември 2013 г., седем години след смъртта му, тялото на о. Георги Калчу е екхумирано и се установява, че е нетленно и благоуханно. Съгласно завещанието на отца тялото му е повторно положено в гроб. Б.р.

ПРИЗВАНИЕ

Първо слово към младите¹

Първата книга, о, Теофиле, написах за всичко, що Иисус начена да върши и учи.

(Деян. 1:1)

Настъпни сега времето, младежо, да чуеш глас, който те призовава. Глас, който не си чувал досега; или може би си чувал, но вероятно не си разбрал и не си послушал.

Това е гласът на Иисус!

Не се стряскай, не се учудвай и не се усмихвай недоверчиво, млади ми приятелю! Гласът, който те зове, не е на някой мъртвец, а на възкръснал. Той не те вика от историята, но от дълбините на собственото ти битие. Тези слова, произнесени и написани тук [в Св. писание], произлизат от твоите дълбини, които ти не си познаваш. Вероятно те е било срам или страх да слезеш в твоята дълбина и да ги разкриеш. Вярвал си, че в теб лежи едно чудовище, един гроб на инстинктите, от който излизат ужасяващите призраци на страстите, и не си прозрял ангелското си лице, защото ти си ангел. Ако досега никои не ти го е казвал, Иисус ти го казва и Неговото свидетелство е истинско, защото никои досега не Го е изобличавал в лъжа.

Какво знаеш ти, младежо, за Христос?

Ако всичко, което знаеш, си научил в училище в часовете по атеизъм, бил си недобросъвестно оцетен да не срещнеш една истина – единствената истина, която може да те направи свободен.

Какво знаеш ти за Христовата църква?

Ако всичко, което знаеш, се свежда до случая с Джордано Бруно, за който ти е говорено по време на т.нар. „атеистично-научно” възпитание, бил си лишен по нечовешки начин от светлината на истинската култура, от великолепието на духовността, която е гаранцията за твоята свобода като човек.

Къде си чувал, приятелю, тези слова: „Обичайте враговете си, благославяйте ония, които ви проклинат, добро правете на ония, които ви мразят, и молете се за ония, които ви обиждат и гонят” (Мат. 5:44)? Ако никога не си ги чувал, кой и

¹ Слово, произнесено в семинарската църква „Раду-Вода” в Букурещ в сряда на Сирната седмица, 8 март 1978.

с какво право ти ги е забранил? Кои ти е забранил да знаеш, че съществува един по-добър път, по-прав и по-обикновен, отколкото този, по който сега скиташ слепешком? Кои ти е поставил було върху очите, за да не виждаш чудната светлина на любовта, проповядвана и живяна от Иисус до последните ѝ последици?

Виждам те на улицата, приятелю, млад и красив; и изведнъж всичко се променя в теб, лицето ти се обезобразява, инстинктите ти избухват навън, разравяйки твоята същност подобно на развихрили се стихии, и ставаш насилник... Откъде си научил насилието, младежо? От кого?

Видях майка ти – кротка и със сълзи в очите, видях баща ти – с вкаменено от болка лице, и знаех, че не от тях си научил насилието... Тогава откъде?

Наклони ухото си и чуи призива на Иисус, призоваването на Неговата Църква. Заради твоего безразсъдно насилие навън те очакват съдилищата и затворът, където гушата ти може да бъде неизлечимо погубена.

Видях те с болка пред съдилищата, където твоите постъпки придобиваха размери на бедствие. Видях те уплашен, циничен или предизвикателен – и цялото това твое отношение ми посочваше колко близо се намираш до ръба на пропастта; и се запитах още веднъж: кой е виновен за твоего падение.

Ела в Христовата Църква! Само тук ще намериш утеха за твоята безпорядъчна същност, само в нея ще намериш сигурност; защото само в Църквата ще чуеш гласа на Иисус, Който кротко ти казва: „Чего, прощават ти се греховете, защото много пострада. Ето, ти оздравя; недей греши вече!“...

Никой не ти е казвал някога тези слова, но сега ги чуваш. Говорено ти е за класовата омраза, за политическата омраза, за омраза и постоянно за омраза. Думата „любов“ ти е звучала чуждо, но сега Христовата Църква ти посочва по-добър път, пътя на любовта.

Досега си бил роб на твоите инстинкти, мялото ти е било обикновен инструмент, чрез който те се проявяват навън. И сега можеш да чуеш този глас на Иисус, Който говори чрез устата на Неговия апостол: „Не знаете ли, че вие сте храм Божий, и Духът Божий живее във вас? (1 Кор. 3:16).

Казвано ти е, че произлизаш от маймуна, че си звяр, който трябва да се гресира, но сега намираш нещо смайващо: че ти си храм Божи, че в теб пребивава Божият Дух! Призван си повторно, младежо, към твоего достойнство на метафизичен човек; издигнат си оттам, където погрешното възпитание те е свалило от свещената служба да бъдеш храм, в който да живее Бог.

Ние те призоваваме към чистота. Ако не си забравил думата „непорочност“, ако в теб са останали зони на неопетнено детство, не ще устоиш на този призив.

Ела в Христовата Църква! За да научиш какво е непорочност и чистота, какво е

кротост и какво е любов. Ще намериш какъв е твоят смисъл в живота, какъв е смисълът на нашето съществуване. За твое изумление ще намериш, че нашият живот не завършва със смъртта, но с възкресение; че нашето съществуване е към Христос и че светът не е само един празен момент, в който да властва небитието.

Ще имаш надежда и **надеждата** ще те направи силен.

Ще имаш вяра и **вярата** ще те спаси.

Ще имаш любов и **любовта** ще те направи добър.

Това е, млади ми приятелю, първото слово, което Иисус ти отправя през вълнението на света, през гъсталака на страстите, с които никои не те е научил да се бориш, през прозрачността на твоите непорочни сънища, които те вълнуват от време на време.

Иисус те търси, Иисус те намери!

ДА СЪЗИЖДАМЕ ХРАМОВЕ!

Второ слово към младите²

... ти си Петър, и на тоя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделят (Мат. 16:18)

Спомняш ли си, младежо, когато ти казах, че един нов глас те зове и че е гласът на Иисус? Но къде и към какво те зове? Какво пленително обещание отправя към твоята жажда за познание и истина Спасителят?

Гласът на Иисус те зове в Неговата Църква!

Живееш в семейство, в общество, в света. С твоето семейство те свързва онзи неизразим глас на кръвта, който не можеш да отречеш, а когато го напуснеш и му изменяш, си отмъщава чрез твоето страдание. Живееш посред твоя род, който чувстваш като метафизична същност; не като група от изолирани индивиди, но като огромна и уникална душа, в която ти си всичко и всичко живее

² Слово, произнесено в семинарската църква „Раду-Вода“ в Букурещ в първата сряда на Великия пост, 15 март 1978.

чрез теб. Съществува в свят с неговите радости и скърби и трептиш за тези радости и скърби, защото има нещо в теб, което те свързва и те съединява неразривно с всички твои ближни.

Къде тогава е Христовата Църква, към която си призван?

Тя е навсякъде. Тя съдържа в себе си всички човешки същества, дори нещо повече: и всички небесни същества; защото Църквата не познава история: нейната история е духовното настояще.

Семейството, обществото носят в себе си трагичната съдба на своята ограниченост чрез вписване в историята. Историята по дефиниция е хронология на нещастията и на пътя към спасение.

Но ти, млади ми приятелю, си призван в Христовата Църква, която е замислена от вечност в Бога и която носи в себе си съвършенството, така както светът носи в себе си своята същност. Обществото те смята за обикновен съставен елемент, тухла сред останалите тухли; твоята свобода е да бъдеш веднъж завинаги заздана тухла. Тази свобода е свободата на принуждаването и тук започва твоята грама, защото свободата е в теб, но ти не знаеш как да я откриеш в нейните истински смисли, нито пък знаеш да я използваш, когато най-накрая я откриеш. Казвано ти е, че ти нямаш свобода, че свободата е разбиране на нуждата, а нуждата ти е наложена от напълно външен за теб елемент, като в мъртва конструкция.³

Христовата Църква е жива и свободна. В нея се движим и живеем чрез Христос, Който е глава на Църквата, притежавайки пълна свобода, защото в нея познаваме Истината, а Истината ни прави свободни (Иоан. 8:32).

Когато се усмихваш на наскърбен, когато помагаш на някой възрастен да върви по-лесно, когато даваш милостиня на бедния и посещаваш болния, когато произнасяш: „Господи, помози ми!“ – тогава си в Христовата Църква. Когато си благ и снизходителен, когато не се сърдиш на брата си, дори той да е ранил твоята чувствителност, когато казваш: „Господи, прости му!“ – тогава си в Христовата Църква. Когато се трудиш честно там, където се намиращ, и когато вечер се прибереш отруден, но с усмивка на лице при своите си, носейки със себе си топла и изпълнена с човешка светлина, когато отплащаш на злото с любов – тогава си в Христовата Църква.

Виждаш ли, млади ми приятелю, колко близо си до Христовата Църква? Ти си Петър и Бог съзижда Своята Църква върху теб. Ти си „отечеството“ на Неговата Църква, която никога и нищо не ще помръдне, защото си свободно „отечество“, гуша, която осъществява себе си в тази Църква, а не е осъдена на вкаменяване.

³ Тук се съдържа самата същност на политическия тоталитаризъм. При все това проблемът е по-общ: истинската свобода не идва отвън, а от нашата вътрешност, нейните основания не са материални, а духовни. Христос е върховната свобода, която ни издига над всички световни робства („Дерзайте! Аз победих света“ (Иоан. 16:33)).

Да съзидваме църкви, приятелю мой! Да градим църкви от нашите горещи сърца, в които проблясва светлото слънце на правдата Христос, Който ни е казал, че чрез вярата сме свободни от греха. Да изграждаме църквите на нашата вяра, които никоя човешка сила не може да разтърси, защото последната основа на Църквата е Самият Христос. Да чувстваш ближния до себе си, постоянно присъстващ, и да не се попиташ никога: „Кой е този човек?“, но да си кажеш: „Не е чужд човек, Той е моят брат. Той е Христовата Църква, както и аз“.

Погледни назад, приятелю, и изпадни в потрес! Погледни напред и се радвай! Историята е поредица от закостенели събития, от която се издигат от време на време живите свидетелства на войводската вяра, вълътени в църкви и манастири. Съкровище на румънската и християнската гуша, те представляват гуша, който животвори нашата национална традиция. Всичко попадащо извън тази духовност е предопределено да погине. Срутвали са се планини, изгаряли са гори, погивали са народи. Но църквите са оставали живи, а манастирите са ръчната кадилница, от която непрестанно се издига димът на молитвите към небето. Не можем да утвърдим непрекъснатостта на една румънска духовност, не можем да твърдим, че сме приели неповредена традицията и душата на народа, ако разрушаваме църквите, които в пълнота са ги изразявали. Не можем да говорим за румънските войводи, рушейки техните ктиторства; не можем да говорим за Михай Храбри, събаряйки за една нощ църквата Ене! Никаква изба, никаква кръчма „Дунав“, нова или стара, не може да се сравни дори с един камък от основата на църквата Ене. Никаква атеистична доктрина, никакъв т.нар. „научен“ аргумент не може да те спре, млади приятелю, от въпроса за съществуването и неговия смисъл, от въпроса за Бога и спасението.

Този въпрос е доказателство за твоята свобода по отношение на всяко принуждаване; това е твоят път към Църквата и сверите, през които проникваш в нея.

Не се двоуми на прага, приятелю! Влез! От толкова години стоиш на прага на Църквата, без да знаеш. От толкова години чуваш гласа на Иисус, Който ти казва: „който дохожда при Мене, няма да го изпъдя вън“ (Иоан. 6:37).

Светът те прогонва, угнетява, отчуждава. Иисус те приема, милва и те предава на теб самия.

Ела да градим църкви редом с нас! Да възстановим в душата църквата Ене – Христова и войводска, жива и безсмъртна, докато я видим издигната и наяве, на нейното си място – едно прекрасно свидетелство за нашата християнска вяра и нашето национално утвърждаване!

Без църкви, без манастири сме подобни на пришълци. Който руши църкви, руши самия аргумент за нашето материално и духовно съществуване на тази земя, харизана ни от Бога.

Млади приятелю, повече не си сам. Ти си в Христовата Църква.

НЕБЕ И ЗЕМЯ

Трето слово към младите⁴

*Но ние, според обещанието Му, очакваме ново небе и нова земя,
на които обитава правда. (2 Пет. 3:13)*

Отново се обръщам към теб, младежо, защото теб избрах измежду всички, към които бих могъл да се обърна; защото ти си най-способен да слушаш словото Христово, ти си благороден и чист, защото атеистичното възпитание още не е успяло да потъмни небето в теб. Ти все още гледаш нагоре, ти все още можеш да чуеш възвишените призвания; твоят полет към небесните сфери не е могъл да бъде заключен от решетките на произволни концепции. За теб съществува стремеж към небето, материята не те е превърнала в неин затворник. Затова, младежо, те призовавам седем пъти, защото седем са дневните хваления към Бога, както казва Псалмопевецът: „Седем пъти на ден Те прославям за съдбите на Твоята правда” (Пс. 118:164).

Днес ще говорим за небето и за земята. Не ще те наплаша, приятелю мой, с разтърсващите картини за края на света. Ежедневно смъртта стои насреща ни; нейното присъствие е по-задушаващо от живота, по-реално от него, защото смъртта е нашият постоянен кошмар. Живееш със смъртта до теб, приятелю, и още не си свикнал с нея, защото си жив и автентичен, по-жив и по-автентичен, отколкото ти самият си представяш.

Небе и земя... спомням си за едно стихотворение. Рецитираше го някой на телевизионния екран, самият поет. Държеше издигната дясна ръка, имаше неестествено въодушевено лице и монотонно скандираше, опитвайки се да провокира в аудиторията един вид транс. Всеки стих беше съпровождан от детски хор – фалшива ектения, наложена от обстоятелството: „Можеш да броиш небесата – едно, две, три...” и т.н., до десет.

Беше един укор, презрение, отправено към небето. По същество стихотворението, което чух, искаше да каже, че небето може да преброи поета и тези с него, но не ще може да ги победи. Такава беше идеята. Беше атеистичен поет и явен привърженик на материализма.

Но към кое „небе” ще да се е обръщал той? Да не би да е „твърдта”, съставена от последователните слоеве на атмосферата? Би било монолог без смисъл. Поетът, съгласно убеждението, с което говореше, се обръщаше към някого, когото може да чуе и дори да „преброи”. Странно, защото не ставаше въпрос за

⁴ Слово, произнесено в семинарската църква „Раду-Вода” в Букурещ във втората сряда на Великия пост, 22 март 1978.

персонализация (станала толкова банална за стихотворение), но той вървеше с цялата си вътрешност, че е чуван и че неговото презрение представлява героичен акт. Обръщаше се към метафизичното небе, което се мъчеше да смали и отрече, утвърждавайки го!

Именно за това небе искам да ти поговоря тук, приятелю мой.

„В начало Бог сътвори небето и земята” (Бит. 1:1).

Едно небе и една земя, иманентно и трансцендентно, материална даденост и стремеж към съвършенство; от една страна, едно пространство, подчинено на времето, а от друга – едно непространствено съществуване, безвременно.

От тогава и до сега питаем в нас носталгията по нашето включване в Божието небе; от тогава и до сега не сме забравили нито за миг, че там се намира центърът, към който се стреми небето в нас.

Кажете ми, младежо, дали си повярвал в твърдението, повтаряно ти до отегчаване в училище, по радио, телевизия, по вестници, при младежки събирания, че произлизаш от маймуна? И дали се считах за почетен с подобен произход?

Ноам Чомски⁵ казва, че „най-глупавите хора се научават да говорят, но и най-интелигентната от маймуните никога не ще го направи”...

И сега ето, глас от небето се обръща към теб: „Ти си Мой син!”. И както и на Иисус, докато живя в света, гласът ти потвърждава: „Прославих [Те], и пак ще [Те] прославя” (Иоан. 12:28)⁶.

Ти си земя и небе, мрак и светлина, грях и благодат.

Знам, приятелю, че те измъчват въпросите за смисъла на твоето съществуване в света и предназначението на този свят изобщо. Твоят въпрос можеше ли да се задоволи с готовия, фабрикуван и наложен чрез авторитаризъм отговор: „Небето е една измислица, материята е всичко; тя ти говори чрез твоите вътрешни и външни сетища”?

Материята е организираща структурата и еволюцията си съгласно толкова сложни закони, преди да е съществувал и най-малкият зачатък на мозък, така че при появата на висшия човешки мозък – единственият начин, по който материята се самопознава – тя не е могла да се познае! От тогава и до сега се превива в безплодни и жалки напъни, за да открие законите, които неразумната материя е фиксирала по времето, когато не е съществувало нищо друго освен мрак и безсъзнание!

⁵ Изтъкнат американски лингвист (р. 1928), баща на генеративната граматика. Б.пр.

⁶ Всеки християнин по силата на тайството Кръщение е син Божи, не по природа, но по осиновление. „Прославянето” придобива в този контекст смисъл на обожение (теосис). „Бог стана човек, та и човекът да стане Бог. Не Бог по природа, но Бог по благодат” (Св. Атанасий Велики *et alii*).

Ти какво смяташ за тази игра на неразумното, която обезсмисля всякаква човешка разумност, била тя и колективна? Виждаш ли, че дори и най-елементарната логика те задължава да приемеш един разум **извън света**?

Но аз те зова към един много по-възвишен полет, към твоеето пълно извисяване, към кураж, който е отвъд разума; призовавам те **към Бога**. Към това, което трансцендира света, за да познаеш безкрайното небе с неговите духовни радости, небето, което дириш в твоя ад, в твоеето търсене и дори в твоеето състояние на необмислен бунт.

Това небе, със своята божествена йерархия, с божествената светлина, която се излива, за да се върне впоследствие към собствения си източник, който е Бог, не ни брои по двамата и трима или по десетима. Защото пред небето, приятелю, ти не си бедна частица, захваната в смазващ те механизъм, а си душа, едно **цяло**, толкова свободно в своите постъпки, толкова достойно за уважение, че Сам Бог в образа на Второто троично Лице дойде в света да се разпъне за теб.

Колко смешно може да ти изглежда сега незачитането на поета, който вярва толкова силно в небето, че чувства нуждата да присъедини към своя укор детски хор като един своеобразен щит!

Не вярвай, младежо, във всесилността на материята! Земята е ограничена, материята можем да изразходим за няколко минути чрез последователно разделяне до нейното изчезване, стигайки, ако не приемем Бога, до небитието. Виждаш добре, че абсолютните твърдения на материализма се поддържат от ограничена опора. Виждаш добре, че качествата, присъждани на материята – безкрайна, вечна, самосътворяваща – са понятия чисто духовни.

Да отричаш небето означава да отречеш всяко съществуване, което не попада под сечението на моите сетива. Да отречеш духа значи да приемеш, че от момента, в който си затвориш очите и запушиш ушите, светът преминава в небитието.

И сега, приятелю, искам да ти изрецитирам най-хубавото стихотворение, което някога е написано за небето и земята. Това е началото на Евангелието от Йоан:

„В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало.

В Него имаше живот, и животът беше светлината на човеците. И светлината в мрака свети, и мракът я не обзе [победи]” (1:1-5).

Как би могъл мракът да затвори в карцер светлината, материята да загуши духа, атеизмът да обезсили вярата или принуждението – свободата?

Небето отброява теб, единствено и само теб, всекиго поотделно, единствено и неповторимо същество, приятелю мой, човече!

ПИСМО НА ОТЕЦ Г. КАЛЧУ ДО C.I.E.L.

(Комитет на интелектуалците за една Европа на свободата),
Comité des Intellectuels pour l'Europe des Libertés

До C.I.E.L.
112, Bd. St. Germain
75500 – Paris

Скъпи приятели,

Преди всичко Ви благодаря за писмото от 13 септември 1978 г., което достигна до мен като по чудо и в което ми споделяте вестта, че съм приет за член на Комитета на интелектуалците за една Европа на свободата [Comité des Intellectuels pour l'Europe des Libertés – C.I.E.L.]. Още от времето, когато започнах като свещеник и преподавател борбата за религиозните права на човека, счехотох себе си за член на този комитет. Официалното приемане засвидетелства една фактическа ситуация, за която от много време полагам усилия. Благодаря Ви за братската помощ и закрила, за Вашата солидарност, от които имам и *ще имам нужда*.

Бях маргинализиран от обществото, оставен жертва на всички атаки, очерняне и на произвола. Не беше достатъчно, че бях отстранен от Богословската семинария в Букурещ, където бях преподавател, и че бях лишен от всички човешки права. Не беше достатъчно, че ми се забрани да говоря и че учениците и студентите богослови, които бяха на моя страна, са подложени на преследване. Сега искат да уволнят от работа и съпругата ми, а синът ми на 11 г. е подложен в училище на всевъзможен тормоз. Искат да ни оставят умиращи от глад. Това, което ми се струва ужасно, е, че самата йерархия на нашата Църква е поускала от властите да вземат всичките тези мерки!

Защо? Защото поисках свобода да мога да проповядвам без всякакви забрани. Защото протестирах срещу разрушаването на църкви, на мястото на които се строят сега увеселителни заведения, като със случая на църквата Ене в Букурещ и Княжеската църква във Фокшани. Защото поисках освобождаване на богословите от военна служба, защото трябва да покровителстваме непорочността и духовната чувствителност на младите богослови. Защото се намесих в полза на свободата на вярата на румънската младеж, без конфесионална дискриминация. Защото настоявах християните – млади и стари – да могат

да приемат монашество, нещо, което Държавата забранява. Защото обърнах внимание върху свещеническото достойнство, което стои над всякакви други човешки достойнства, настоявайки свещениците да престанат да бъдат задължавани да вършат политическа пропаганда от олтара. И това е така, защото за свещениците не съществува друга тема за проповед освен единствената и най-голямата – Исус Христос.

Всички тези желаниа ми бяха вменени за провинения. Но нито за миг не се сметнах за нещастен. Не се сметнах нито за победител, нито за победен. Не съм нещо друго освен поборник между много други в тази битка на човека за възстановяване на неговото достойнство.

Кога ли ще престанат заплахите срещу „паразитите”, изпратени чрез анонимни писма, метод, придобит от школата на Съветския съюз и който сега се разпространява и у нас подобно на чума? Кога ще се постави край на практиката поборниците за правата на човека да бъдат въгворявани в психиатрични болници?

Свещеник Мафтей Костика трябваше да претърпи цели месеци страдания заедно с презвитерата и децата си, та в крайна сметка да замине в изгнание, защото е извършил престъплението да пожелае да построи църква!

А свещеник Стефан Гаврила трябваше да понесе години страдания, защото беше отказал да произнася политически лозунги в църква!

Монасите, които не искат да се откажат от своето монашеско състояние, са изхвърлени навън от богословското образование!

Членовете на Християнския комитет за защита религиозните права и съзнание в Румъния са изгонени от Църквата и постоянно тормозени от милицията, принуждавани са да плащат смешни глоби дори и след арестуването им под претекст, че основаването на сдружения е забранено!

Искаме да се постави край на тези преследвания! Нарушаването на човешките и религиозни права трябва да престане! Обръщаме се към всички международни организации да защитават правата на човека и да ни помогнат! Съществува само една-единствена правилна и достойна борба за цялото християнство: борбата за свободата и достойнството на човека.

Свещеник Георги Калчу-Думитряса
Букуреш, 17.10.1978

ПИСМО НА ОТЕЦ Г. КАЛЧУ ДО ПАПА ЙОАН ПАВЕЛ II

Светейши, нашите сърца са преизпълнени от вълна на божествена радост. Благотата на Св. Дух е снизходила над конклава на кардиналите. Изборът на Ваше Светейшество за папа в съдбоносната епоха, която живеем, е доказателство, че Бог обича света: доказателство в плюс. Бог Ви избра за всички нас.

„И чух гласа на Господа, Който казваше: кого да проводя? и кой ще отиде заради Нас?“ (Ис. 6:8).

Чест е за полския народ фактът, че е дарил света с начатъка на нашата днешна надежда. Светейши, не забравяйте страдалческата Източна църква! Бидейки призван от Бога към най-възвишената задача, носейки в ранено сърце болката на народа, към когото принадлежите, спомнете си и за Църквите сестри от другите държави, защото всички ние търсим Христос и спасението чрез Него.

Ние сме заточени, угнетявани и маргинализирани, но проповядваме Христос при време и без време, според словото на апостола. Ние не сме „Официалната църква“, нито приемаме „братски“ визити на икуменическите делегации.⁷ Тези „братя“ не се навеждат върху нашите рани. Те не слушат нищо освен очернянето ни. Но ние постоянстваме в добрата мисъл, пазейки вярата в победата на любовта Христова и на божествената вяра, и виждаме в избора на Ваше Светейшество благословената зора на тази победа.

Пиша Ви, Светейши, на румънски, езика на моя народ, чиито страдания се оприличават на понасяните от полския народ през цялата история. Това е езикът, на който е зачената нашата национална и християнска култура, днес заплашвана и рушена, езикът, на който съгрешаваме и се покайваме, езикът, на който от векове се молим и служим християнската Литургия. Нека отекне той днес в земята на Рим, за да донесе нашата горчивина и сълзи.

Благословете, Светейши, мира на света, Църквите сестри и румънския народ.

Свещеник на Румънската православна църква, намираща се в страдание,
 Георге Калчу
 17.10.1978, Аюг
 Превод от румънски: свещ. Кирил Синев

⁷ В интервю на монах Петру Митра от манастира „Петру Вода“ с отец Калчу през 1998 г. последният се изказва негативно за икуменическото движение. Б.пр.

Румънски патриарх Даниил

ЗНАЧИМА КРАЧКА ВЪВ ВСЕЛЕНСКАТА ПРАВОСЛАВНА СЪБОРНА ПРАКТИКА: ЛИТУРГИЧНО, ПАСТИРСКО И МИСИОНЕРСКО ЗНАЧЕНИЕ НА СЪБОРА В КРИТ¹

По време на работно заседание от 28–29 октомври 2016 г. Св. синод на Румънската православна църква разгледа за първи път резултатите от участието на делегацията на Румънската православна църква в работата на Светия и Велик събор на Православната църква, който се състоя в Православната академия в Крит през периода 16–26 юни 2016 г.

Необходимо е от самото начало да подчертаем литургичното измерение на православно еucharистийно общение в св. Литургия по време на Събора, започвайки от 19 юни 2016 г., празника *Слизане на Св. Дух*, който отбеляза откриването на Светия и Велик събор на Православната църква чрез съслужението на предстоятелите на десетте присъстващи църкви в митрополитската катедрала „Св. Мина“ в Ираклио и тяхното съслужение на 26 юни 2016 г., *Неделя на всички светии*, в църквата „Св. ап. Петър и Павел“ в Ханя при завършването дейността на Събора. И при двете тържествени събития по най-зримия и висш начин се изрази единството в правата вяра чрез еucharистийното общение, защото не може да се осъществи еucharистийно общение без съвместно изповядване на правата вяра.

Също така всяка сутрин преди пленарните заседания беше отслужвана св. Литургия от представители на някои от автокефалните православни църкви, участващи в Събора. По този начин практическият опит от молитвеното общение се пренасяше после в диалога за изразяване на пастирската съотговорност при провеждане на пленарните заседания на Събора. В този смисъл всички присъстващи на Събора разбраха значимостта на упражнението на съборността не само на местното ниво на автокефалната църква, но и на универсално ниво, за да изразят заедно, а не изолирано, съотговорността на универсалния

¹ Послание на Румънския патриарх Даниил, произнесено на 15.06.2017 г. по време на семинар на тема *Възприемането на решенията на Светия и Велик събор на Православната църква, Крит 2016*, провел се в Богословския факултет „Патриарх Юстиниан“ в Букурещ.

православен епископат при запазване единството на православната вяра, на светотайнствения живот и каноничната дисциплина на Егната, Свята, Съборна и Апостолска Църква, т.е. на Вселенското православие.

Въпреки учудващото и печално отсъствие на четири автокефални православни църкви, Светият и Велик събор в Крит представлява значително духовно събитие на православието, което след десетилетия на подготовки и отлагания, ентузиазъм и колебания обсъди, поправи и одобри значими документи за живота и мисията на Православната църква в сложния контекст на днешния свят. Така *Енцикликата*, *Посланието* и шестте документа, одобрени от всички предстоятели на присъстващите Църкви и от огромното мнозинство на присъстващите йерарси в работата на Светия и Велик събор в Крит, очертават главните проблеми, засягащи живота и мисията на Православната църква днес, както и нейните отношения с останалия християнски свят, с привържениците на други религии и с едно все по-секуларизирано общество.

Същевременно одобрените документи от Светия и Велик събор не формулират нови догми, но представляват едно препотвърждаване на последователно изповядваната православната вяра на Егната, Света, Съборна и Апостолска Църква, в непрекъснатост с учението на вярата, проповядвано от св. апостоли и св. отци на Църквата, в непрекъснатост със Седемте вселенски събора, но и с православните събори, които са ги последвали, започвайки от IX в. и продължавайки с второто хилядолетие, които са защитавали православната вяра пред някои погрешни учения, появили се особено в западното християнство. Така Съборът в Крит потвърди предишната православна съборна традиция и призна универсалното значение на други събори с голяма значимост в историята на Православната църква (включително Яшкия събор от 1642 г.).

Участниците в Критския събор изпратиха до християните, които не принадлежат към Православната църква, послание за диалог и практическо сътрудничество. В същото време те изпратиха до целия свят призив за солидарност пред многобройните форми на страдание на хората по целия свят. Същевременно Критският събор експлицитно потвърди, че само Православната църква е „Егна, Свята, Съборна и Апостолска Църква” и следователно възстановяването на единството с останалите християни се осъществява в Егната Църква, на основата на православната вяра, защото *неправославните църкви и изповедания са се отклонили от истинската вяра на Егната Свята, Съборна и Апостолска Църква* (чл. 21 от документа *Отношенията на Православната църква с останалия християнски свят*).

При едно общо оценяване на провеждането и резултатите на Светия и Велик събор на Православната църква може да се констатира, че делегацията на Румънската православна църква участваше активно в работата и получи уважението на присъстващите на Критския събор.

Дейността на Събора премина при атмосфера на братска радост и православна пастирска съотговорност, имайки реалистична динамика в обсъжданията и

формулирането на представените документи. Участието на над 300 йерарси, клирици и професори по богословие от десет автокефални православни църкви показа, че православието може да се събере и да работи на един Свят и Велик събор, въпреки че на национално ниво всеки йерарх има само опита от съответния автокефален църковен събор.

Имайки предвид някои критики или разногласни гледни точки особено по отношение диалога на православните християни с други християни, Румънската православна църква неизменно подчертава факта, че изповядването на правата вяра и на вечните ценности на православието трябва да става без никакъв догматичен компромис, но не в духа на професионална омраза, а в състояние на смирение и имайки в душата християнска любов, която ни препоръчва св. ап. Павел, когато говори за „вярата, която действа чрез любов“ (Гал. 5:6). Следователно утвърждаването на православието като права вяра и право живеене, както и усилието за сътрудничество с другите християни, за да се даде общо свидетелство в един все по-секуларизиран свят, беше светлината, ръководеща дейността на Светия и Велик Събор на Православната църква в Крит. Въпреки това времето не беше винаги достатъчно, за да се задълбочат и нюансират всички обсъдени документи и по-специално документът относно *Отношенията на православието с останалия християнски свят*.

Тъй като сега се обръщаме към участниците в академично богословско събрание, уточняваме, че изключително значима роля в изучаването и оценяването на решенията на Светия и Велик събор на Православната църква имат и православните богословски факултети, които са място за обсъждане и задълбочено разбиране на решенията на Критския събор. Впрочем Св. синод на Румънската православна църква, когато се изрази относно съдържанието на документите на Критския събор, подчерта факта, че за да се избегнат негативни тълкувания с вредни последици за единството и живота на Православната църква, *текстовете могат да бъдат пояснени, нюансирани или развити от един бъдещ Свят и Велик събор на Православната църква*.

В мисионерското усилие, което Румънската патриаршия поддържа постоянно, включително в процеса по пълно осмисляне и разбиране на документите на Критския събор, редом с богословските факултети се вписва и дейността на *Пресцентъра Базилика* на Румънската патриаршия, който чрез своите труженици работи активно и ефективно както по време на Събора, така и след това.

Св. синод на Румънската православна църква в свое работно заседание от 16 декември 2016 г. повтори факта, че всяко изясняване относно изложението на православната вяра трябва да се случва в състояние на църковно общение, а не в състояние на разбунтуване и раздор, защото Св. Дух в същото време е *Дух на истината* (Иоан. 16:13) и *Дух на общението* (2 Кор. 13:13).

Не е достатъчно да обичаме едно идеално православие, но трябва да познаваме и подпомагаме конкретно днешното реално православие. В този смисъл трябва да познаваме реалните проблеми на православието в преобладаващо

православните страни, както и в страни, където православните християни са малцинство, за да изпълним цялата наша отговорност като членове на съборното и универсално православие. Пастирската и мисионерска дейност на универсалната Православна църква днес трябва да отчита съвременните проблеми и провокации, защото главната цел на пастирската и мисионерска дейност на Църквата е освещаване и спасение на днешните хора, които са призвани, подобно на предишните поколения, към придобиване на вечния живот в любовта и светлината на Царството на Св. Троица.

Да се помолим на Бога да ни помага, така както се изрази надеждата и в *Посланието* на Критския събор, за да можем да организираме ритмични срещи на Светия и Велик събор на Православната църква веднъж на седем или десет години, та да бъдем по-добре подготвени в нашето призвание на изповедници и живеещи правата вяра, за слава на Св. Троица и за пастирско-мисионерска полза на Православната църква в цял свят.

Превод от румънски: свещ. Кирил Синев



Оставката на лидера на Либералдемократическата партия във Великобритания Тим Фарън предизвика много полемики. Той се оттегли на 15 юни 2017 г. поради християнските си убеждения и настойчивите въпроси на медиите за неговото мнение за хомосексуализма. Въпреки по-добротото от очакваното представяне на партията му на последните парламентарни избори ръководни фактори в нея изказаха опасения, че неговите мотивирани от християнската вяра убеждения представляват заплаха за либералдемократите.

В речта при подаването на оставката си Фарън заяви: „Превърнах се в обект на подозрение заради това, в което вярвам. А това означава, че се лъжем, ако си мислим, че все още живеем в толерантно, либерално общество. Затова избрах да се оттегля като лидер на либералдемократите”. В речта си той посочи, че от „първия си ден” като лидер се е изправил пред въпроси за своята християнската вяра, на които се опитал да отговори с „благородство и търпение”. „Понякога отговорите ми можеха да бъдат по-мъдри – добави той. – Последниците от фокусирането върху моята вяра са, че се оказах разкъсан между това да живея като вярващ християнин и да служа като политически лидер... Присъединих се към партията, когато бях 16-годишен, тя е в кръвта ми, обичам нашата история, нашия народ и много обичам моята партия. Представете си колко бях горд да водя тази партия. А след това си представете какво ме накара доброволно да се откажа от тази чест... Трябва да е нещо толкова прекрасно, толкова божествено, че да изисква сърцето, живота ми, всичко.” Роден през 1970 г., Тим Фарън завършва политически науки в Университета в Нюкасл. Открива вярата на 18-годишна възраст и оттогава е ревностен християнин евангелист. Той е женен и има четири деца, известен като пълен вегетарианец. През 2005 г. е избран за депутат, а през 2015 г. – за лидер на партията. Предлагаме коментара по този повод на списание *Икономист*.

ОСТАВКАТА НА ТИМ ФАРЪН ПОСТАВЯ ВЪПРОСА ЗА ГРАНИЦАТА МЕЖДУ ПУБЛИЧНАТА ПОЛИТИКА И ЛИЧНАТА ВЯРА

Оставката на Тим Фарън е въпрос, който заслужава внимателно да бъде изследван от всеки, който се интересува от границата между вяра и политика. При оттеглянето си като лидер на британските либералдемократи на 15 юни 2017 г., Тим Фарън не каза, че вече не е възможно практикуването на християнската вяра да бъде помирено с лидерството на либерално ориентирано политическо движение. Но много хора приеха, че той каза или поне намекна тъкмо това, и реагираха в зависимост от своите убеждения.

Всъщност прочетената от него декларация за оставката беше много лична и се отнасяше до неуспеха му да балансира напрежението между личната си вяра и публичната си позиция:

„В настоящата публична среда някой по-добър и по-мъдър човек вероятно би могъл ... да остане верен на Христос и в същото време да ръководи политическа партия. Ала за мен през 2017 г. се оказа невъзможно да бъда лидер, особено на прогресивна либерална партия, и в същото време да живея като посветен християнин и да остана верен на библейското учение”.

Евангелската вяра на Тим Фарън се превърна в дискуссионен въпрос по време на предизборната кампания. В поредица от интервюта на него му беше задаван въпросът дали намира секса между гейове за греховен. В началото той отказа да отговори пряко, но накрая каза, че не смята, че е така. Също призна, че макар политиците като цяло да не трябва да „се впускат във високопарни богословски дебати”, е било справедливо този въпрос да бъде поставен.

Дали не беше прекомерен оптимист или дори фалшиво скромнен, когато каза, че някой „по-добър и по-мъдър” може по-успешно от него да премине между тези две крайности – между консервативната вяра и либералната политическа платформа?

Има и други политици, които опитват да правят тъкмо това – Тим Кейн, кандидат за вицепрезидент на Хилари Клинтън в тяхната неуспешна президентска кампания, е вярващ католик. В младостта си той е работил като мисионер в Централна Америка и със сигурност би казал, че в живота и изборите си е бил ръководен от католическото учение. Но той застана зад либералната политика на Хилъри Клинтън по въпросите на сексуалността и репродукцията точно с обяснението, че те трябва да бъдат въпрос на личен избор, а не да бъдат диктувани от публичната политика.

Тази позиция би могла да бъде приета за извъртане, а католическата йерархия в Америка намери това извъртане за толкова голямо, че побърза да порицае Тим Кейн. Йерарсите възприеха позицията, че ако държава може да управлява моралното поведение, както то се дефинира, тогава трябва да го прави. От тази гледна точка неутралитетът е нечестна позиция. Но в Америка има някои религиозни водачи (в Епископалната църква например), чиято позиция би била близка до тази на Тим Кейн.

Друго мисловно течение във вечните политико-религиозни дебати в Америка е това на „баптистите сепаратисти”, които приемат крайно сериозно текста в конституцията, който изключва държавната подкрепа за която и да било религия. Те настояват (и мнението им е поддържано от много юристи) че държавата дори косвено не трябва да се намесва в подкрепа на което и да било верую или да налага каквато и да била религиозна вяра на своите граждани. Всяко отклонение от тази аксиома според тях представлява нарушение на съответния конституционен идеал, който защитава свободното упражняване на религията. Въз основа на тези принципи сепаратистите успяват да съчетаят основополагащи доктрини в християнската теология с либерални или секуларни възгледи по много въпроси на публичната

политика.

Като се има предвид, че дилемата, пред която се изправи Тим Фарън, е лична и екзистенциална, едва ли подobaва на журналистите или на която и да било трета страна да му дава съвет как да я разреши. Но има и друг подход, който би могъл да бъде от полза. В известен смисъл това, което той намира за греховно, не би трябвало да интересува другите. Думите придобиват значение, а общуването става възможно само когато съществува минимум споделени виждания между хората, които си говорят.

А концепции като „грех“, както и много други понятия от религиозната терминология – като изкупление, въплъщение или изкупване, употребени в своето духовно значение, имат смисъл единствено когато се използват сред конкретен набор от споделени метафизични идеи, свързани със съществуването на Бог и природата на човека.

Дори и сред тези, които споделят този набор от метафизични вярвания, точният смисъл на тези религиозни думи може да бъде повод за тежки спорове. Думата „грех“ например е разбрана по различен начин от либералните протестанти, класическите римокатолици (които имат подробна йерархия на по-малки или простими грехове и смъртните грехове) и православните християни.

Следователно, ако трябваше да бъде логичен, на въпроса за секса и греха Тим Фарън можеше да отговори, че това не е проблем, който може да бъде дискутиран извън верската общност, към която той, като евангелски християнин, принадлежи. Обществото вероятно би намерило този отговор за твърде неясен, но той би бил напълно последователен.

В същото време той би могъл да добави, че има редица тясно свързани въпроси, които стоят в публичния дневен ред и могат и да бъдат задавани на всеки кандидат за публичен пост. Трябва ли държавата да признае на еднполовите бракове същите права, както на хетеросексуалните? Трябва ли гей двойките да имат същите права на приемни родители като обикновените двойки? Какво трябва да бъде преподавано на децата в училище за хомосексуалността и като цяло за сексуалността?

Това са въпроси, които всеки настоящ или бъдещ политик не би трябвало да избягва. Както стана ясно, изразените от Тим Фарън възгледи по тези въпроси бяха твърде либерални, в съгласие с политиката на неговата партия.

А в отговор на настоятелните въпроси за това какво смята за греховно, той можеше да каже нещо подобно: „Това не е ваша работа, но ето цяла поредица от въпроси, които са и ваша, и моя работа, както и работа на всеки гражданин. Така че нека се насочим към тях и да говорим за тях“.

Източник: сп. *Икономист*, юни 2017 г.
Превод от английски: Момчил Методиев

Джералд Ръсело

ЕВРОПА, ХРИСТИЯНСТВОТО И РАЗМИСЛИТЕ НА КРИСТОФЪР ДОУСЪН

Европейска конституция, в която няма позоваване на християнските корени на континента, е знак за опасна историческа слепота, предупреждава един познавач на католическия историк Кристофър Доусън.

През 1938 г. английският историк Кристофър Доусън (1889–1970 г.), убеден в значимостта на религията в обществото, пише: „Общество, което е загубило своята религия, рано или късно се превръща в общество, загубило своята култура”.

Доусън вероятно е най-проницателният изследовател на отношенията между религията и културата, писали някога по тези въпроси. „Всяка култура – пише той – е подобна на растение. Корените му трябва да бъдат в земята, а за да получи слънчева светлина, то трябва да бъде открито за духовното. А в момента ние се занимаваме с това да режем корените и да не допускаме слънчева светлина.” Като отговор, той предлага задълбоченото изучаване на християнската култура. За него това изследване е от съществено значение както за нерелигиозните хора, така и за християните, защото то е ключът към разбирането на историческото развитие на западната цивилизация. Неговият анализ на силите, които движат световната история, както и заслугите му към християнската вяра за постиженията на европейската култура му спечелват много почитатели, между които Т. С. Елиът и Арнолд Тойнби.

Кристофър Доусън е автор на 22 книги, сред които: *Religion and the Rise of Western Culture* [Религията и възходът на западната култура], *The Making of Europe* (Изграждането на Европа), *Medieval Essays* (Средновековни есета), *Dynamics of World History* (Динамика на световната история) и *Progress and Religion* (Прогрес и религия). Заслужава да се отбележи и биографичната му книга *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson* [Историкът и неговият свят: животът на Кристофър Доусън], написана от неговата гъщеря Кристофър Доусън, покойната Кристина Скот.

Джералд Ръсело е редактор на *Christianity and European Culture: Selections from the Work of Christopher Dawson* (CUA Press) [Християнството и европейската култура: Избрани произведения на Кристофър Доусън]. Разговорът с него е направен през 2003 г., но е показателен за възгледите и съвременното измерение на мисълта на Кристофър Доусън.

В какво се състои съвременната значимост на мисълта на Кристофър Доусън?

Кристофър Доусън си остава най-значимият католически историк на XX век. Съвременната ценност на неговото творчество се състои в признаването на непреходното значение и влияние на религиозните убеждения и на устойчивата им способност да формират култура.

В книги като *Progress and Religion [Напредък и религия]* (1929 г.) Доусън посочва, че материалистичните или натуралистични обяснения на религиозните убеждения не съответстват на фактите. Както пише през 1925 г., „някои съвременни автори от областта на антропологията и примитивната мисъл предполагат, че религията е вторично явление и че най-ранното отношение на човека към реалността е един вид емпиричен материализъм”.

Все повече социологически доказателства потвърждават връзката, която Доусън вижда между религията, културата и здравето на едно общество. Съвременните събития в Близкия изток и по света допълнително свидетелстват за основното прозрение на Доусън, че религиозните убеждения са от съществено значение за разбирането на културата.

Затова Доусън е значим за нас не само като световен историк, който изпитвал голямо уважение към религиозните и философски традиции на средновековния ислям, Китай и богатия хиндуистки епос, но в частност като изследовател на християнския свят. В книги като *The Making of Europe [Създаването на Европа]* (1932 г.) и *Religion and the Rise of Western Culture [Религията и възходът на западната култура]* (1950 г.) Доусън очертава нов подход към разбирането на християнската култура.

Християнската култура е колкото духовно общество, толкова и политическо, а пренебрегването на религиозното минало от съвременна Европа е призив за по-нататъшно изследване на истинските източници на европейското единство и постижения.

Творбите на Доусън съчетават задълбочени познания и начетеност с широка визия, оценявана дори и от хора, които не са католици. Тези качества карат Т. С. Елиът да го нарече един от най-влиятелните писатели в Англия.

Доусън пише, че заникът на религията не е признак на прогрес, а символ на социален разпад. Дали отсъствието на християнството в проекта за Европейска конституция свидетелства за този разпад?

Това, че в Европейската конституция християнството не се споменава, е голям проблем. Общоприет исторически факт е, че християнството, повече от всяка друга система от практики или вявания, е формирало Европа. Това се вижда навсякъде в традициите, изкуството, начина на мислене и езиците на Европа.

Всъщност чрез самия си интерес към поддържане на политическото единство и грижа за защитата на личните права Европейската конституция има най-малкото непряка връзка с християнските основи на Европа. Всеки опит да се отрече тази историческа и продължаваща връзка представя историята на Европа по подвеждащ начин, което може само да навреди на възможностите за истинско и трайно единство.

За Доусън историята на Европа е непонятна без разбиране на ролята, която християнството играе при създаването ѝ, точно както разбирането на исляма е от решаващо значение за разбирането на историята на мюсюлманските народи. В тази светлина нежеланието да се признае влиянието на християнството е знак за опасна историческа слепота.

Каква според Доусън е историческата основа на европейското единство?

Историческата основа на европейското единство е християнството и формите, в които то намира израз в Европа в институции като монашеските ордени, рицарските традиции, култът към светиите и мъчениците и най-вече цялата международна структура на Католическата църква.

За разлика от други велики култури Европа е била „общество на народите“, разделено по географски, етнически и езиков принцип. Това е довело до съпоставянето на практики и идеи, въздигнали Европа в световна сила, но недостатъчни да създадат западна „култура“.

Такава била създадена от християнството, което, както подчертава Доусън, по своето учение не е „нито източно, нито западно, а универсално“. Тъй като християнството не е родено в Европа, то е в състояние да съществува отделно от европейските народи, ако и да е формирало европейската култура като цяло.

Християнството осигурява духовно единство в Европа, не толкова политическо. Неговият голям политически принос е твърдението, че християните принадлежат не само на едно преходно общество, а са граждани и на едно вечно общество. Двойното гражданство на християнина има драматични политически последици, които остават значими и до днес в политическото самоосъзнаване на Запада и неговото запазване на свободата.

Всъщност непризнаването на християнските корени на тази свобода е направило Запада уязвим за онези, които биха го унищожили. Западът създаде политическа сфера, която успя да остане свързана с религиозната основа на западната култура, но в същото време и да съхрани способността да ръководи собствените си дела.

Наличието на автономно духовно царство също така защитава обикновените хора от това да бъдат приети за обикновени пешки от държавата. Това съчетание се оказва изключително успешно от политическа, икономическа и религиозна гледна точка.

Доусън се надяваше да види създаването на наднационално образование, което да прегърне европейската традиция за регионална автономия и всеобхватно духовно единство, изпълнено с уважение към неприкосновената духовна природа на човешката личност.

Каква роля е играла Църквата за насърчаването на християнското единство (в Европа) в миналото и какво може да направи, за да го популяризира сега?

Църквата е централната институция на християнското единство. Както обясних по-рано, за Доусън [1889–1970 г.] Църквата обединява различните европейски народи в едно духовно цяло. Мисията на Църквата е да обедини всичко в Христос и затова нейните временни цели трябва да отразяват вечните.

Като обръщенец във Вярата¹, Доусън имаше остро чувство за необходимостта Църквата да бъде активен посредник за християнско единство. Доусън работеше с една икуменическа организация, наречена „Мечът на Духа“ [Sword of the Spirit], създадена, за да се противопостави на тоталитаризма и да постави християнските ценности в центъра на новата европейска цивилизация.

Доусън вярваше, че католиците трябва да играят централна роля като инструменти за постигане на християнско единство и за преосмисляне на християнската култура. Ако католиците изберат да останат пасивни, както написа Доусън за *Catholic Herald* през 1947 г., „те се оказват неверни към собствената си земна мисия, тъй като обричат света и обществото, от което съставляват част, на гибел“.

Днес Доусън би видял ролята на Църквата като инструмент за единство дори още по-ясно, отколкото през 1947 г.

Защо Доусън подчертава значението на религията и нейната решаваща роля в обществото?

За Доусън религията е „ключът към историята“. Думата „култура“ е пряко свързана с „култ“, с организирана практика на религиозно поклонение. В основата на всяка култура е някаква религия; двете заедно се издигат и западат.

През 1938 г. той пише: „Общество, което е загубило своята религия, рано или късно се превръща в общество, което е загубило своята култура“. Виждайки съвременна Европа след разрушенията на двете световни войни, Доусън се опасява, че възходът на секуларизма би означавал унищожаване на уникалните постижения на западната култура.

Доусън работи по време, когато мнението на елита било, че религията е просто обяснението, давано от първобитните хора за неща, които не могли да разберат, или нещо, което ще избледнее с развитието на научните изследвания и

¹ Доусън е роден в англиканско семейство, преди да стане римокатолик през 1914 г. Б.пр.

икономическия прогрес.

Ала Доусън твърди тъкмо обратното, а именно, че „религиозният фактор е имал много по-важен принос за развитието на човешката култура, отколкото този, който обикновено му се приписва”.

Доусън ни напомня, че културният или духовен прогрес е нещо различно от политическата мощ или икономическото благосъстояние.

„Фактът е – пише Доусън в едно есе, озаглавено *The Eclipse of Europe* [*Затъмнението на Европа*], – че съгбата на цивилизацията се определя не само и дори не предимно от политически и икономически фактори. Заникът на Римската империя също е бил епоха на духовно възраждане, което проправило пътя не само за идването на средновековното християнство, но и за византийската и ислямската цивилизация.”

Този процес на възраждане невинаги е бил мирен; християните представлявали предизвикателство пред езическия Рим и били избивани като мъченици за вярата.

По подобен начин и в нашето съвремие сред големите икономически и военни сили съществува голяма духовна пустота. Гоненията на християните по света нарастват, а секуларните западни общества не насърчават публичните прояви на религиозната вяра.

Но има и признаци на духовно пробуждане и съпротива срещу този секуларен натиск. Именно тази духовна активност Доусън намира за най-сигурния създател и крепител на културата.

Какви са общите точки между възгледите на папа Йоан Павел II за културата и християнството и размислите на Доусън?

Най-голямото сходство между Доусън и папа Йоан Павел II е, че и двамата са философи на културата. И двамата вярват, че копнежите на човечеството не се повлияват от материалния прогрес, а от дълбокия духовен живот, изразяван в живота и културните институции.

Обща между Доусън и Йоан Павел II е и оценката за някои постижения на модерното време, както и за някои негови ограничения. Доусън пише: „Либералното движение в по-широк смисъл преобрази света посредством огромно освобождение на човешката енергия, но в по-тесен смисъл либерализмът се оказа неспособен да ръководи силите, които беше отприщил”.

Доусън посвети голяма част от творчеството си на желанието да реинтегрира постиженията на съвременното общество с неговите религиозни и духовни основи, в опит да защити и насърчи духовното измерение на човешкия живот.

Намирам, че папа Йоан Павел II в енциклики като *Centesimus Annus*² изразява по-добна гледна точка.

И двата виждаха във възхода на потребителската култура силно предизвикателство пред традиционния християнски морал. Това, което Йоан Павел II нарече „културата на смъртта“, беше силно застъпено и в мисленето на Доусън, тъй като той пишеше през 50-те и 60-те години, когато тоталитарната заплаха от страна на нацистка Германия бе преминала.

Въпреки че заплахата от комунизма остана, Доусън бе убеден, че по-сериозната опасност е от вътрешното разпадане на християнската култура под натиска на икономическия и морален либерализъм. Тъй като либерализмът се отказва от утвърждаването на духовните ценности, той се оказва уязвим към призови за икономическа изгода или политическа власт.

Смятам, че както Доусън, така и папа Йоан Павел биха се съгласили, че тези стремежи не могат да заместят религиозната вяра, която изразява вечните истини и е израз на богат духовен живот.

Източник: <http://www.catholiceducation.org>

Превод от английски език: Йоана Георгиева-Стамболова

² Енцикликата *Centesimus annus* (Сто години) е издадена от папа Йоан Павел II по повод стогодишнината от публикуването на енцикликата на папа Лъв XIII *Regum novarum*, поставила основите на т.нар. „социална доктрина“ или „социално учение“ на Римокатолическата църква. Б. пр.

Йохан Баптист Мец (р. 1928 г.) е един от най-значимите съвременни теолози в немско-езичното пространство. Ученик на Карл Ранер, през 1954 г. е ръкоположен за свещеник и в продължение на 30 години е професор по фундаментална теология (основен курс в богословието) в университета в Мюнстер. Преподавал е в Бостън и Виена, съосновател на международното списание *Concilium*. Основоположник на католическата политическа теология в Германия. За Й. Б. Мец теологията е усилие вярата да бъде запазена жива в историята и в обществото. Сред многобройните му съчинения са: *Християнска антропоцентричност*, *Вяра в историята и обществото*, *Отвъд буржоазната революция*, *Към понятието за нова политическа теология*. Неговата „Нова политическа теология“ оказва влияние върху Теологията на освобождението в Латинска Америка. Преведеният текст е прочетен на конференция и е включен в сборника *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*. Dieter Henrich; Johann Baptist Metz; Bernd Jochen Hilberath; Zwi Werblowsky, Berlin, 1997.



Йохан Баптист Мец

КАК ГОВОРЯ ЗА БОГ В СЕКУЛАРНИЯ СВЯТ?

Какво всъщност е секуларният свят? За да не лишим предварително от острота поставения проблем за Божията реч и за да предотвратим теологически обобщения и омаловажавания, искам да предложа следната „дефиниция“: секуларният свят се разбира – съвършено спокойно и непатетично – като свят след смъртта на Бог. При това този свят под секуларната метафора за смъртта на Бога не е свят без религия и не е враждебен към религията свят. Напротив, изглежда, че върху гроба на Бог са разцъфнали безброй нови религии. Следователно секуларният свят, както го разбирам тук, е свят на една благосклонна към религията без-божност. Тази негова без-божност в никои случай не е мислена войнствено, това *Не* на Бога не е издържано категориално в духа на големите атеизми. В секуларния свят вече няма големи атеизми. Спорът за трансцендентността изглежда приключен, отвъдното окончателно е „изстинало“. И така без-божността на секуларния свят, приела религиозна форма, може често да употребява думата „Бог“, без да има предвид Бог на историята и на законите, а „Бог“ като свободно рееща се метафора в разговор, по време на парти или върху кушетката на психоаналитика, Бог в естетическия дискурс, в лежерния език на нашите политически граждански религии или където и да е.

А говоренето за Бог на Авраам, Исаак и Яков, Които е и Бог на Исус – как то е устояло на всички приватизации и функционализации през модерността? На трансформацията от метафизика в естетика, от история в психология? Как се е нагодило към нагмения плурализъм на нашите либерални общества, във въговъртежа на техните екстремни индивидуализации? „Къде е отишъл Бог ли?“¹, пита безумният човек при Фридрих Ницше и със сигурност е имал предвид Бога на библейския монотеизъм. Модерната критика на религията си е свършила работата, резултатите ѝ междуременно са потънали в колективната памет. Дори християнската теология днес понякога се дистанцира от Божията реч на библейския монотеизъм, стремежи се да я замести, например по маниера на дълбинната психология, с една полимитична праистория на човечеството или да я разглежда – като се позовава на тринитарно богословски мотиви – през една вътрешнобожествена история.

За вярващите, за които гумата „Бог“ остава тъй свята, че не могат да бъдат разубедени от модерния дискурс или от постмодерните гласове и вълнения, светът под секуларната метафора за смъртта на Бога изглежда като свят на „криза на Бога“. Тази „криза на Бога“ е днешната ситуация в света. На пръв поглед днешната ситуация би трябвало да обедини всички християни. Ала защо вътрешнохристиянският свят понастоящем изглежда така безпомощен, така застинал? Защото не се концентрира върху кризата, която отдавна е престанала да бъде само църковноструктурна или само конфесионална: кризата на Бога, която засяга всички и обединява всички. Но кризата на Бога не засяга само църквите, нито само християните. Тя е криза, която в края на краищата призовава към обединение всички големи монотеистични религии. Преди всичко тя е базисната ситуация в света, с оглед на която следва да се възприема отношението между християни и евреи след Шоа.

Речта на Бог в този секуларен свят може да бъде само реч коректив. „Разбиране“ тук винаги означава и „противостоене“, речта на противостоенето, но не просто отгоре или отвън, а в този един общ свят, следователно това е критика като опит за спасение.

1. Морал под метафората за смъртта на Бога

Още преди повече от сто години Фридрих Ницше отбелязва в своята *Весела наука*: „Най-великото неотдавнашно събитие – че „бог е умрял“, че вярата в християнския Бог не заслужава повече доверие – започва да хвърля първите си сенки върху Европа... Преди всичко обаче можем да кажем: самото събитие е твърде велико, твърде отвлечено, твърде недостъпно за умствените възможности на мнозина, за да предполагаме, че вестта за него е достигнала до тях, камо ли че мнозина от тях съзнават какво всъщност се е случило – и какво още трябва да рухне, след като тази вяра е подкопана, тъй като то е изградено върху нея, опряно е на нея, враснало се е в нея; например целият наш европейски морал“².

¹ Ницше, Фр. *Съчинения*. Том 3, С., Захарий Стоянов, 2002, 441. Б.пр.

² Пак там, 532.

Не е ли все така прав Ницше? Не се ли намира Европа в стадии на морално изчерпване?

Европейски морал: той беше – поне като тенденция и обещание – голямата морална перспектива, един вид морал на човечеството, в който са въградени заповедите от планината Синай, библейските десет заповеди, както и императивите на политическото Просвещение. А днес? Как може да се опише днешният морален ландшафт? Не го ли определят нарастващият отказ от тази голяма морална перспектива, усилващото се равнодушие спрямо големия консенсус, индивидуализацията и биографизацията на всички конфликти, скепсисът спрямо всички универсалистски морални понятия, подозрението към етиката на човешките права като един вид „морален капан“ и т.н.? Не съществува ли следователно нещо като морално изчерпване на Европа? Не са ли това симптомите на един морал след смъртта на Бога?

Бог не е тема за човечеството, нито изобщо тема. Това се отнася и за времената на постмодерна чувствителност към плурализма и различието в противовес на безспорните опасности, които крият универсалистките ориентации. Вкорененият в библейската Божия реч морал без съмнение е универсален морал. Той познава един засягащ и задължаващ всички хора морал. Ала не основно универсализмът на греха – и това трябва непременно да се вземе под внимание – а универсализмът на страданието направлява това изискване. И първият поглед на Исус не е към греха на другите, а към страданието на другите. А грехът беше за Него отказ от състрадание към другите, отказ да се погледне отвъд хоризонта на собствената история на страданията, беше за Него, както ще го нарече Августин, затваряне на сърцето в себе си, предаване на тайния нарцисизъм на нашите сърца.

Християнството много рано изгубва своята първоначална чувствителност към болката. За причините и последиците от тази загуба (в процеса на теологизация на християнството) тук нямам възможност подробно да говоря. Християнската Божия реч непрестанно приема чертите на принудителен монотеизъм, затова и до днес тя е под подозрение, че е източник за легитимация на едно преддемократично, враждебно на разделението на властите мислене и възхвалител за политически фундаментализми. Ала библейската Божия реч всъщност говори за един „патосен“³ монотеизъм, тя е Божия реч с чувствителност за болката, Божия реч, конституционно „нарушена“ от въпроса за теодицеята – безответен и вечен, който има не един отговор, а един въпрос в повече на всички отговори, тя е Божия реч, за която историята не е просто история на победителите, а преди всичко история на страданието, Божия реч, която исторически се съсредоточава в *memoria passionis*⁴, без която и християнската *memoria resurrectionis*⁵ би изпаднала до чист мит за победителя.

³ От гр., *pathos* – болест, страдание.

⁴ Лат., памет за страданията. Основна категория в теологията на Мец е паметта, а в нейната основа е *memoria passionis*, която противостои на амнезията на нашата следмодерност. Б.пр.

⁵ Лат., памет за Възкресението.

Така паметта за страданията се превръща в основа за един нравствен универсализъм, във вдъхновение за универсална отговорност, винаги да взема под внимание и да не забравя болките на другите, болките на чуждите и – безусловно библейски – дори болките на враговете. Тя наблюдава собствената история на страданията в перспективата на чуждото страдание. Тази памет за чуждото страдание не е само морална основа за междуличовско разбирателство, тя прониква дълбоко в политическия ландшафт на нашия свят. Позволявам си по този повод да напомня за убития Ицхак Рабин. Незабравима ще остане за мен сцената, когато израелецът Рабин и палестинецът Арафат си подадоха ръце в Ню Йорк и взаимно се увериха, че в бъдеще ще гледат не само към собственото страдание, но че са готови да не забравят болките на другите, болките на досегашните врагове, и ще ги взимат под внимание в своите политически действия. Това е мирна политика, произтичаща от вкоренената в библейското Божие възпоминание *memoria passionis*! Убийството на Рабин показва драматично колко крехък е този път на мира. А това, че от своя страна убиецът се позова на Бог, показва колко плачевно може да е положението с Божията реч в монотеизма.

Нравственият универсализъм на Божието възпоминание не възниква на базата на т.нар. минимален консенсус, до който се домогват понастоящем участниците в религиозни и културни диалози. Той възниква в най-добрия случай на базата на един непрестанно препотвърждаван основен консенсус между религиите и културите. Има по мое мнение един авторитет, който е признат във всички големи култури и религии и който не може да бъде опроверган или отречен от никаква критика на авторитетите, това е авторитетът на страдащите. Да уважаваш чуждото страдание е условие за всички големи култури. А заговорването за чуждата болка е предпоставката за всички универсалистски претенции, както и за онези на библейската Божия реч.

Определено библейските традиции не говорят на първо място за морал, а за надежда; тяхната Божия реч не е на първо място етика, а есхатология. Ала тъкмо в това се корени силата, дори и в предполагаемото или действително безсилие да не се предават мащабите на отговорността или да се омаловажават децизионистично⁶. Едничкият смисъл на тази универсална отговорност гласи: не съществува страдание в света, което не ни засяга. На този, който схваща подобно изречение като типичен израз на теологически фантазии за всевластие, би трябвало да се напомни, че това изречение изразява простата морална употреба на заявлението за равноправието на всички хора, следователно е изречение, задължаващо не само библейските традиции, но и конституциите на модерните правови държави. От това дали този универсализъм винаги ни се угава, зависи най-сетне дали Европа ще е процъфтяващ или горящ мултикултурен ландшафт, един мирен ландшафт или ландшафт на ескалиращи граждански войни. Речта за Бога не е само съгубовно слово на вярата, а и съгубовно слово на политиката. Тя е също и метафорична реч за смъртта на Бога.

⁶ Децизионизъм (от лат. *decisio*, решение) – „теория за решенията” като основен момент в политическата теория на Карл Шмит. Понятието се използва за обозначаване на философска позиция, според която не съществуват обвързващи мотивировки на ценности или морални позиции. Човешкото решение за дадено действие е произволно и не може да бъде оправдано от етични критерии.

2. Култура под метафората за смъртта на Бога

Тя е култура, която сама трябва да изцелява всички рани и затова е култура на забравата. Фридрих Ницше: „Който не може да се отпусне на прага на момента, забравяйки всякакво минало, който не може, без да му се завие свят или да изпита страх, да се вкопае непоклатимо в мига като богинята на победата, той никога не ще узнае какво е щастие...”⁷.

Следователно първообразът на щастие в културата след смъртта на Бога би била амнезията на победителя, негово условие – безпощадната забора на жертвите. В действителност това напълно противоречи на библейското заветно мислене, на изискващата се в това мислене анамнетична солидарност, както изобщо на смисъла на *memoria*, конкретно на *memoria passionis*, въткана в библейското разбиране за мир и щастие. Божието видение в библейската традиция се противопоставя на опита щастие на синовете човечески да се определя около цената на амнезията. Погледът към Бог се отваря само където не се затварят раните, където забравата не лекува, където правдата на събитията не почива върху забора на забравата. Преди всичко ние, християните, имаме трудности с отворените рани на историята, с нейните нелечими травми. Ние подхождаме към тях с твърде силни категории. Защото все още се проявява това, което аз наричам разполовяване на духа на християнството, окончателната раздяла на християнството със слабата и ранима анамнетична култура на Иерусалим в полза на силната идейна култура на Атина, или по-точно, на средния платонизъм. И така се стига дотам, че в секуларния свят на днешното, в изучаването на неговата културна амнезия ние се стремим да компенсирате, мислейки – отново – идентичността на християнството като идеи на Платон или – според обръщането на модата от история към психология – тълкувайки Бог в стила на един чужд на историята гностически мит за спасението.

Триумфът на амнезията в секуларния свят се крепи на здрави стожери. Тъй като накрая и науката, и теорията изцеляват всички рани. Ако не греша, след т.нар. германски дебат на историците⁸ в историческата наука се налага повече или по-малко становището за „историзиране” на националсоциализма и неговите престъпления. По отношение на Аушвиц за мен, разбира се, остава въпросът как ужасът, който непрекъснато убягва на историческия наглед, все пак може да се съхрани в паметта. Това вероятно се удава единствено на историография, която, от своя страна, се опира на една анамнетична култура, следователно на култура на паметта, познаваща и онази забора, която още властва във всяко историзиращо и сравняващо предметяване. Със сигурност научната и следователно преди всичко историзиращата работа на паметта в подхода към Аушвиц е важна и неизбежна. Въпреки че тя крие – в погледа към такава катастрофа – и особени рискове – преди всичко, защото „сингуларността” не може да е категория на една наука, която трябва да работи с обективизиране и сравнение. Исто-

⁷ Ницше, Фр. *Несвоевременни размишления*. С., Св. Климент Охридски, 1992, 90.

⁸ Дебат на историците в Германия, воден между 1986 и 1989 около историографската интерпретация на Холокоста.

рикът Саул Фригленгер пръв изказа погозрението, че в цялото систематично историческо изследване на Холокоста се крие потенциален ревизионизъм. „Не, не се оспорват газовите камери, напротив, иска се те да бъдат документирани. Ала за да може да се извърши това, са нужни преброяване, сравняване, усъмняване... Внезапно капанът на нормализацията щраква” (У. Бек). Съответно: „В една научна цивилизация науката е олицетворение на нормалност и понятност: науката лекува всички рани” (К. Адам). Следователно науката, съответно научният наглед на историята, в крайна сметка не прокарва пътя на културната амнезия, а го потвърждава. (Защо например дори при Хабермас катастрофата в Аушвиц се появява само в неговите *Kleine politische Schriften (Малки политически съчинения)* – по категоричен и също тъй влиятелен начин, както знаем, но с нито една дума в големите му съчинения за комуникативния разум? Очевидно и комуникационната теория лекува всички рани!)

Ала за Бог – за Неговия начин да прощава и съди – се говори само когато историческата рана не зараства, когато травмите остават, когато те не изчезват зад щита на културната амнезия и не могат да се затворят в херметична нормалност. Божията реч, която установява това, цели не културен мазохизъм, а една култура на спасение на хората – ще се постарая още веднъж, през погледа към Шоа, да изясня това.

Сигурно за много хора Аушвиц отгавна е изчезнал отвъд хоризонта на техните спомени. Ала никой не може да избяга от анонимните последици от тази катастрофа. Въпросът след Аушвиц не е само: Къде беше Бог в Аушвиц? Той е преди всичко: Къде беше човекът в Аушвиц? Искам да ви кажа какво винаги особено силно ме вълнува и тревожи в ситуацията „след Аушвиц”. Имам предвид нещастieto, отчаянието на онези, които са оцелели от тази катастрофа. Толкова много безмълвно нещастие, толкова много самоубийства! Мнозина са рухнали в разочарование от човека. Как можеш да вярваш в човека или дори в – каква силна дума в този смисъл – човечеството, ако е трябвало в Аушвиц да преживееш на какво е способен „човекът”? Как да продължиш да живееш сред хората?

Аушвиц свали твърде надолу метафизическата и морална граница на срама между човек и човека. Нещо такова успяват да понесат само бързо забравящите. Или тези, които вече успешно са забравили, че нещо са забравили. Ала дори и те не остават пощадени. Раната зее. Защото не можеш в името на човека да съгрешаваш, както ти е угодно. Уязвен е не само отделният човек, уязвена е очевидно и идеята за човека и човечеството. Малцина свързват настоящите хуманитарни кризи с тази катастрофа – растящата глухота за всеобщите големи изисквания и оценки, упадък на солидарността, извъртливо-приспособленческото унижение, растящата съпротива изобщо да се предоставят на човешкия Аз морални перспективи и т.н. Не е ли всичко това вот на недоверие срещу човека? Съществува не само повърхностна история на човешкия род, но и една дълбинна история и тя е основно уязвена от такава катастрофа. А какво се случва с последващите престъпления? Не добиват ли за нас настоящите оргии на насилието нещо като нормативна сила на фактическото? Не разрушават ли те – зад щита на амнезията – „цивилизационното” първично доверие (К. Л.

Науман), онези морални и културни запаси, на които се основава хуманността? Може би се разделяме с образа на човека, какъвто ни е бил предаден от историята? Възможно ли е в хода на тази културна амнезия човекът да е изгубил не само Бог, но и все повече да изгубва себе си, да изгубва това, което досега емпатично сме наричали негова „човечност“?

3. Езикът под метафората за смъртта на Бога

Бог вече не се явява субстанциално в езика на секуларния свят, казваме ние. Думата „Бог“ е изгубила своята комуникативна сила, тя въздейства като спомен за една изхабена тайна, за едно прегоряло обещание. Бог вече не се явява. Ала явяваме ли се все още ние в този език след смъртта на Бога? Или самото говорене за „човека“, поне в езика на учените, в езика на дигиталния компютърен свят, вече не се е превърнало в древноевропейски анахронизъм? Очевидно нашият научен език вече не се интересува от субективния фундамент на езика: субект, свобода, Аз и т.н. всъщност се приемат за антропоморфизми, за езикови функции. Езикът на научно-техническата цивилизация все повече се превръща в безсубектна, техноморфна езикова система. Понякога той действа като вторичен съдбовен език, в който човекът – с неговите образи, с неговите сънища, с неговите истории – не се явява, или се явява само в отчуждени, във виртуални езикови форми, тъй да се каже, като езикова имитация на самия себе си.

Една такава базова криза изисква базови убеждения. А откъде всъщност произхожда това уж остаряло говорене за Бог? Откъде се извежда то, на какво се основава? Основава ли се на езика на постепенно пресъхващи традиции? На езика на книгите или пък на „книгата“ на книгите? Води ли то началото си от езика на догмите или на други църковни институции? Или, казано по-модерно: Води ли началото си от образния език на нашите литературни функции? Или, казано вече постмодерно: Води ли началото си от загадъчния език на нашите сънища? Говоренето за Бог всякога произхожда от говоренето на Бог, теологическото говорене за Бог произхожда от езика на молитвите.

Винаги съм приемал отказа от теология в юдейските традиции като предупреждение: не забравяйте, че цялото говорене за Бог произхожда от говоренето на Бог, че езикът на теологията в края на краищата не е нищо друго и не може да бъде нищо друго освен рефлексивен молитвен език. Звучи смирено, но едновременно с това може да е опасно (преди всичко за опитния теолог). *Videbitus*.⁹

Да започнем с молитвите, настоява Жак Дерид в своите изследвания върху апофатичната теология.¹⁰ Съгласен съм. „Да започнем с молитвите“, разбира се, не означава да започнем с вярата. Езикът на молитвите е много по-всеобхватен

⁹ Лат., „ще видим“. Б.пр.

¹⁰ Мец цитира думи на Жак Дерид: „да се започне с молитвите ... не ... с вярата“. Това не значи, че молитвите могат без вяра и без религиозна традиция, а че човекът, който в своето съществуване вече е молещ, може да изкрещи на Бог всички тъмни страни на своя живот, дори съмнението си в Бог и Неговата благодат. В молитвата човек „може да каже също, че не вярва“. Срв. J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit*, in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92.

от езика на вярата; с него можеш да кажеш, че не вярваш (да опиташ само да го кажеш на Бог). Той е най-странният и въпреки това най-разпространеният език на смъртните, език, който не би имал име, ако я нямаше гумата „молитва“.

Ала езикът на молитвите не е само универсален, а също и вълнуващ и граматичен, много по-революционен и радикален от езика на цеховата теология. Той е много по-тревожен, много по-безутешен, много по-малко хармоничен от него. Осъзнаваме ли какво се е натрупало в езика на молитвите през вековете религиозна история: викът и ликуването, риданията и песнопенията, съмнението и мъката и най-сетне онемяването? Не сме ли ориентирани ние, християните, изключително към църковно и литургически опитомен език; не сме ли черпили може би от твърде едностранчиви образци от библейската традиция, така че вече не чуваме и не знаем колко много молитвен език има сред синовете човечески? Какво се случва с вопъла на Йов *Докога?*¹¹, с борбата на Яков с ангела, с вика на изоставения Син и накрая с онзи вик, с който свършва Новият завет?

Езикът на молитвите е езикът без езикови забрани и същевременно езикът, изпълнен с болезнена дискретност. Той не осъжда на отговор неизразимия адресат, нито интимното *Аз-Ти*. Той не е език на разговора. „Бог говори наистина, но не отговаря“, гласи стара равинска мъдрост. Езикът на молитвите не може да бъде описан нито като диалог, нито като комуникация в познатия ни смисъл, следователно той не може да бъде разбран нито в дискурсивно-теоретичен, нито в комуникативно-философски план. Той остава в края на краищата беззащитният отказ на човека да се утеша с идеи и митове, той остава Божие страдание, много често нищо друго освен безмълвна въздишка на творението.

Исус, в чиято близост можем да добием надеждна представа за Бог, разяснява на учениците Си молитвата. В Евангелие на Лука, гл. 11, се казва в резюме: „И тъй, ако вие, бидейки лукави, умеете да давате добри даяния на чедата си, колко повече Отец Небесний ще даде Дух Светий на ония, които Му искат?“. Да молиш Бог – за Бог следователно е сведението, което Исус дава за молитвата. Къде започва, къде свършва този език, в който един човек моли Бог – за Бог?

Това е въпросът, който бих искал да задам на нас всички в този секуларен свят. И нека добавя едно предположение: може би молитвеният език е последната обратна връзка „на човека“, който все повече се изгубва във вторичните езикови светове на нашето секуларно съзнание. Може би това е единственият език, в който човекът все още жестикулира като човек и в който се появява не само като римуван впоследствие, въображаем субект от знакови и координатни системи, в който той най-сетне не се появява само като число. Френският философ Мишел Фуко, който съвсем не може да бъде упрекат, че поддържа теологията, е потвърдил това предположение по свой начин: „Напълно е възможно да сте убили Бога под тежестта на всичко онова, което сте изrekli. Ала не мислете, че от всичко това, което изричате, създавате човек, който ще го надживее“.

¹¹ Кога ще ме оставиш, кога ще си идеш от мене, кога ще ми дадеш слюнката си да преглътна? (Иов 7:19).

Тази мисъл на Фуко откликва като ехо на вика на Безумния човек при Ницше: „Къде е отишъл Бог ли?“. И това ехо гласи: „А къде е отишъл човекът?“. Ето защо въпросът за Бог във времето на „криза на Бога“ и във времето под знака на секуларната метафора за смъртта на Бога остава съдбовен въпрос не само за християните и евреите, но и за всички хора.

Позволете ми да добавя още нещо към вече казаното. Вероятно тъкмо нашето обичайно разбиране за христологията затруднява достъпа ни, на нас, християните, до описания молитвен език. Ние, християните, имаме твърде много христология на Възкресението и твърде малко христология на Страстната събота. Възкресената христология твърде много е разглезила нашите молитви с един език на победителя и ни е отучила да бъдем чувствителни към катастрофите. Ето защо вероятно се нуждаем от един друг език на Страстната събота, от христология на Страстната събота – една христология със слаби категории, една христо-логия, чийто логос още може да ужасява и чрез този ужас и да се променя.

Сам Исус благослави „бедността по дух“. Тя по мое мнение е основата на всяка библейска среща с Бог и на опита в Бог. Освен това тя разделя библейски възхновената мистика от онзи мит, който от своя страна не познава никакви тревожни въпроси и затова може да е по-подходящ за терапия и за успокояване на страховете, отколкото езикът на молитвите. Тук аз правя опит да маркирам библейската мистика като мистика на страданието от Бог. Тя се среща тъкмо и преди всичко в молитвените традиции на Израил. Ала и божествената мистика на Исус стои в тази традиция. Тя в моите очи е по неповторим начин мистика на страданието от Бог. Неговият вик на кръста е вик на Богоизоставения, който, от Своя страна, никога не изоставя Бог. Това неумолимо отпраща, така мисля аз, към божествената мистика на Исус: Исус устоя на божествеността на Бог; в богоизоставеността на кръста Той потвърди един Бог, който е друг и различен от ехото на нашите желания, дори да са най-пламенни; който е повече от различен от отговора на нашите въпроси, дори на най-неумолимите и страстните, както е при Йов, както накрая и при самия Исус.¹² Бог не приляга. Бог, който ни приляга безусловно, не съществува! Него още библейското просвещение е заклеило като „идол“. Така че трябва всякога, ако изобщо е възможно, да се очаква един не-прилягащ Бог – Бог, който не приляга нито на клерикални фантазии за власт, нито на психологически блянове по себеосъществяване, Бог, който не ни е отсъдил просто себеосъзнаване, без какъвто и да било страх, който не само ни възторгава, но ни кара да крещим и накрая да онемеем.

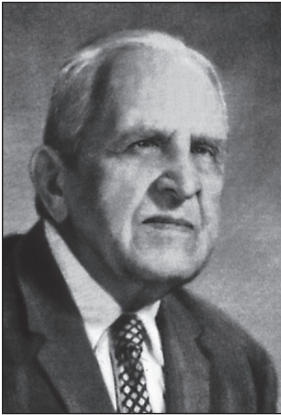
Ала дали такъв Бог е утешител и не желае ли, от друга страна, библейският Бог да е преди всичко тъкмо такъв: утеха за сломените в мъката, умиротворение за обзетите от екзистенциални страхове? Тук наистина е много важно да

¹² Присъствието на Бог в страданието като последна инстанция за страдащия, на Когото той може да изкрещи своята болка и своя смъртен страх, е фактичката основа на християнската надежда. „Спасителната близост на Бог няма земен еквивалент.“ Да познаеш тази другост на Бог, която взривява всяка аналогия, е ужасно – но е единствената възможност, пише Мец, да превърнеш вика в молитва на надеждата. Срв. J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Hrsg. von J. Reikerstorfer. Freiburg u.a. 2011, 69.

разберем правилно библейските обещания за утеха. Прави ли ни Бог щастливи? Щастливи в смисъла на щастие без копнеж и страдание? Беше ли Израил щастлив с ЯХВН? Беше ли Исус щастлив с Отца Си? Носи ли щастие библейски вдъхновената вяра? Дарява ли тя лежерно помирение със самите нас, без страхове и недоволство? Знание за самите нас, без нещо да ни тревожи? Отговаря ли Той на въпроси? Изпълнява ли желаниа? Поне най-горещите? Съмнявам се. Ала Той посочва път. Библейски вдъхновеното богопознание не е мистика на затворените очи, то е мистика на отворените очи.¹³ Възприятието за Бог не е чисто самореференциално възприятие, а усилено възприятие за чуждото страдание. Това се отнася също и преди всичко за един секуларен свят, който е погвел себе си под метафората за смъртта на Бога.

Превод от немски: Людмила Димова

¹³ Християнската молитвена мистика според Мец е „мистика на болезнено отворените очи. Тя изисква особено упражнение във виждането, преодоляване на нашите вродени трудности при виждането и на нашите тварни нарцисизми“. Срв. J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Hrsg. von J. Reikerstorfer. Freiburg u.a. 2011, 55



Николай Арсениев (1888–1977) е руски философ, историк на религията и културата, поет. Роген е в Стокхолм в семейството на дипломата Сергей Арсениев. Завършва Историко-филологическия факултет на Московския университет (1910), специализира в Мюнхенския, Фрайбургския и Берлинския университет. От 1912 г. работи в Катедрата по западноевропейска литература в Московския университет. През 1919 г. е арестуван два пъти и за да се спаси от нов арест, през март 1920 г. преминава нелегално полската граница. След кратко пребиваване във Варшава и Берлин се установява в Кьонигсберг. Успява да откупи през 1933 г. майка си и сестра си от съветските власти. През 30-те години сътрудничи на основаното от Николай Бердяев сп. *Путь* и на други периодични издания. До 1944 г. е професор по история на руската култура в Кьонигсбергския университет. По време на Втората световна война подслонява съветски военнопленници, попаднали в Кьонигсберг. Участва в икуменическото движение, член е на Световния съюз на християнските църкви. Сътрудничи на католическия център „Източно християнско огнище“ в Брюксел и на действащото към него рускоезично издателство „Живот с Бога“, което публикува книгите му *Единният поток на живота* (1973), *За Достоевски* (1972) и *За преизобилния живот* (1986), откъс от която е предложеният тук текст. В средата на 40-те години живее в Париж, чете лекции в Сорбоната и в Католическия университет. През 1947 г. се установява в САЩ, преподава в духовната семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк, в Колумбийския и в Монреалския университет. Автор е на над 40 книги, сред които *Плач по умирация Бог* (1912), *Жажда по истинското битие* (1922), *Православие, католицизъм и протестантизъм* (1930), *За красотата в света* (1974), на множество статии по богословие, философия, история на религията, антична и средновековна култура.

Николай Арсениев

„ТОМЛЕНИЕТО НА ДУХА“¹ В ИСТОРИЯТА НА ЧОВЕЧЕСТВОТО

1.

Вик на душата или дълговечна нестихваща тъга. Всичко това израства не просто от негативните предпоставки: празнотата, зеещата бездна на душата, зейналата пропаст, която ни окръжава и която няма с какво да запълним! Не само от желанието да смекчим тая пустота расте религиозното томление, не – то има по-дълбоки подсъзнателни или свръхсъзнателни корени и носи неясно, смът-

¹ Арсениев цитира Еклисиаст 1:14. В руския текст на Библията този стих е преведен така: „Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, всё – суета и томление духа!“ („Видях всички работи, които се вършат под слънцето, и ето - всичко е суета и гонене на вяръ“).

но усещане или предчувствие за радостно Преизобилие, за всеудовлетворяваща Пълнота, за радостен, творчески Мир. Той е! – Душата чува това и иска да се докосне до Него. Ако се изразим с думите на апостол Павел, ние жадуваме „не да се съблечем, а да се преоблечем“², не да се избавим от пустотата, а да се докоснем до преизобилния Живот, да утолим жаждата на нашите души, скланяйки се пред извора на Живота. Тъй че можем да кажем заедно с много християнски и нехристиянски мистици, че тук активността е двойна – нашето дирене, нашият копнеж и Неговият зов. Макар да е едва доловим и смътен за нас, Неговият зов (в дълбините на нашето съществуване той е стожерът на духовното ни битие) предварва нашето томление. Нашият копнеж се ражда от Неговия зов. Така казват праведниците, боготърсачите и мистиците, които са Го зърнали, макар и отдалеч.

2.

Това томление на човешката душа е изразено с помощта на различни образи. Жаждата и водата, която я утолява; псалмопевецът например говори за кошутата, която жадува за водните потоци.³ И още: „Душата ми е към Тебе като жадна земя“.⁴ Бащин дом, убежище на Мира, Живот нетленен, сияние на непреходната Красота! Всичко това отеква в нас, идвайки от различни места, от различни времена и народи – ту като шепот, като обект на далечна надежда и копнеж, ту като радостна увереност.

Понякога то е само слаб звук, едва доловим намек, проникващ в художественото творчество и вътрешния свят на художника като смътно движение на душата, като някакъв порив, неосъзнат теоретически, но толкова по-плодоносен творчески. Може би това е върховната оплодотворяваща сила на художественото творчество – копнежът по красотата и нейното адекватно изразяване, безсъзнателното впускане, увличайки и другите, в дълбините на жизнената тъкан, в примамливия „загнен план“, в неграта на жизненото изобилие. „Метафизическата струя“, тоест томлението, често присъства в изкуството и в творчеството на художника като невидим загнен фон, без да е ясно изразена или осъзната от самия художник. Има тъка, има творческа болка, има стремеж нещо да се улови, да се изрази онова, което вълнува душата смътно, да се освети животът от някакви нови дълбини.

*I pant, I sink, I tremble, I expire!*⁵

Толкова остро е това чувство в лириката на Шели. То рядко бива изразено така рязко, но някакво томление, някакъв стремеж да се схване, да се разбере животът, да се потъне в неговите дълбини, да бъде той осветен отвътре с оная вътрешна светлина, която му е присъща отвътре, макар и замъглена за повърхностния взор – това стремление често е характерно за неясните, тревожни дълбини на художест-

² 2 Кор. 5:4.

³ Пс. 41:2.

⁴ Пс. 142:6.

⁵ „Задъхам се от копнеж, потъвам, треперя, издъхам!“ – финалният стих от поемата на Пърси Биш Шели „Епипсихидион“ (1821 г.). Б.пр.

веното творчество. Поради това и „най-простото“, наивно изкуство е нерядко символично, то съдържа неосъзнат, откъслечен намек за нещо по-голямо, от което е всъщност фрагмент. Колкото по-слабо е изразено това, толкова по-дълбоко и по-силно ни завладява. Често го срещаме в лирическите картини на Тютчев например. В тази напрегнатост на поетическите уши и очи, в безмълвното докосване до тези дълбини на покоя и тишината е великата красота. Може да се каже, че скритото томление е един от основните градивни елементи на изкуството. Нещо повече, изкуството се ражда от някакво смътно томление и поражда томление.

3.

Нека се върнем към образите на „томлението“. Особено ярък и характерен е образът на съпружеската любов, или по-точно, очакването на любовта, търсенето на Възлюбения – търсене без намиране, томление и душевен плам. „Нека ме целува той с целувки на устата си!”,⁶ тези думи от Песен на песните твърде рано стават израз и символ не на физическата страст, а именно на духовния копнеж по едничкия достоен, по последния и основополагащ Предмет на любовта, който единствен може да утоли жаждата на душата. В християнския свят още Ориген (III в.) и Григорий Нисийски (IV в.) тълкуват гревноеврейската Песен на песните по този начин. Сред най-тълкуваните стихове са следните:

„Заспала съм, но сърцето ми е будно; ето, гласът на моя възлюбен, който чука: отвори ми, сестро, моя мила, моя гълъбцице, моя съвършена! защото главата ми е цяла с роса покрита, и къдрите ми – с нощна влага... Моят възлюбен протегна ръка през пролуката, и сърцето ми се развълнува от него. Станах да отворя на моя възлюбен; от ръцете ми капеше смирна... Отворих на моя възлюбен, а моят възлюбен беше си отишъл. Душата ми примря, докле той говореше; търсих го, но го не намерих; виках го, но ми се не обаждаше... Заклевам ви, гъщери иерусалимски! Ако срещнете моя възлюбен, да му кажете, че изнемогвам от любов”⁷.

И още: „Моят възлюбен прилича на сърна, или на млад елен. Ето, стои зад стената ни, поглежда през прозореца, наднича през решетката. Моят възлюбен ми заговори: „стани, моя мила, моя хубавице, излез! Ето, зимата се вече мина, гъждът преваля, престана; цветя се показаха по земята; настана време за песни, и гласът на гургулицата се чува в страната ни”⁸.

„Нощес на леглото си търсих оногова, когото обича душата ми, търсих го и го не намерих. Но аз ще стана, ще тръгна по града, по улици и стъзги, и ще търся тогова, когото душата ми люби; търсих го и го не намерих. Срещнаха ме стражари, които обикалят града; не видяхте ли – попитах ги – оногова, когото обича душата ми? Но, щом ги отминах, намерих оногова, когото обича душата ми, хванах се за него и го не пуснах...”⁹

⁶ Песен на песните 1:1.

⁷ Песен на песните 5:2-8.

⁸ Песен на песните 2:9-12.

⁹ Песен на песните 3:1-4.

Отзвукът от Соломоновата Песен на песните отеква през цялото Средновековие. В тези гениални слова, изразяващи с непогражаема сила любовния копнеж, се усеща и друго (още в евреиството, както и у Отците на Църквата) – силно, решително, завладяващо томление, търсене, загуба, горчивина от изоставянето и... откриване! Това, с което живее гушата, нейната най-гълбока болка, намира израз в тази грама на възлюбената, търсеща, жагуваща и... изгубила своя Възлюбен.

Quia amore langueo („изнемогавам от любов“) – така завършва всяка строфа на средновековния латински химн, изразяващ това томление на гуха.

*Къде се скри,
Възлюбени, и ме остави да стена?
Подобно на елен побягна,
след като ме нарани;
излязох, викайки подире Ти, но беше си отишъл.¹⁰*

Така започва знаменитата поема на св. Йоан Кръстни от XVI век. После следват несравними картини на томление, най-ценни перли в религиозната лирика на Южна романска Европа:

*Угаси моите безпокойства,
щом никои не може да ги разсее,
и нека очите ми Те видят,
щом Ти си светлината тяхна
и само зарад Тебе искам да ги имам.¹¹*

*О, кристален извор,
в тез твои сребристи изражения
да би оформил тутакси
очите възжелани,
чиито щрихи нося в моята вътрешност!¹²*

И гушата намира своя Възлюбен:

*О, нош, която ме водеше!
О, нош, от утринна зора по-мила!
О, нош, в едно събрала
Любим с любима –
любимата в Любим преобрази!¹³*

¹⁰ Вж. „Духовна песен“, св. Йоан Кръстни. Превод Петър Роголски. С., Фондация „Комунитас“, 2013 г. („A donde te escondiste, / Amado y me dejaste con gemido? / Como ciervo huiste, / Habiendo me herido. / Sali tras te llamando y eres ido!“). Б.пр.

¹¹ Пак там. („Araga mis enojos / Puesque ninguno basta deshacellos, / Y veante mis ojos. / Pues eres lumbre dellas / Y colo para te quiero tenellos.“) Б.пр.

¹² Пак там. („Oh cristalline fuente, / Si en esos tus semblantes platados / Formases de repente / Los ojos descados / Que tengo en mis entranas dibujados!“) Б.пр.

¹³ „Тъмната нош“, св. Йоан Кръстни, Превод: Емилияна Манолова и Нели Ганчева, София, 2008 г. („Oh noche que guiaсте, / Oh noche amable mas que la alborada, / Oh noche que juntaste / Amado con Amada, / Amada en el Amado transformanda!“) Б.пр.

В своя диалог *De amico et amato* мистикът от XIII век Раймонд Лулий¹⁴ говори по подобен начин за безкрайния копнеж на любовта по едничкия и превъзхождащ всичко Възлюбен на душата. Има радост в мъката на любовта. „Попитаха Приятеля, кой е неговият Възлюбен? – Приятелят отвърна: Той е този, който ни застава да обичаме Себе си, да жадуваме и се измъчваме по Себе си, Той е причината за въздишките и сълзите, но също за подигравките на хората, а накрая за смъртта и гибелта; но заедно с това Той е, който прави смъртта по-сладка от живота, позора от осмиването – по-драгоценен от честта, сълзите и въздишките – по-сладки от смеха и радостта.” „Възлюбеният запитва своя Приятел: Помниш ли онова, което си получил от мен и заради което си ме възлюбил? – Приятелят отвърна: Помня, че между радостите и страданията, с които Ти ме даряваш, аз не правя разлика.” Попитаха Любещия: Какво е блаженството? – То е това страдание, което изпитваш заради любовта.” „Кажу, омаяни от любов – запитваха го друг път, – имаш ли пари, имаш ли съкровища? – Имам любов и любовни копнежи – отвърна той, – имам сълзи и пориви, имам страдание и томление. А всичко туй е неизмеримо по-ценно от царства и владичества.”¹⁵

В религиозната история на човечеството има и други образи, вдъхновени нерядко от Свещеното писание, които илюстрират това духовно дирене и устремността на душата.

Ориген например – в своите коментари на старозаветните книги Изход и Числа – приема като израз на това томление на човешкия род „кладенците” и „палатките”, с които си служат синовете Израилеви по време на своето странстване в пустинята. Тъй и ние сме призвани не да строим солидни къщи, а да събираме при заповед бързо палатките си и да продължаваме неуморно напред, търсейки Вечната истина. „Палатките са само краткотраен пристан за тези, които са постоянно на път... Обърнете внимание на палатките, с които странствуват те, придвижвайки се постоянно напред. Колкото повече напредват, толкова повече расте пред тях ширналият се път в безкрайността.” (*Тълкувание на книга Числа, слово 17,4*). Кладенците, изкопани в пустинята, са също образ на нашия копнеж по живия Бог, по Извора на вечния живот. „Да се върнем към Исаак и да изкопаем заедно с него кладенец с жива вода... да копаем толкова дълго, че водата от кладенеца да потопи мястото, което обитаваме...” „Виж какъв извор с жива вода има в душата на всеки от нас... Всеки от нас, които сме служители на Словото, копае кладенец и търси жива вода, за да утоли жаждата на своите слушатели” (*Тълкувание на книга Битие, слово 13,4; 1-4*). Евангелският образ на живата вода, която струи във вечния живот и утолява копнежа на пиещите от нея, пронизва дълбоко целия вътрешен свят и всички съчинения на Ориген.

Образът на странстването, на томлението по заветната далечна цел, толкова по-недостъпна, колкото е по-свещена и желана, се среща и в редица легенди и сказания от Средните векове, посветени на търсенето на земния рай (източни

¹⁴ Раймонд Лулий (1232–1315) е каталонски мисионер, философ, теолог и писател. Един от най-влиятелните и оригинални мислители на Високото средновековие, считан за родоначалник на европейската арабистика и комбинаторика. Б.пр.

¹⁵ Цитатите са от книгата на Николай Арсениев *Мистицизъм и лирика*, Петроград, 1917 г.

и западни сказания), както и в средновековните западни легенди за свещения Граал, който се възприема като велика светиня на земята – чашата на Тайната вечеря и чашата, в която е събрана струящата от Кръста Кръв Христова, над която непрестанно и незримо се извършва небесната Евхаристия в постоянно съслужение на ангелските чинове.¹⁶ Нея могат да достигнат и за нея могат да узреят само малцина избрани, само чистите по сърце и героите на духа, и то едва след най-велико напрежение и усилия. Сказанието за земния рай и повестта за свещения Граал са всъщност повести за религиозното томление.

Но най-яркият налагащ се непосредствено образ е бездната на сърцето, която не може да бъде запълнена с нищо тварно, а единствено с Божията безкрайност. Нерядко се споменават гумите на псалмопевеца: „Бездна бездна призовава с гласа на Твоите водопади“¹⁷ (*Abyssus abyssum invocat*). Тези гуми отново и отново се коментират от средновековните мистици. А през XVII век Паскал пише: „Le vide du coeur, le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire, par Dieu lui-même“ („Защото безкрайната пустота може да се запълни само от нещо безкрайно и неизменно; с други гуми, от самия Бог“).¹⁸

Различни образи, различни гласове говорят все за едно и също – за пустотата на сърцето без Бога, за томлението на духа и духовната жажда.

4.

Но да оставим образите и да се върнем към същината на проблема – да видим как се проявява това томление и какви отговори намира то в многовековната човешка история. Ще се спрем само на няколко примера.

Древна Индия. Нейната атмосфера е пропита от дълбок песимизъм, умора от живота и суетата, ужас от смъртта и кошмарното колело на безкрайните прераждания. Но има и изход! В Упанишадите например (наред с детската игра на гуми и грубото магическо суеверие) звучи отново и отново, с различен тембър и от различни посоки твърдението, че истинската, върховната Реалност принадлежи само на Единния, чрез Когото светът съществува, че светът е или самото То (макар от нашата гледна точка), или изобщо не съществува. Но То съществува и е „пълнотата“ на битието, То е истинското, неизчерпаемото и безсмъртното, в което душата може да се успокои, защото То е истинската и същност, не просто нейна родина и цел, а нейна субстанция и основа. То е Атман – великото световно „аз“, „самостта“ на света и душата, „Реалността на реалностите“ (*Satya Satyasya*). Неговото име е „целта на Упанишадите“ и „обектът на томлението“; „който Го познае, става мъдрец, и търсейки Го, се отправят на път монасите, защото Го желаят повече от света“.¹⁹ И още: „като

¹⁶ Вж.: *Lestoire del Saint Graal* (The vulgate version, vol. 1, 1909, p. 32-35, 40-41) of the *Arthurian Romances*, edited by H. O. Sommer) и *La Queste del Saint Graal*, cap. XII (ibid., vol., VI, p., 189).

¹⁷ Пс. 41:8.

¹⁸ Вж. Блез Паскал, *Мисли*, превод от френски Лилия Сталева, Анна Сталева, С., Наука и изкуство, 1987 г. Б.пр.

¹⁹ Цитатите от Упанишадите са по текста на Николай Арсениев. Б.пр.

познат Амман, брахманите се издигат над желанието за синове и богатство, над стремежа към световите, но като сиромаси живеят от милостиня”. Защото колко струва нашият свят и всички негови блага, наслаждения и богатства? „Целият свят е плячка на смъртта”, пълен със зло, безрадостен и обзет от тъма, той е обгърнат от несекващата смърт, от всепомитация вихър на преходността и безконечните повторения. А нашата истинска същност, най-истинното ни „аз”, се мъчи в него като пленник, като безсилен и жалък инвалид, окован от веригите на смъртта и върволицата мъчителни прераждания, като човек, омагьосан от зло чародейство, упоен от вълшебното биле на миражите и заблудите. Затова цар Брихадратха призовава мъдреца Сакаяня: „Спаси ме!”, „В този свят аз съм като жаба в изсъхнал кладенец”. Защо са ми всички блага на света, „защо ми е всичко това, щом не може да ми донесе безсмъртието?”, пита мъдрата съпруга на мъдреца Яджнавалкя. „Води ме от небитието към битието, води ме от тъмнината към светлината, от смъртта към безсмъртието ме води”, четем отново в Упанишадите. Защото има Нещо или Някой, който е „нестарееш, гревен... вечен” и „съществува чрез Самия Себе си”. Има Нещо „безсмъртно и неизменимо”, „лъчезарно и непреходно”, което „не знае промени”, то е „отвъд глада и жаждата, отвъд скърбите и заблудите, отвъд старостта и смъртта”. „Велико и свободно е от болестите”, а „името му е високо, защото се възнася над всяко зло”. Неизречен, непостижим, „дълбоко скрит е Той, не можеш да го обхванеш с мисъл, нито да го измериш”. Истинен е Този, за когото можеш да кажеш само: „Той е!”, и който едничък истинно съществува. Той е прибежище, избавление и живот, Той е жадуваният „бряг от другата страна на скръбта”. За него се казва: „Безконечното е блаженство. Защото в нищо крайно не може да има блаженство и само в безкрайността е блаженството”. И още: „Брахман е блаженство!”. От всички гревни паметници звучат към нас тези думи: „Който го познава, е достигнал избавление; който го познава, е достигнал покой, който го познава, се освобождава от смъртта!”.

Това придава на Упанишадите този така характерен тон на сдържан патос, на дълбоко сърдечно вълнение и мистичен трепет. Те възвестяват радостна вест: има избавление от царството на смъртта, преходността, множествеността и несъвършенството. Познай, че всичко е Амман и няма нищо извън Него, познай, че твоята гуша е вкоренена в Него, че тя е Той (*tat tvam asi*), а индивидуалността, самостта и самоотлъчването са само зла илюзия. Истинно е само великото и единно То. Познаеш ли това, „разкъсал си всички връзки”. „Който е минал по този мост, ако е бил спял, е прогледнал; ако е бил наранен, е оздравял; ако е бил тъжен, е надмогнал тъгата. Щом преминеш този мост, нощта става ден, защото светът на Брахман блести навек”. „За този, който познава истината на Брахман, слънцето вече не изгрява и не залязва, за него е вечен ден.” „Който е постигнал беззвучното, безформеното, неосезаемото, Той, що няма ни мирис, ни вкус, не знае старост, а е безначално и безкрайно, неизменно и превъзхождащо всяка величина – той се освобождава от челюстите на смъртта.” „Невъзможно е с очи да видиш този Амман. Но тези, които са го познали със сърцето и ума като пребиваващ в сърцето, придобиват безсмъртието.” Това не е обикновено познание, а необяснимо и непонятно мистическо преживяване, което не може да бъде предадено с категориите на разсъдъка, но независимо от

това е наистина реално: „Него, Атман, не може да познае познаващият, познава Го само непознаващият – в когото Той се пробуди, този знае това и придобива безсмъртие.“ Той е близо, Той е вътре, Той се разкрива в дълбините на сърцето като най-интимната основа на нашето съществуване и на всичко съществуващо: „Има един Властител-Атман, който е във всички неща... Мъдреците го виждат вътре в себе си – за тях е вечната радост, не за другите.“

Текстовете на Упанишадите са пълни с възторжени изречения за приповдигнати преживявания на радост и блаженство, несравними със земната радост и осезаеми само за тези, които са достигнали Атман: „Съзерцавайки своето вътрешно съществуване, мъдрецът познава като Бог този гревен, трудно видим, влязъл в скритото, укрит в дълбокото, пребиваващ в бездна Атман и оставя далече зад себе си и радост, и мъка. Смъртният, който е чул и разбрал това, уловил е същността и е достигнал финото вътрешно Съществуване, се радва, защото е придобил Извора на радостта“.

Желанията са укротени, душата е обгърната от дълбок мир, възлите, стегнали сърцето, са развързани. Ненапразно сияят лицата на позналите Атман. „Те – казва Катха упанишада – усещат върховно, неопишимо блаженство и мълвят за тази радост: това е То“ (отъждествявайки себе си с Атман). „Щастие то на този, който чрез дълбоко съзерцание е умил своя дух от всяка нечистота и е потънал в Атман, не може да бъде описано с никакви слова: него сам трябва да изпиташ в дълбините на сърцето.“ Достигналият до такова единение с всеобхватната Реалност възкличава в Махабхарата: „Намерих в Брахман своето основание, подобен съм на прохладна вода сред летния зной, утешен съм и достигнах пълното угасване (parinivati), едно блаженство ме обгръща“. Мъдрецът Панчадаси, представител на по-късната религиозна философия, систематизирала и развила философията на Упанишадите (системата Веданта), изразява това върховно блажено състояние на духа във възторжен химн: „Щастлив съм! Щастлив! Познах отблизо вечния Атман, който е в мен. Щастлив съм! Щастлив! Блаженството на Брахман се откри ясно за моя взор.“

Щастлив съм, щастлив! Не усещам повече скръбта на съществуването; изчезна неведението ми за мен самия.

Щастлив съм, щастлив! Не остана нищо, което съм длъжен да правя. Достигнах до всичко, което трябва да се достигне.

Щастлив съм, щастлив! Кое щастие в света може да се сравни с моето? Щастлив съм, щастлив – дважди и трижди щастлив!“.

Избавлението и блаженството се състоят в това да познаем, че ние сме не различни, а напълно тъждествени с вечния Атман, че всяко различие и индивидуализация е само зла илюзия, лъжа и мираж, изчезващ безследно за този, който е усетил божествения Атман като свое „аз“, като самия себе си. „Наистина, който познае върховното Божество (Брахман), той самият е вече този Брахман.“ „Ако човек е познал Атман, мислейки: „Аз съм Той“, то какво му остава още

да желае?...” Тоест избавлението е дадено в пантеистичното отъждествяване на нашата духовна същност с божествения Абсолют. Решение на проблемите, което свидетелства за огромния патос на духовния порив и същевременно е изпълнено с вътрешните противоречия, характерни за пантеизма въобще, в частност пантеистичното приравняване на слабата и бедна човешка природа към изконната и божествена Реалност. Проблемът за злото и греха, за страданията и смъртта остава нерешен.

Освен това от безмерния, обемащ и поглъщащ всичко в себе си Бог на Упанишадите вее хлад, той не е съзрял от любовта към живота. И накрая, пътят, по който шества душата, за да достигне този Бог, често е изпълнен с патоса на страстното търсене и отричането от всичко заради познанието на Единната реалност. Видяхме какво отговаря жената на мърия Яджнавалка на своя съпруг, когато той, напускайки света, за да се уедини, иска да ѝ остави своите богатства: „Защо ми е нужно това, което не може да ми донесе безсмъртие? По-добре ми предай, господарю, знанието, което обладаваш”. Напразно богът на смъртта Яма се старее да съблазни младия брахман Начикетас с всички блага на света, само и само последният да се откаже да търси отговора на своя гързък въпрос за крайната цел на битието и живота отвъд смъртта. Не съществува обаче дар, равен на това познание, и Начикетас отхвърля всички съблазни на Яма, всички негови примамливи обещания, избирайки да познае Тайната. Видяхме, че „като познаят Атман, брахманите се издигат над желанието за деца, имущество и светове, но като сиромаси живеят от милостиня”. Така и в Махабхарата четем: „Който не се е отрекъл, няма да постигне блаженство; който не се е отрекъл, няма да стигне до Вишния; който не се е отрекъл, няма да угасне в безопасност и мир. Отречи се от всичко и бъди щастлив!”. Така е обрисуван в една от Упанишадите идеалът за мъдрец: той е „умиротворен, укротен духом, въздържан, търпелив и съсредоточен, той вижда себе си в Атман и вижда всичко като Атман, страданието го не надвишава, но той побеждава страданието... Той е свободен от злото, от оскверняване и съмнения”. По подобен начин се изобразява идеалният мъдрец и в Махабхарата: „Свободният от противоположности, от външни почитания и призиви за помощ, от самоличност, от съзнание за своето „аз”, от придобивки и притежания, е причастен към висшето „Аз” (към Атман), без желаниа, без качества, умиротворен, без привързаности и зависимости, като се гържи за Атман, той ще познае Реалността и ще бъде избавен, в това няма съмнение!”.

Все пак трябва да кажем: студен е не просто Богът на Упанишадите и Веданта, хлад вее от пътя, който води до единение с Него. Всичко се свежда до познанието, до безстрастната еманципация от всякакви връзки и привързаности. Добротелта е само средство, тя е само стъпало към това върховно равнодушие, към този съвършен квиетизъм, който отива отвъд всяко нравствено различаване, отвъд доброто и злото. При това този път е самотен и изпълнен с егоизъм: тук я няма тази гореща любов, която се излива от Вечния Обект към света и ближния. Безметежно, хладно, квиетистко безстрастие – неслучайно в Махабхарата истинският мъдрец се сравнява с безчувствен камък – потискане на всички чувства и представи и в крайна сметка приспиване на самото съзнание

(понякога дори с помощта на изкуствени тренировки), ето как се рисуват не рядко най-високите степени на този път и неговата цел – единението с Атман.

5.

Томлението на гуха срещаме и в античния свят. В Древна Гърция, а по-късно в гръко-римския свят и в епохата на елинизма има редица религиозни движения и култове, които се стремят да утолят горещата жажда на гушата за безсмъртие, за избавление от преходното, от страданията и разрухата. „Изнурих се от жажда и умирам” – така говори гушата (на орфическа надгробна плоча), изгубила се в пустинята на живота.

Понякога тя се опитва да утоли своята жажда, да открие пълнотата на Живота и пълнотата на Битието в лоното на великото природно Цяло, в обятията на Природата Майка, в мощно течащия, обгръщащ я от всички страни живот на Космоса, пълен с градивна сила, изтъкан от умиралия и раждания, вечно млад и вечно обновяващ се. Такъв е смисълът на великите природни култове – на култа към Дионис, с неговото буйно веселие от пробудените млади сили и сокове на Природата, с неговото тържество и печал; такива са древноизточните тайнства на ежегодно умиращите и възкръсващи богове на природния живот – Атис, Агонис, Озирис-Серапис, възприети от античния свят в епохата на елинизма.

Душата се стреми да се потопи в това мамещо лоно на великия природен и божествен живот, тя се опитва да се слее с него, да се откаже от своето ограничено и слабо човешко „аз”, да се превърне в една от струйките на този общ, огромен, неугържим поток, да се отъждестви с постоянно възкръсващия и вечно млад бог!

Неслучайно поклонниците на Дионис-Бахх носят името на самия бог: *βακχοι*. По-тясно, органично единение с невидимия бог в култа към Дионис дава сакралната трапеза – младото биче или козле, раздирани от верните на части и жадно излапвани от тях в суров вид, се възприемали като невидимо, временно въплъщение на самия бог.

В по-късните елинистически култове на умиращото природно божество – дошли от Изтока – откриваме същото интимно, непосредствено участие в божествения живот: в страданията на бога, в скърбенето заедно с цялата природа поради фаталната, вечно неотменима и вечно повтаряща се безсмислена и жестока негова смърт – когато пресъхват природните сокове, а растителността изсъхва под тежестта на палещия зной – както и в радостта от неговото връщане към живота, от възраждането на Природата. Горещото очакване на посветените се свързва с това връщане на бога към новия живот. Върхът на това очакване (във всеки случай най-яркият сигнал до нас негов израз) откриваме в словата, които жрецът на един от тези култове прогласява в нощта с тържествен шепот напред напрегнатото безмълвие на верните. Той им възвестява възраждането, оживотворяването на оплаквания все още от тях бездыханен бог:

*Смелост, поклонници на спасения бог:
гойде нашето избавление от скърбите!²⁰*

Богът възкръсва и посветеният ще възкръсне, и посветеният ще се приобщи към неговия тържествуващ, победен, вечно обновяващ се Живот! Такъв е смисълът на това очакване.²¹

Но какъв е този Живот? Има ли в него Пълнота, преодоляват ли се смъртта и скръбта от умирането, от железните и безжалостни закони на този свят? Това е великият живот на природното Цяло, подчинен на вечните и фатални световни закони, живот, чиято хармония и богатство са изтъкани от радости, но също и от страдания, от жизнен цъфтеж, но и от погубел на всичко отделно, на всичко индивидуално, живот равнодействащ, обгърнат от безконечната пътека на смъртта, затворен във вечния, неизменен и неотменим природен кръговрат. Прекрасният умиращ юноша-бог не би могъл да изтръгне вярващите от този мъчителен кръговрат, от това царство на природната закономерност и необходимост, което е всъщност царство на смъртта. Той сам е негов роб и пленник, нещо повече, сам е олицетворение на този кръговрат: той умира по фатален и безсмислен начин, умира случайно и необходимо, неговата смърт е лишена от всякакъв духовен порив, от всякакъв просветляващ етически смисъл – ужасна и неизбежна е смъртта на кастрирания бог, оплождащ силите на Природата. А когато възкръсвал, то било само за да умира отново и отново без край. Няма как такъв бог да е адекватен адресат на свързаните с култа горещи очаквания, с тази жажда на сърцето, копнеещо да се успокои, да си отдръхне от потока на преходното, от мъчителния кръговрат, да се освободи от властта на тлението и смъртта в лоното на пълнокръвния Живот.

От множеството достигнали до нас надгробни надписи (IV–II век пр. Христа) знаем, че орфическите тайнства обещавали на верните подобно освобождение от „кръга“. Тъкмо орфиците преживяват особено болезнено и остро скръбта на съществуването и преходността. С какъв ужас говорят те за неизменния космически кръговрат от смърт и раждания, за този безрадостен „кръг на Необходимостта“, за „колелото на създаването и обречеността“, за „печалния и тежък кръг“. Но орфическата душа чувства, че не е „от този свят“:

*Дете съм на земята и звездното небе,
но моят род небесен е...*

Тя вярва в окончателното избавление от властта на космическите закони чрез приобщаването към божествения живот:

*Изплъзнах се от тежкия и печален кръг!
Достигнах с бързи стъпки желаня венец...
Блажен и прещастлив – ще бъдеш бог, а не човек...²²*

²⁰ Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, с. 22.

²¹ В древния Египет отъждествявали покойника с умиращия и отново възкръсващ Озирис.

²² Comparetti, Laminette orfiche, 1910, с. 17.

В тези орфически очаквания гръцката гуша се отделя сякаш от почвата на натурализма, но това е само временен порив; божественият живот според орфиците е животът на същото това велико космическо Цяло, могъщ и радостен в своя бурен и всеобхващащ поток, пълен със сила и подем, но... и скован от веригите на природния закон на всеобщата смърт и тление. В тези надежди на орфическата гуша се проявява горещата жажда за избавление, жаждата по груга – истинска Пълнота на Битието. Независимо от това не е възможен окончателен изход от този кръг на базата на натурализма и натуралистичната вяра.

Тук ние сме все още в царството на натурализма. Нравственият и религиозен порив на орфическата вяра се стреми да разшири неговите рамки, да се отскубне от неговите предели и сякаш временно се отделя от неговата почва. Но неумолната Съдба връща отново всичко на своето място. Божествен и просветлен е единствено животът на висшите космически сили и колкото и да жадува гушата, кръгът на измамното съществуване, злото и мъчително „колело на генезиса” е все още неотменено.

Философията на Платон възвестява друг свят – света на вечните, нетленни същности, които не се подчиняват на законите на съществуването и изменчивостта, „нито са омесени със земното безчестие”, света на изначалната, истинска и непреходна Реалност! Нещо повече, този истински свят е единственият, който съществува действително, а целият окръжаващ ни емпиричен свят е само негов отблясък в мътното огледало на „небитието” и материята и сам по себе си е лишен от всяка субстанциалност; защото цялото битие и цялата действителност принадлежат на Царството на вечните и божествени идеи. Там е родината на гушата. С какъв мистичен патос са изпълнени тези пасажи от *Пирът*, *Федър* и *Държавата*, в които Платон се опитва да изрази безмерното и покоряващо гушата величие и красота на истинския Божествен живот! „Когато един човек бъде обучен до тази степен в областта към любовта, наблюдавайки в правилна последователност красивите неща – четем в *Пирът* – и достигайки вече към края на този път към любовта, внезапно ще види нещо дивно красиво по същност, това именно, Сократе, заради което са били полагани по-предишни усилия: първо, че то съществува вечно и нито възниква, нито зажива, нито расте, нито чезне. После, че не е в едно отношение или в един момент красиво, а в друго отношение или в друг момент грозно, нито е красиво спрямо едно, а грозно спрямо друго, нито пък е красиво на едно място, а грозно на друго, че за едни е красиво, а за други грозно”. Тази красота няма да му се покаже като някаква частна, отделна красота от чувствен или духовен порядък, „нито пък като нещо съществуващо в нещо друго, например в някакво живо същество било на земята, било на небето, или пък в каквото и друго нещо, а съвсем само в себе си, винаги едновременно, а всички други хубави неща принадлежат към него... Какво действително можем да мислим, че ще изпита някой, ако му се случи да види Красивото само по себе си, чисто, ясно, без всякакъв примес, не съдържащо човешка плът и всички други тленни дивотии, но би му било възможно да види самото божествено красиво в неговата едновременно същност? Мислиш ли, че става жалък животът на човек, който гледа нататък и съзерцава онова, както погobaва, и общува с него?”²³.

²³ Превод от старогръцки: Георги Михайлов, в: Платон. Диалози, Пирът, т. II, С., Наука и изкуство, 1982, с. 419-487. Б.пр.

Доколкото земният свят се разглежда от Платон само като послушно отражение на горния свят, той също е прекрасен и възторжено възхваляван (*Тимей*). Но Платон не удържа този решителен монизъм, който вижда навсякъде само единното царство на истинската Реалност – материята с нейната ирационалност, инертност, несъвършенство и зло, все пак се чувства достатъчно осезаемо и реално, макар да се отрича нейната метафизическа същност и тя да се признава за „небитие”. Оттук и този рязък дуализъм, видим у Платон в различни периоди от неговото философско развитие, оттук дълбоките нотки на песимизъм и призивът за бягство от този свят. Особено ярко това песимистично отношение към окръжаващата ни измамна действителност е изразено в знаменития *Мит за пещерата* (VII книга на *Държавата*) и в следния пасаж от *Теетет*: „Злото нито може да се премахне, тъй като постоянно трябва да има нещо противоположно на доброто, нито може да се установи сред боговете – то броди по необходимост в смъртната природа и по тези места”, тоест в долния свят. „Поради това, колкото може по-скоро, е нужно да се опитаме да побегнем оттук.”²⁴

И тъй, има разрыв между двата свята! Да побегнем от тук нататък, от мястото на лъжата и тлението в родината на духа, в царството на нетленната и изначална Красота, в царството на непоклатимата Истина! Защото душата по своята природа е органически родствена, „съвсем подобна на божественото, безсмъртното и умопостигаемото начало, на еднородното, което не може да се разпада и което винаги е еднакво със себе си”²⁵, и в него тя намира своя истински живот; отгавайки се на чувственото, тя живее живот лъжлив и недостоеен, унижителен и скотски.

Там е заветният пристан на душата, източникът и целта на нейния копнеж. Когато Платон говори за тази заветна цел, мистичен трепет стопля неговите думи. „Достигналият до нея намира сякаш отгих от пътя и край на своето странстване.” Още приживе душата на философа се отдалечава от чувствеността и следва разума, „устремила поглед към истинното и божественото, към това, което се изплъзва от хорското мнение, тя се храни от него”.²⁶ Целият живот на философа е поради това копнеж по небесната родина, „упражняване в умиране”, отрицание на света и неговите дела. Подобно настроение е запечатано в най-значимите диалози на Платон.

Наистина Платон прави опит да примири двата свята, да прехвърли мост между тях в учението за Ероса и в утопията за идеалната гържава. Но облагорождащата сила на Ерос не докосва самата материя, тя е само отражение на духовното начало, а идеалната гържава се оказва несъстоятелна – в действителност тя е царство на безкраен духовен гнет, а познанието на Истината, заради което тя собствено съществува, се оказва достояние само на малцина избрани, само на аристократите на духа.

²⁴ Превод от старогръцки: Богдан Богданов, в: Платон. *Диалози*, Теетет, т. IV, С., Наука и изкуство, 1990, с. 163. Б.пр.

²⁵ Превод от старогръцки: Богдан Богданов, в: Платон. *Диалози*, Федон, т. II, С., Наука и изкуство, 1982, с. 368. Б.пр.

²⁶ Превод от старогръцки: Богдан Богданов, в: Платон. *Диалози*, Федон, т. II, С., Наука и изкуство, 1982, с. 373. Б.пр.

Така философията на Платон се връща към същата раздвоеност, към същата непримиреност и в същата изходна позиция. Земният свят „лежи в злото“²⁷; има свят на Правдата; отделната душа или неголяма група избрани, истинските философи, трябва да бягат в този свят на Правдата.

Останалият свят обаче е тъй или иначе обречен да лежи в злото, за него няма избавление, защото историческият процес и постъпателното развитие са му чужди, там цари само неизбежен и вечно повтарящ се природен кръговрат. Царството на тлението, на ставането и лъжливата привидност е така вечно, то съществува тъй неизменно в своята изменчивост, както и царството на истински реалното – нетленните и вечни идеи. Материята, както видяхме, е необяснима. Тя е небитие и в същото време – извор на цялото несъвършенство и зло в света, тя има силата да заглуши и изопачи отблясъка на идеалните „образци“, прототипите на всичко съществуващо, но тя ни позволява да се чувстваме в достатъчна степен осезаемо и реално. Злото в света е неизбежно, неотменимо и необходимо: то е закономерно следствие от разнородния произход на целия видим космос, този примес от истинско „битие“ и „небитие“, то произтича от самата природа на нещата. Смъртта и тлението, злото и несъвършенството царуват в този сетивен свят вечно и непоклатимо, независимо от цялата му красота, която Платон така прославя в своя *Тимей*. Няма пълна победа на живота над смъртта, няма пълно тържество на духа над царството на тлението.

Съществува вечният, реален свят на идеите, комуто е присъща истинската действителност, а на върха на това царство на идеите се извисява Идеята за Благото, или самият Бог, Създателят, Устроителят на света съгласно *Тимей*. Но измамната, неистинна реалност, природният световен процес с неговия закон на преходността и унищожението, силата на материята, в основата си независима, чужда и враждебна на Божеството и в същото време лишена от метафизическо битие, принципът на инерцията и смъртта поставят предел пред Божествената власт. В натуралистичния, вечно неизменен и вечно тъждествен Status quo се разбива мощта на върховната, идеална действителност, разбива се силата на абстрактния, рационалистичен, блед, трансцендентен, философски Бог. Този Бог, самодостатъчен, студен и чужд на света, по същество безлично логическо понятие, продукт на философската абстракция, не може да победи шествашката в света смърт, не може да разкрие всепобеждаващата, всеобхватна, преизобилна и конкретна пълнота на Царството на Вечния живот.

6.

Особено забележима е струята на томление в Стария завет. От една страна, в Еклисиаст (въпреки положителното отношение към земните блага като дар Божий за човека) чуваме вик на дълбока неудовлетвореност от всичко земно: „всичко е суета и гонене на вятъра“²⁸. Може би в цялата световна литература няма подобни слова на скръб, които могат да се сравнят с тези

²⁷ 1 Иоан. 5:19.

²⁸ Екл. 1:14.

по красотата и сила на тъгата. „Суета на суетите, каза Еклисиаст, суета на суетите – всичко е суета! Каква полза за човека от всичките му трудове, с които се труди под слънцето? Род прехожда, и род дохожда, а земята пребъдва до века... Вятър вее към юг и отива към север, върти се, върти се в своя път и пак почва своите кръгообращения... Каквото е било, пак ще бъде, и каквото се е правило, пак ще се прави – няма нищо ново под слънцето... Няма спомен за миналото; па и за това, що има да стане, няма да остане спомен у ония, които бъдат отпосле. Аз, Еклисиаст, бях цар над Израиля в Иерусалим; и насочих сърцето си да издирвам и изпитвам чрез мъдрост всичко, що става под небето... Видях всички работи, които се вършат под слънцето, и ето – всичко е суета и гонене на вятър... И насочих сърцето си да познае мъдрост, да познае безумие и глупост; но узнах, че и това е гонене на вятър; защото, голяма мъдрост – голямо страдание, и който трупа познание, трупа тъга.”²⁹ Той се отдава на веселие и на усилено строителство: съгражда си къщи, изкопава водоеми за поливане, насажда си градини, лозя и овощни дървета. Подбира си най-добри певци и изкусни музиканти. И – всичко е суета! Суета е и мъдростта, която е придобил: защото „една съдба ги всички постига”. „Защото няма да помнят мъдрия вечно, както и глупавия; след време всичко ще бъде забравено, и, уви! мъдрият умира тъй, както и глупавият.” „И намразих целия си труд, с който бях се трудил под слънцето... Защото, какво ще има човек от всичкия си труд и грижа на сърцето си, загато се труди под слънцето?... И това е суета!” „Тогавя намразих живота, понеже ми станаха отвратителни работите, що се вършат под слънцето; защото всичко е суета и гонене на вятър!”³⁰

Отговор на тези вопли на скръбта, на неудовлетвореността ни дава общуването с Бог. „Кого имам на небето? а с Тебе ли съм, на земята нищо не искам. Изнемогва плътта и сърцето ми; Бог е твърдиня на сърцето ми и мой дял вовеки”³¹, възкликва псалмопевецът. Затова, „както кошута жадува за водни потоци, тъй и душата ми, Боже, копнее за Тебе!”³². „Душата ми е към Тебе като жадна земя.”³³ „Отварям уста и въздишам, защото жадувам за Твоите заповеди.”³⁴

Наред с този копнеж на душата да общува с живия Бог, има и томление по общонародното спасение, нещо повече – по всечовешкото и всесветовно спасение, по Княза на Мира, нещо, което правилно се определя като „месианско очакване” на Стария завет. Очакване и надежда, че Бог ще посети Своите люде.

Това томление по бъдещия „покой”, по идното Царство на Мира и Правдата, се прокрадва отново и отново. То е не просто морално оцветена социално-

²⁹ Екл. 1:2-18.

³⁰ Екл. 2.

³¹ Пс. 72:25-26.

³² Пс. 41:2.

³³ Пс. 142:6.

³⁴ Пс. 118:131.

политическа мечта, но заедно с това въздишка по едно царство от висш порядък, мечта за Царството Божие сред хората, за преобразяване на хората и на целия свят със силата на Духа Божий. Пророкът е изпълнен с томление: „Докле се не излее върху нас Дух свише, и пустинята не стане градина, а градината не почнат да считат за гора. Тогава ще се въдвори съд в тая пустиня, и правосъдие ще пребъдва в плодноносното поле”³⁵. Ново сърце ще бъде дадено на хората и ново разбиране, и Нов завет ще склочи тогава Господ със своите люде: „и ще им дам сърце, да Ме познават, че Аз съм Господ, и те ще бъдат Мой народ, Аз пък ще бъда техен Бог; защото те ще се обърнат към Мене с все сърце”. „Ето, настъпват дни, казва Господ, и ще склоча с дома Израилев и с дома Иудин нов завет – не такъв завет, какъвто склочих с бащите им в деня, когато ги хванах за ръка, за да ги изведа из Египетската земя; оня Мой завет те нарушиха, ако и да оставах в съюз с тях, казва Господ. Но ето заветът, който ще склоча с Израилевия дом след ония дни, казва Господ: ще вложа Моя закон във вътрешността им и ще го напиша в сърцата им, и Аз ще им бъда Бог, а те ще бъдат Мой народ. И няма вече да учат един другия, брат – брата, и да говорят: „познайте Господа”, защото всички, от малък до голям, сами ще Ме знаят, казва Господ, защото ще простя беззаконията им, и за греховете им няма вече да си спомня.”³⁶

Понякога тези надежди се свързват с образа на Княза на Мира, на Царя на правдата, тоест Месия. „Защото Младенец ни се роди – Син ни се даде; властта е на раменете Му, и ще Му дадат име – Чуден, Съветник, Бог крепък, Отец на вечността, Княз на мира. Неговата власт и мир безкрай ще расте върху престола на Давида и в царството му...”³⁷ И още: „И ще покара младочка от Иесеевия пълн, и клон ще израсне от неговия корен; и ще почива върху Него Дух Господен, дух на премъдрост и разум, дух на съвет и крепост, дух на знание и благочестие; ще се изпълни със страх Господен, и ще съди, не според както очите Му гледат, и ще решава делата, не според както ушите Му слушат. Той ще съди сиромасите по правда, и делата на страдалците в страната ще решава по истина; с жезъла на устата Си ще порази земята, и с диханието на устните Си ще убие нечестивеца. Пояс на кръста Му ще бъде правдата, и пояс на бедрата Му – истината. Тогава вълк ще живее заедно с агне, и леопард ще лежи заедно с козле; теле, лъвче и вол ще бъдат заедно, и малко дете ще ги кара. Крава ще пасе с мечка, малките им ще лежат заедно, и лъвът ще яде слама като вола. Младенец ще играе над аспидина гупка, и дете ще протегне ръката си към змийно гнездо. Не ще правят зло и вреда по цялата Ми света планина, защото земята ще бъде пълна с познаване Господа, както водите пълнят морето. И в оня ден към Иесеевия корен, който ще стане като знаме на народите, ще се обърнат езичниците, – и покоят му ще бъде слава”³⁸.

³⁵ Ис. 32:15-16.

³⁶ Иер. 24:7; 31:31-34.

³⁷ Ис. 9:6-7.

³⁸ Ис. 11:1-10.

Особено тайнствени са тези места в Исаия, които се отнасят към „Моя възлюбен, към Когото благоволи гушата Ми”, към образа на кроткия, унижен Избраник, който обаче ще стане „завет за народа”: „И Той (Госпог) рече: малко е, че Ти ще Ми бъдеш раб, за да се възстановят колената Иаковови и да се възвърнат остатъците Израилеви, но Аз ще Те направя светлина за народите, за да се простре Моето спасение до земните краища. Тъй казва Господ, Изкупителят на Израиля, Светият негов, на презирания от всички, на укорявания от народа, на Раба на властителите: царе ще Те видят – и ще станат; князе ще се поклонят заради Господа, Който е верен, заради Светия Израилев, Който Те е избрал. Тъй казва Господ: в благоприятно време Те чух и в ден на спасение Ти помогнах; и Аз ще Те пазя и ще Те направя народу завет, за да възстановиш земята, да възвърнеш на наследниците опустошените наследия, да кажеш на затворниците: излезте, и на ония, които са в тъмнина: покажете се... Не ще търпят глад и жажда, и не ще ги удари пек и слънце; защото Оня, Който ги милува, ще ги води и ще ги заведе при извори водни”³⁹.

Образът на „Ебег Яхве”, страдащия Раб Господен, Отрока Господен: „Той взе върху Си нашите немощи и понесе нашите недъзи... Той бе изпоранен за нашите грехове и мъчен за нашите беззакония; наказанието за нашия мир биде върху Него, и чрез Неговите рани ние се изцелихме”⁴⁰ – този тайнствен образ е пълен с нови и неочаквани откровения, към него е отправен взорът на пророка.

За пророческото светоусещане е характерно напрегнатото очакване на предстоящите и откриващи се Божии съдби, една устременост напред: „Застанах на стражата си и, стоейки на кулата, наблюдавах, за да узная, какво Той ще ми каже”, възкликва пророк Авакум. След ужаса на настоящето и на предстоящото утре идва далечното видение за бъдното спасение: „Защото земята ще се изпълни с познаване славата Господня, както водите изпълнят морето”⁴¹.

Това устремяване напред, така характерно за светогледа на пророците и изобщо за Стария завет, изразява томлението – осъзнато или полуосъзнато, по това, което има да стане: религиозно томление, насочено към историята на света, към бъдното откриване на величието, славата и милосърдието на Бога в световната съдба, в съдбата на цялото творение. Томление не само по личното докосване до Божествената Пълнота, която може да удовлетвори индивидуалната духовна жажда, а по бъдещото спасение на света. В това е неумиращата напрегнатост на старозаветната религия, на очакваното Богоявление.

7.

„Свърши се!” (*τετέλισται*) Тези слова, изречени от Иисус на кръста според Евангелието от Йоан⁴², могат да бъдат поставени за епиграф на цялата християнска проповед. Пропастта е запълнена, Словото Божие се яви в плът „и ние видяхме

³⁹ Ис. 49:6-10.

⁴⁰ Ис. 53:4-5.

⁴¹ Авак. 2:1; 2:14.

⁴² Иоан. 19:30.

славата Му”. Цялата апостолска проповед е свидетелство, най-вече свидетелство и нещо повече – единствено свидетелство. Защото всичко останало се корени тук. Свърши се, изпълни се, томлението е утолено. Това, което царете и пророците са жадували да видят и не са видели, да чуят и не са чули, сега учениците виждат и чуват. Затова „вашиите очи са блажени”⁴³. „Кое то ръцете ни са попипали”, това е „Словото на живота!”. Затова „който е жаген, да дойде при Мене и да пие. Който вярва в Мене, из неговата утроба, както е речено в Писанието, ще потекат реки от жива вода”⁴⁴. Тук, сред нас, е най-великото и необяснимо съкровище, превъзмогащото всичко Присъствие. Затова Царството Божие прилича на търговец, който търси хубави бисери и като намира един скъпоценен бисер, отива и продава всичко, що има, за да го купи; или прилича още на имане, скрито в нива, което човек намира и укрива, и от радост за него отива, та продава всичко, що има, за да купи тая нива. Павел се отрича от всичко, всичко счита за смет, за да придобие Христа. Затова „нямаме нищо, а всичко притежаваме”. Затова апостолите се радват на страданията. Затова те вече не на себе си принадлежат: „Защото любовта Христова ни обхваща, кога разсъждаваме върху това, че, щом един е умрял за всички, всички са умрели. А Христос умря за всички, та живите да живеят не вече за себе си, а за Оногова, Който умря за тях и възкръсна”⁴⁵.

„Благата вест” е изпълнение на очакванията на света, на историята, на човечеството. Понеже всички обещания Божии в Него са „да”, и в Него са „амин”⁴⁶. И се насища душата... „Вярвам, Господи!”, възкликва изцеленият слепороден и Му се покланя.⁴⁷ „Господ и Бог мой!”, казва Тома.⁴⁸ „Не гореше ли в нас сърцето ни”, питат се един друг двамата ученици в Емаус, след като Иисус става невидим за тях.

Томлението е укротено. „Дойдете при Мене всички отрудени и обременени, и Аз ще ви успокоя.”⁴⁹ „Мир ви оставам; Моя мир ви давам.” Неговите овци никои не ще грабне от ръката Му.⁵⁰

„Късно Те познах, късно Те възлюбих, о, Красота древна и тъй нова!”, възклидава Августин.

Но ние ставаме свидетели не просто на „психологическо” успокоение и укротяване на томлението, благодарение на благата вест. В Него всички обещания Божии са „да” и „амин”. В Него е завършен и изпълнен Божият план за света. Не мечти, а изпълнение; не отхвърляне на света, а неговото спасение и преображе-

⁴³ Мат. 13:16-17, Лук. 10:23.

⁴⁴ Иоан. 7:37-38.

⁴⁵ 2 Кор. 5:14-15.

⁴⁶ 2 Кор. 1:20.

⁴⁷ Иоан. 9:38.

⁴⁸ Иоан. 20:28.

⁴⁹ Мат. 11:28.

⁵⁰ Иоан. 10:28.

ние. Освещаване на плътта и тялото, на тъканта на живота и историята, и съг наг света – защото Словото стана плът. И утихва томлението на целия свят, на всяка твар, на всичко съществуващо. Защото „всички твари заедно стенат и се мъчат досега”, „с надежда, че и самите твари ще бъдат освободени от робството на тлението при славното освобождение на синовете Божии”.⁵¹

Удовлетворяването на томлението е осъществено реално и исторически от едно историческо лице, от живата личност на Този, Които е въплътеното Слово и Които се разкрива не като абстрактна, а като жива, безконечно снизхождаща, безкрайно състрадаваща и състрадаща Любов Божия, победила жилото на смъртта. Наред с това, погледът е устремен напред, към игната пълнота на откровението на тази Победа, когато „ще отприе Бог всяка сълза от очите им, и смърт не ще има вече”⁵². Затова ние още стенем и се мъчим (στίναζομίν βхроύμενοι), защото искаме не да се съблечем, а да се преоблечем, „та смъртното да се погълне от живота”, както пише апостол Павел.⁵³ Но пълнотата и центърът, и смисълът на живота са ни вече дадени в Христос. Затова „за мене животът е Христос, а смъртта – придобивка”⁵⁴. В Него – така вярват християните – ние вече сме се докоснали до Извора на живата вода.

8.

Много важна и още по-значима е обратната насоченост – Божият отговор към нас или Божието търсене на нас самите. Неговото търсене предшества нашето търсене. Не ние първи търсим. Нашето търсене на Бога е вече вложено в нас от Него, то е, както казахме в началото, зов Божий, който се изразява в нашето томление по Него: „Ето, стоя пред вратата и хлопам: ако някой чуе гласа Ми и отвори вратата, ще вляза при него и ще вечерям с него, и той с Мене”⁵⁵.

Нещо повече, не само Божият зов пробужда нашето томление, но самият Бог идва към нас да ни посрещне. „И когато беше още далеч, видя го баща му, и му домия; и като се затече, хвърли се на шията му и го обцелува”, четем в притчата за блудния син. „Понеже Син Човеческии гоиде да подири и да спаси погиналото.” Той оставя деветдесет и деветте овци в пустинята и тръгва подир загубената, докле я намери. „Добрият пастир полага душата си за овците.” Инициативата е на Бог, активността е на Бог, търсенето е от Бога, снизхождането на Сина Божий, за „да подири и да спаси погиналото”, е снизхождане дори до смърт, смърт кръстна – Бог жадува спасението на нашите души и в това е нашето спасение, в това е според християнството смисълът на световната история. „Не ние възлюбихме Бога, а Той ни възлюби и проводи Сина Си да стане умилостивение за нашите грехове.”⁵⁶

⁵¹ Рим. 8: 21.

⁵² Откр. 21:4.

⁵³ 2 Кор. 5:4.

⁵⁴ Фил. 1:21.

⁵⁵ Откр. 3:20.

⁵⁶ 1 Иоан. 4:10.

Тук е залогът за удовлетворяване на томлението – то е отговор на Божието търсене, което буди нашите души, отзвук на Неговото откриване. „Но се стремя, дано постигна това, за което бях застигнат от Христа Иисуса.“⁵⁷ В това и само в това е целият смисъл на християнското благовестие. „В това се състои любовта... че Отец проводи Сина за Спасител на света.“⁵⁸ „Покланяме се пред Твоето снизхождане“, пее Църквата.

Превод от руски: Димитрина Чернева

⁵⁷ Фил. 3:12.

⁵⁸ 1 Иоан. 4:10-14.



Атанасиос Н. Папатамасиу завършва право и богословие. През 1991 г. защитава докторат по богословие. След кратък период на работа като юрист, през 1992 г. е назначен за учител по религия в сферата на средното образование. През 2000–2008 г. преподава в Атинската семинария, а понастоящем в Елинския свободен университет. От 1998 г. е главен редактор на гръцкото списание за православно богословие *Σύναξη*. Автор е на книгите: *Бъдещето, основа на историята: опити върху мисията на Църквата във века на глобализацията* (Montreal: Alexander Press, 2005) и *Канони и свобода* (Katerini: Epektasis, 2005). Статията *Encountering Otherness. Christian Anthropology for a Culture of Peace* е публикувана през 2008 г. в изданието *Theological Reflections on Migration. Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME) Bruxelles, 2008.*

Атанасиос Папатамасиу

ПРИЗНАЦИ НА НАЦИОНАЛСОЦИАЛИЗЪМ В ЕЛАДСКАТА ЦЪРКВА¹

Гръцкото общество се изправи пред специфична ситуация от момента, когато бе приет първият меморандум между правителството на страната, Европейската централна банка, Европейския съюз и Международния валутен фонд през пролетта на 2010 г. Тази обстановка придобива свои характеристики, които се оформят с шокиращо бърза скорост. Това е така особено от началото на 2011 г., когато станаха по-забележими последиците от икономическата криза. Паралелно започнаха да се разкриват измеренията на политическото разложение и се появиха групировки като например „Аганактисмени“ (гр. „възмутени“ – б.пр.). По същото време се засилиха и опитите за църковна намеса в политиката, носещи парадоксални комбинации. Определени хора, свързани с йерархията, се впуснаха в остра критика против политическата система, комбинирана с прояви на непоносимост към различия. Започнаха например оплаквания за упадък на демокрацията, а в същото време изневиделица се появиха възхвали за

¹ Текстът е публикуван в сп. *Συναχί* 125 (2013), с. 23-37.

„героите“ от бившата гръцка военна хунта. Наблюдението на такива неща създаде чувството, че дълговременната религиозна склонност към авторитаризъм и тоталитаризъм започна да придобива черти, които се доближават до идеологията на националсоциализма.²

От лятото на 2012 г. нещата започнаха да загрубават. Влизането на партията „Златна зора“, организация с неонацистко минало³, в парламента след общите избори от 6 май и 17 юни 2012 г. отвори бързо нова глава. Наистина ли беше изненадващо, че някои църковни представители изразиха своето задоволство от присъствието на тази партия и нейните действия? Или просто някои църковни кръгове са имали латентна склонност към националсоциализма, която започна да излиза на повърхността през 2011 г.? Лично аз мисля, че става дума за второто.

От богословска гледна точка целият въпрос има огромно духовно значение. Това не е един партизански или тесен политически спор. Това се отнася по-скоро до дилемата между вярността към Христовото евангелие и вероотстъпничеството.⁴ В този контекст има два критични въпроса (които могат да се разглеждат като два аспекта на един и същ въпрос): на първо място, какво е това, което позволява на религиозни кръгове да толерират и дори да приемат нацистки или неонацистки идеи, и второто – какво е това, което прави някои християни да приемат предимно националсоциалистически възгледи, докато трескаво отхвърлят нацисткия паганизъм? Трябва да изследваме религиозната област, за да открием това, което сега води до мерзост и запустение на светото място.

Нормално на разумен човек са му нужни не повече от две минути, за да разбере, че християнство и националсоциализъм са напълно несъвместими. Крайъгълните камъни на Църквата – като например Новата Христова заповед на любовта и признаването на всички хора за братя и сестри – показват, че комбинация между християнство и националсоциализъм е очевидно невъзможна. И тук се крие проблемът: *размиването* в реториката на църковни представи-

² Откакто започнах работа върху този текст, това чувство (че се намираме пред явление на социален радикализъм, което е придружено със скрита нетолерантност към демокрацията) се засили и докато този текст беше завършен, отбелязах това и в други мои публикации. Виж Foreword, *Synaxi* 120 (2011), с. 3-4. Библиографски преглед на сборника *On an economy with a Human Face*, (Athens: Youth Office and Foundation of the Archdiocese of Athens, 2011), *Synaxi* 121 (2012), с. 101-104. Също и: An Age of Spiritual and Material Bankruptcy in Europe? A valuable Opportunity for 'Meaning' to Emerge, *Manifesto* 35 (2012), с. 32-36 и др. Имах намерение да представя размислите си на 24-27 май 2012 г. на международната конференция „Еклесиология и национализъм“ в Академията за богословски проучвания на Димитриадската митрополия и други богословски организации, но заради разни трудности не можах да участвам. Този доклад завършва тази работа.

³ Виж Dimitris Psaras, *Golden Dawn's Black Book: Documents from the History and Activities of a Nazi Group* (Athens: Polis, 2012) [in Greek].

⁴ От лятото на 2012 г. има публикувани множество важни богословски статии, осъждащи неонацизма и неговите уж „църковни“ привърженици, които аз вярвам, че трябва да бъдат цитирани като свидетелство на нашето време. Виж напр. Thanasis [Athanasios] N. Papathanasiou, Friends of the Left: Don't Stick Your Heads in the Sand. The Way of the Left, 22 October 2012, p. 22 [In Greek]. Сред християнските антинацистки публикации, посочени в тази статия, нямах възможност да включа мислите на Василис Аргириадис, които са особено полезни: From the 'Right Hand of the Lord' to the Far Right of the Devil! (13 October 2012, <http://www.pheme.gr/node/5571>), също и: Metropolitans Walking the Tightrope (18 October 2012, <http://www.pheme.gr/node/5639>) [и двете на гръцки].

тели, които флиртуват с националсоциализма. Те говорят за заповедите на Евангелието, от една страна (тъй като никои от тях не може открито да проповядва срещу любовта или да заличи притчата за добрия самарянин), а в същото време поддържат и възгледи, стоящи в рамките на националсоциализма. Наред с това, съществува и омраза към неправославните и желанието Бог да ги накаже (те сигурно не помнят случая, при който учениците помолиха Христос да порази самаряните и той ги смърти). Всеки от нас често става свидетел на такова поведение от страна на немалко свещеници, които в същото време организират кухни, за да раздават храна на всички, включително и на чужденци! Така е, когато нещата се смесват и размиват. Интелигентният вярващ трябва да успее да разграничи централното в такова поведение от онова, което е периферно – същественото от фасадата. Конкретно в тази объркана смес евангелските заповеди все още се изговарят, но на практика те са анулирани, тъй като не са приоритет в проповедта. Отдава се приоритет на антихристиянските елементи, очертани като „истинското” войнство християнство.

Като се има предвид какво се очаква от един свещеник, този свещеник, който флиртува с нацизма и национализма, трябва да бъде освободен от „тежестта” на Евангелието. Или самият той трябва да се оттегли от Църквата, или Църквата трябва да признае, че той вече не е един от нейните членове. Но какво става с хора, които гласуват за нацистката партия? Истината е, че голямата част от тях не са нацисти, а са по-скоро отвлечени от провала на политическата система. Но каквито и да са мотивите, фактът, че демоничното е успяло да проникне в християнското съзнание, е много сериозен проблем (това е явно дори от коментари, които на пръв поглед изглеждат невинни, като например: „Не съм гласувал за тях, но по-добре да го бях направил”). Трябва да прогледнем колко дълбоко са се разградили църковните критерии.

Съществуването както на ясно изразени, така и на латентни елементи на националсоциализъм в Църквата, не е нещо, което се случва единствено в Гърция. На европейско равнище националсоциализмът се проповядва вече открито от различни групировки. Въпросът обаче е до каква степен идеи с националистически произход са пуснали корени в други политически групи, които, за да влязат в парламента, са се обявили за демократи и само бегло обсъждат подобни проблеми. Тези групи принадлежат към крайнодясната идентичност, която е била обект на безбройни академични изследвания. По-подходящо определение на тази крайна десница вероятно е „популистка радикална десница”. Популистката радикална десница не е идентична с националсоциализма; в действителност някои части от нея дори се различават значително от националсоциализма. Има обаче голямо припокриване и елементи и идеи между тях, които не трябва да бъдат пренебрегвани. В едно много добро скорошно изследване политолози откриха, че популистката радикална десница има особен успех в страните, които официално са сътрудничили с нацистка Германия по време на Втората световна война (което обаче не важи за Гърция). Въпреки че тези популистки движения не се определят като потомци на историческите нацистки партии, има все

пак известно нацистко влияние, което често създава объркване и съмнение относно техните идентичности.⁵

Сега ще опитаме да разгледаме точките, в които елементи на националсоциализма влизат в контакт с болестите на религиозната сфера. Читателят вече е забелязал, че не използвам термина „нацизъм“, а предпочитам „националсоциализъм“ не защото съществува голяма разлика между тях, а по-скоро защото „националсоциализъм“ по-добре предава връзката между идеологизираната нация и социалния радикализъм.

Радикална критика, но на какво?

Много пъти в съвременната ни история институционалната страна на Църквата с някои изключения е била в партньорство с големите икономически интереси и техните политически производни. Доскоро повечето църковни лидери се въздържаха от социална критика, разглеждана като поле на „комунистите“ и техните „симпатизанти“. Убеждението в „благословеното богатство“ доведе до идентификация с традиционната десница, която твърди, че нейните основни ценности са консерватизъм, семейство и грижата за нацията. Разбира се, този модел не е изчезнал, но редом възникна още един, създаден от два фактора: на първо място, след гиктатурата (1974) управляващата десница започна да се придвижва към модернизация, а понякога започна да изказва безпокойство от тясната връзка между Църква и държава в Гърция. На второ място, политиците, които бяха за модернизация, поддържаха условията на международен финансов спасителен план за страната. В църковно отношение този нов модел (който изглежда малцинствен, но започна бързо да набира скорост) намира популистски лидер (епископ или презвитер – в зависимост от случая), който говори за правата на бедните или осъжда плутократите и властимащите, които застрашават страната. Това само по себе си би могло да се разгледа като значително съживяване на пророческата роля на Църквата. И наистина е така в някои случаи, когато критерият е универсалният алтруизъм на Евангелието. В случаите обаче, когато духовници флиртуват с националсоциализма, това е само риторика и удобна фасада, която бързо отстъпва място за други критерии.

⁵ Виж Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 244-46. Виж експертната дискусия дали те трябва да се приемат за фашисти или неофашисти и т.н.: Andrei Zaslove, *The Populist Radical Right: Ideology, Party Families, and Basic Principles of their Ideology*, *Political Studies Review* 7:3 (2009):307. Самият Mudde (op cit, 413) ги приема за радикали, но не дотолкова радикални, че да ги намира за антиконституционни. Ignazi твърди, че традиционните неофашистки партии са заменени от нов вид крайнодясна партия, която, макар и несвързана с фашистката идеология, все пак противоречи на основните ценности на демократичната система. Вижте Piero Ignazi, *Extreme Right Parties in Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Вижте също *Shadows Over Europe: The Development and Impact of the Extreme Right in Western Europe* (eds. Martin Schain, Aristide Zolberg, & Patrick Hossay) (New York: Palgrave MacMillan, 2002), 61-81, and Hans-Georg Betz. *The Growing Threat of the Radical Right*. in *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century* (eds. Peter H. Merkl, Leonard Weinberg) (London: Frank Cas, 2003), 74-93. Тук, в Гърция, следва да се отбележи, че за партията „Златна зора“ терминът „националсоциалистическа“ трябва да се замени с термина „националистическата“. Генералният секретар на партията писа: „Никой да не бъде объркан от това – няма и намек за извинение в това. Ние не си взимаме обратно ни една дума, която сме казали, писали и твърдели. Просто сега смятаме, че това е най-подходящият термин“. G. Michaloliakos, *Enemies of the Status Quo: GoldenDawn 1993–1998* (Ashkelon, 2000), 70, cited in Psaras, op cit, 251.

Църковникът⁶, склонен към националсоциализъм, говори главно за настоящата криза, засягаща страната и местните хора в нея. Когато той критикува банковата система, основният му аргумент е, че банкерите са „инструментите на международния ционизъм“. Неговият гняв, с груги гуги, е насочен не към Мамона, чиято национална или културна идентичност не представлява интерес за Евангелията. Вместо това този гняв се проявява като антисистемна ярост срещу националния елит, който води страната „към ръба на пропастта“. Разбира се, елитът заслужава да бъде остро критикуван, но просто да крещиш срещу него не е нищо повече от популизъм. За да има смисъл критиката, трябва да бъде придружена от размисъл върху въпроса: С каква цел протестираме? Какво искам да се случи? Да вземем например следното твърдение: „Борим се срещу корупцията на парламентарна система, която дава място само въз основа на статистически данни на определени лица, без да се интересува от техния характер и способности“.

Наистина, кой няма да се съгласи? Въпросът обаче е какъв извод се налага от това: с груги гуги, дали корупцията вреди на демокрацията, или напротив, тя е присъща на демокрацията сама по себе си? Горният откъс е от шестата статия на платформата на „Катехизиса“ на националсоциалистическата партия на Хитлер (от 25 февруари 1920)⁷, която търпеливо е участвала в парламентарната система, за да стигне до момента, когато вече е била в състояние да я разруши.

Някои критикуват либералната демокрация като слаб заместител на автентичната демокрация, т.е., защото настояват, че е необходимо по-съществено участие на всеки гражданин в организацията на обществения живот. Тези критици включват и разглеждащите представителната демокрация като олигархия и по тази причина защитават пряката демокрация, както и тези, които критикуват бюрокрацията не защото мечтаят за диктатура, а защото предпочитат плурализма и желаят да живеят с повишено чувство за лична отговорност.⁸

От съвсем различен вид са критиците, които тайно желаят парламентът да бъде заменен от диктатурата. В този сценарий християните не трябва да се стремят да идентифицират Евангелието с политическата система. Нито трябва

⁶ В този текст използвам термините „човек на Църквата“, „църковник“ или „християнин“ по отношение на хора, свързани с националсоциалистически тенденции, само като конвенция, с цел да покажа, че тези хора работят в църковната среда. Със сигурност не искам да кажа, че има някаква съвместимост между християнските и националсоциалистически идентичности.

⁷ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, p. 865 в гръцкия превод от Leonidas Proestidis (Athens: Kaktos, 2006).

⁸ Виж например George Economou. *From the Crisis of Parliamentarianism to Democracy* (Athens: Papazisi, 2009) [на гръцки]; Simone Weil. *On the Abolition of All Political Parties* (с коментар от Андре Бретон и допълнение от философа Ален), гръцки превод от Sotiris Gounelas (Athens: Armos, 2011); *Democracy Under Construction: From the Streets to the Squares* (eds. Christos Giovanopoulos and Dimitris Mitropoulos) (Athens: Asynexia, 2011) [на гръцки]; Cornelius Castoriadis, *Ancient Greek Democracy and Its Significance for Us Today* (Athens: Ypsilon, 1986) [на гръцки]. Виж също предпазливата позиция на Thanasis D. Diamantopoulos, *The Referendum as an Institution and as a Political Act: An Authentic Expression or the Forced Guardianship of Popular Sovereignty?* (Athens: I. Sideris, 2011) [на гръцки]. Забележително е, че Христос Янарас в атаките си срещу парламентарните партии от левията не оспорва „социоцентричната визия, търсенето на свободата, която не може никога да подлежи на преговори, определящи за левията неща“, а по-скоро осъжда „експлоатацията и предателство на левията“; Christos Yannaras, *The Political Question in Greece Today* (Athens: Janus, 2009), 176 [на гръцки].

Ва да търсят среден път между свобода и ограничение, между справедливост и несправедливост, между агресори и жертви. Християните трябва да основават своите отношения и действия на Евангелието. Обаче това, което откриваме днес, е, че в много църковни кръгове няма желание за първия от тези два вида критика. Напротив, тези кръгове, изглежда, се наслаждават на проблемите на нашата политическа система – нещо, което в тяхното съзнание вероятно потвърждава вярата им, че демокрацията по същността си е нещо погрешно. Те често използват гумата демокрация в своите текстове, но обикновено само за самоотбрана – когато искат да защитят собствените си интереси. Освен това те нямат реален интерес към самата демокрация и нейното процедурно прилагане. То е просто концепция, която се използва за удобство, и затова не се интересуват дали важи за другите, а само се ползват от правата, отредени на тях самите и на принадлежащите на техния идеологически кръг – хора, живеещи в нелиберални и недемократични среди. Но ако свободата носи Божия отпечатък върху човешкия живот и също тежестта, която Бог е поставил на раменете на човека, след това нарушението на свободата на всеки човек – независимо дали той принадлежи в една и съща вяра или в друга вяра, независимо дали той е от една и съща раса или различна раса – това нарушение е богохулство. Следователно не е случайно, че не чуваме виковете на протест от страна на онези, които принадлежат към националсоциалистическите църковни кръгове.

Възможно ли е да съществува християнски паганизъм?

В някои църковни среди може да се открие гревна смесица, която е част от предмодерния или имперски свят, както и част от модерния тоталитарен свят. Богословието, носещо в себе си тоталитарно мислене, води до колективистка политическа философия, т.е. философия, която възприема „народа“ като униформирана и недиференцирана маса, което означава, че не може да съществува разлика между общността на Църквата и обществото като цяло. Това води до желанието за създаването на държава, в която атеистите и инославните са граждани „по случайност“, нежелано отклонение, нещо като социален „рак“. Тук светът се трансформира в името на Църквата, но с цената на сериозна еклисиологична грешка. „А всичко и във всичко е Христос“ (Кол. 3:11) – когато това изречение на ап. Павел бъде схванато извън есхатологичния му контекст, то веднага се превръща в политически лозунг за „тук и сега“. И тогава неизбежно свободата и различието започват да бъдат разглеждани като историческа пречка. Това обръкване води до появата на „християнски“ политически идеи, които са склонни, понякога скрито, а понякога явно, към тоталитаризъм и недогладан морализаторски режим.⁹

В наши дни съществува едно изтънчено разбиране за „народа“. Казвам „в наши дни“, защото, в края на краищата, заради богословския принос на 60-те години на XX в. и след това много от застъпниците на тази концепция твърдят, че те не възприемат термина „народ“ по расов начин, а по-скоро по културен, дори

⁹ Виж моята статия: „From the dilemma ‘absence or presence’ to the question ‘what kind of presence?’“ във вестника *Christianiki*, четвъртък, 19 февруари 2004 г., р. 8 [на гръцки].

много от тях отричат национализма, като го изравняват с расизма. Това различие има значение, но не решава проблема изцяло. В тоталитарния менталитет културният критерий може да функционира и като расов и по този начин това, което е „местно според културата”, се превръща в решаващ критерий.

Както твърдя и в друг мой текст¹⁰, терминът „народност” в този случай не се използва в своя нормален смисъл – т.е. че всяко човешко същество има родина и култура – а по-скоро в смисъл, че е свързан с мястото, на което е роден. Според този обожествен възглед за народността истинският гражданин е този, който остава верен на всеки отличителен белег на народа (култура, религия, ценност и т.н.) и естествено на вярата на своите предци. В противен случай той/тя се смята за отстъпник, предател и лош гражданин. Според този начин на мислене културните и религиозните идентичности са неразривно обвързани; човекът може да се разбира само като част от колектива. Тази гледна точка естествено се намира в противоречие с основния принцип на християнството, че съществува една истина за цялото човечество, т.е. една истина, която е избрана, която се сблъсква с предизвикателствата на всяка народност и националност, без тя да се продуцира от една определена народност/националност. Като резултат всеки може да се измъкне от колектива, в който е роден; всеки може да реформира своята културната идентичност и да приеме истината, която е различна от тази на неговите/нейните предци. Точно това в крайна сметка се е случило в срещата между елинизма и християнството. Отдаването на приоритет на „народността/националността” е основополагащ принцип на едно старо и трайно явление: паганизма, или езичеството.

Стига се до парадокс, когато тази паганистична гледна точка бъде възприета от християните, които настояват, че вярват в универсалната истина на Христос, но в същото време превръщат „народността/националността” в своеобразна призма, през която виждат света и я налагат като основен политически критерий. Това неизбежно води, съзнателно или не, до приемане на „народността/националността” като първоизточник, който придава смисъл на живота. Привържениците на тази гледна точка всъщност са непримирими поддръжници на екстремното контекстуално богословие, дори и да твърдят, че са против него. Колективизмът е най-старият и най-сложният фактор, който освен това е много непогатлив и упорит и води Църквата до сношение с тоталитаризма. Това (както често се твърди) не се проявява за пръв път в национализма на модерната епоха – т.е. след разпада на мултинационалната Византийската империя, а в действителност е било изкушение, присъщо на тази империя, тъй като тя превръща християнството тъкмо в това, което самото християнството е отхвърлило в първите векове на появата си. То отхвърля тъкмо религията на държава, възприемана като едно цяло (т.е. като цялост), всяко отклонение от

¹⁰ Athanasios N. Papathanasiou. An Orphan or a Bride? The Human Self, Collective Identities and Conversion. In *Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture* (eds. Assaad E. Kattan & Fadi A. Georgi) (Balamand & Münster St. John of Damascus Institute of Theologz University of Balamand Lebanon & Westphalian Wilhelm's University, Centre of Religious Studies, 2010), 133-63; Athanasios N. Papathanasiou, „The Church as Mission: Fr. Alexander Schmemmann's Liturgical Theology Revisited”, *Proche-Orient Chétien* 60 (2010):6-41.

което е приемано като престъпление. Без значение как е бил прикрит колективизмът (понякога се подчертава расовият компонент, а в други случаи – националният, културният, теократичният или някаква комбинация от тях), той напълно преобръща Евангелието, като деформира евхаристийната общност, която се основава на личния избор, в нещо, което се определя натуралистично.

Именно това е отношението, което се крие зад тези християнски съвести, които са податливи на нацизма или национализма. Лозунгът на Хитлер *Blut und Boden* („Кръв и почва“) резюмира националсоциалистическата вяра. Лесно доказуемо, че този лозунг е израз на най-земната и животинска представа за човека, който се основава на биологичен редуccionизъм. Въпросът обаче е дали е по същия начин лесно се различава нацисткият расово базиран национализъм от християнския начин на културна привързаност към „народността/националността“. ¹¹ Лукач отбелязва, че твърде рано, още в края на 1920 г., Хитлер определя, че расата е основа на нацията, но през 1944 г. той започва да разграничава термина „раса“ от „народ“ и дори да твърди, че евреите не са раса. ¹² Вероятно така той говори не само за биологичните характеристики, но и за културните.

От първостепенно значение, всъщност важно и болезнено, е да се разбере как някои богословски тенденции с изумителна скорост са улеснили приемането на нацизма от немското съзнание. От началото на XX в. най-вече в протестантска среда започва да се развива концепцията за *Volkskirche* „църквата на (или на всеки) народ“, разглеждана като уникален израз на всяка конкретна раса или народ. Терминът е насочен към едно изцяло християнизирано общество, с християнска култура, християнски институции и т.н. Идеята е била родена очевидно с добри намерения, следствие от борбата между две разбираня и два различни мисионерски метода: от една страна, това е конвертирането на отделни хора от народа, а от друга – християнизиране на цяло общество. ¹³ Така в началото на XX в., когато Германия все още има колонии, в които германските църкви осъществяват мисии, първобитните връзки на африканските природни общности са били масово приети при колективно обръщане към вярата. Както става ясно, западното християнство не се ограничава до своя скандален индивидуализъм, а включва и колективизма, който, макар и да се вълнуват от него много привърженици на комуниитаризма, също може да доведе до кошмара на тоталитаризма.

От мисионерска гледна точка тази концепция поставя огромен проблем: целта, разбира се, е да се въплъти Евангелието в конкретните условия на всяко различно общество, но този опит винаги крие опасността да стане жертва на колективизма и националността, която твори не *саркс-плът* за въплъщението

¹¹ John Lukacs, *The Hitler of History* (New York: Vintage Books, 1998), 122; Werner Ustorf, *Sailing on the Next Tide: Missions, Missiology, and the Third Reich* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), 45.

¹² Lukacs, *op cit*, 124. Расовият критерий е изключително подчертан в труда на Хитлер *Mein Kampf*, *op cit*, 202-03, 388-441 (11-а глава „Нация и раса“). Лукач, *op cit*, 3, твърди, че „Самият Хитлер след 1936 е спрял да го подчертава, ако не е го отхвърлил изцяло [...]“

¹³ Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994), 35.

на истината, а *саркофага-пльотоягеца*, който затваря тази истина в клетка.¹⁴ Парадигмата за мисията на *Volkskirche* се основава на три точки: „Кръв, земя, старей“.¹⁵ Още от 1932 г. немците християни, приели националсоциализма, декларирали: „Искаме една евангелска църква, която ще бъде основавана на националността и ще защитава нацията от дегенерация“¹⁶. Съвсем не е случайно, че един от видните представители на тази гледна точка, мисионерът Кристиан Кизер, който се възхищава от колективизма на Стария завет (на неразривната връзка между земята, расата и теокрацията), посреща ентузиазирано възкачването на Хитлер на власт през 1934 г., като дори го нарича „колега боец“¹⁷. Този случай е доста показателен, тъй като показва как, когато християнството се смеси с националсоциализма и национализма, се размиват мисловните линии: от една страна се отхвърля семитският Стар завет, а от друга – ентузиазирано се приемат неговите колективистични нагласи. Това акцентирание върху националността и колективизма прави почти неизбежно същите тези немци християни, контролирани от нацизма, да създадат чудовищния хибрид на „арийския Христос“, т.е. фалшив Христос, подчинен на немския контекст (т.е. на идеята за националността). От друга страна, изключително чудесен е фактът, че антинацистки немци християни са имали смелостта да заклеймят нацизма като демоничен.¹⁸

Марк Мазовер правилно посочва, че революционната риторика на националсоциализма не означава наистина скъсване с миналото (революционните нагласи се определят като скъсване с миналото), а по-скоро е продължение на идеите на далечното минало, което нацистите просто са преоблекли в нови грехи и са ги подсилили.¹⁹ По подобна причина партията „Златна зора“ привлича и някои религиозни хора в Гърция. Както в случая на предвоенна Германия, националсоциалистическият активизъм се приема за защита на *първичната душа* на народа, наранена от модерността. Фактът, че за религиозните хора, тази първобитна душа означава християнската традиция, докато за нацистите езичници *първобитната душа* се идентифицира с предхристиянската традиция, в крайна сметка има малко значение в светлината на това, което наистина е важно и за двете групи – националността/народността.

Характерно в това отношение е желанието на „Златна зора“ да се премине от

¹⁴ Виж Thanasis N. Papathanasiou, „Teaching Gypsies and Nobles about Circumcision and Avatar: „Indigenousness and ‘Questions of Truth’ in Multi-cultural Societies”, *Синахи* 98 (2006): 35-47 [in Greek]. Същия аргумент развивам в моя все още непубликуван труд „Mission as a Challenge to an Orthodox Contextual Theology” at the international conference, „Neo-patristic Synthesis or ‘Post-patristic’ Theology: Can Orthodox Theology Be Contextual?”, *Academy for Theological Studies*, Volos, 3-6 June 2010.

¹⁵ Yates, op cit, 41-43.

¹⁶ Busch, op cit, 90.

¹⁷ Yates, op cit, 54. Естествено, в основата на Библията – в противоречие с това колективистично интерпретиране – стои появата на личната отговорност, особено у пророците. Виж Klaus Koch, *The Prophets*, гръцки превод от Polixeni Andonopoulou (Athens: Artos Zois, 2009), 435-39

¹⁸ Виж Eberhard Busch, *The Barmen Theses Then and Now* (tr. Darrell & Judith Guder) (Grand Rapids/Cambridge, 2010); and Victoria Barnett, *For the Soul of the People: Protestant Protest Against Hitler* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

¹⁹ Mark Mazower, cited in Ustorf, op cit, 9-10.

груби обиди срещу Христос²⁰ към декларации в полза на християнските клетви в съдебната практика (за да се запази националният дух)²¹. В края на краищата, Хитлер не е бил в никакъв случай атеист, мотивиран е бил от убеждението, че немският народ, а и той самият са били предопределени от божественото провидение да създадат най-висшата форма на човечеството на планета.²² Няма ли сходства между някои православни възприятия за ролята на техния свят народ (а не специфично за Църквата) с този начин на мислене?

Неслучайно сега конфликтът между позитивните и негативните мнения в рамките на Църквата към „Златна зора“ се определя от нагласите към чужденците. Проблемът на имиграцията е изключително труден и сложен. Международните измерения на този проблем и етнонационализмът на някои защитници на имигрантите се оказват трудни за възприемане от добронамерените хора. Каквито и да са трудностите обаче и колкото и голямо да е притеснението, основна грижа на Църквата е да не загуби своите християнски критерии. Евангелието е вкоренено в приемането на чуждото (ближния си чужденец и самия Христос), докато когато в центъра бъде поставена националността/народността, тогава се създава друго евангелие. „Златна зора“ разбира съвсем ясно този проблем, като казва, че създава хранителни продукти само на гърците, бързайки изрично да се противопостави на политика на Църквата, която помага на всеки, който е в нужда, независимо дали е грък или чужденец.²³

Проблемът е, че религиозните групи, изградени около концепцията на „националността“, не разполагат с подобна яснота по отношение на евангелските критерии. Така някой може да открие едно специфично църковно нарушение: от една страна, съществуват богослови и свещеници в енориите, които смело проповядват и след това практикуват реално принципа, че всяко човешко същество е образ на Христос, докато на други места има хора от Църквата, които не виждат проблема в социологична перспектива и никога не го поставят на дневен ред. Там обичайната тема на дискусията (когато не се поставя директно като спиране на помощи за чужденци) включва социалните проблеми на имиграцията, а не духовния проблем на отчуждението.

Характерът на тези църковни групи допринася за модерен феномен, който изследователите са нарекли „нативизъм“²⁴, който означава изместване на акцента към „автохтонността“. От суровия (и както казах, лесно изправим) биологичен критерий някои ултрагесни изместват акцента към по-изтънчения културен критерий – или понякога към осмозата между биологичния и културния критерий.

²⁰ See Psaras, *op cit*, 210-32, 305-07.

²¹ www.xryshaygh.com/index.php/enimerosi/view/oi-suntheis-kathgoroi-thschrushs-aughs-katadikazoun-thn-ellada (posted 9 January 2013; accessed 21 January 2013). (В Гърция съществува практиката в съдилищата свидетелите и обвиняемите да се заклеват в Евангелието. Б.пр.)

²² Не само в *Mein Kampf*, но и в речите си. Виж Ustorf, *op cit*, 34, 40.

²³ Виж например интервюто с членове на „Златна зора“ в Европейския парламент, Elias Kassidiaris and Elias Panayiotaros, в канала Skai (с журналиста Nick Evagellatos), 10 May 2012, <http://www.youtube.com/watch?v=nr4aaeBBoGI> [accessed 01 February 2013].

²⁴ Peter Papasartopoulos, „Foreword“, in Mudde, *op cit*, 23.

В центъра на тази ос обаче винаги стои абсолютизираното колективистично „ние”, което се противопоставя рязко на „другите”, които не са включени в нашия колектив, или в друг смисъл, в нашата демокрация. Динамиката на *натовизма* трябва да се наблюдава внимателно, защото той включва не само национална гледна точка (която лесно може да бъде открита на много различни места, като например в патриотичната левица), а една много специфична нагласа: появата на нацията като източник на смисъла на живота. Също така е вярно, че някой може да намери и антинацистки партизани, които защитават гревногръцката демокрация в рамките на паганизма. Но това, което християните застъпват неизменно, е радикалната опозиция на всеки вид паганизъм, т.е. на всеки вид обожествяване на националността и жаждата за власт, което неминуемо води до *натурализма*. Това означава опозиция дори на номиналните „християнства”, които всъщност представляват паганистичен начин на живота и паганистични ценностни системи, поръсени с евтини и празни гуми: „Господи, Господи!...” (Мат. 7:21).

Двоен стандарт

Църковните среди с тоталитарен манталитет обичат да се позовават, както посочихме, на демократичните принципи в името на народа. Но е абсолютно показателно, че те самите не култивират нито демокрацията, нито съборността в собствените си групи. Те са доминирани по-скоро от един безспорен ръководител, чиято власт е харизматична (свещеник/духовен отец) или институционална (епископ). Следствието е появата на смес от лява реторика, от една страна, и авторитарно поведение – от друга (може да се разглежда и като вид сталинизъм, но както казах и преди, националсоциалистическата парадигма представлява срастване на всички тези характеристики). Халидеи посочва един пример, в който гумата „президент” може да бъде заменена от „старец”: „Попитях веднъж един човек в една полуавторитарна държава, която допуска множество партии и разнообразие в пресата: „Защо имате плурализъм във вашата страна?”, и той отговори: „Защото старецът ни каза да имаме плурализъм”²⁵.

Споменатата по-горе смес произвежда нещо наистина страшно, което често ползва обидна реч, за да опише своите опоненти, и дори усвоява лексиката на противниците си. По този начин реалните фашисти, които хвалят диктаторите, стигат дотам, че обвиняват противниците си във фашизъм. Националсоциализмът не може да съществува без неформални военни групи, а криптонацистките партии не могат да съществуват без саморазправи, извършвани от бродещи по улиците през нощта банди. Християнинът не може да оправдае използването на физическо насилие, но когато той се поддаде на тоталитаризма, търси начини да премахне своите противници, използвайки двоен тероризъм. За да се види какво имам предвид, е достатъчно да се прегледат клоаките, които назовават сами себе си „християнски” блогове. Това са сайтове, пълни с обиди и заплахи. Изпълнени с агресия и обидни характеристики спрямо тези, които искат да ка-

²⁵ Fred Halliday, *The World at 2000: Perils and Promises* (London: Palgrave MacMillan, 2001), 158, цитирано от гръцкия превод от Ariadne Alavanou (Athens: Kastaniotis, 2001).

жат нещо съществено и принципно. Отношението към дисидентите е такова, че аудиторията се консолидира, хората биват индоктринирани, а след това мобилизирани срещу лица или становища, за които те знаят само това, което им е казал техният водач. Нацистката пропаганда е акцентирала върху необходимостта от честото повтаряне само на няколко неща пред масите, и то винаги под формата на лозунг, който лесно се повтаря, за да има въздействие. Хитлер е вярвал, че хората учат малко и забравят лесно.²⁶ В случая на религиозния тоталитаризъм това се вижда в осмиването на физическите характеристики на дисидентите (нищо по-различно от вулгарен биологизъм), както и в налудничавите умствени акробатики, чиято цел е без всякаква фактическа основа опонентите да бъдат обвързани в съзнанието на публиката с ереси, морални отклонения и т.н.²⁷ Тесногърдият фанатик (тавтология!) не може да разбира какво казва някой, с когото не е съгласен. Той приема удобната позиция на глупавия: приписва всичко, с което не е съгласен, на New Age и по този начин облекчава себе си от мисленето и от заниманието с аргументите на опонента, а след това прибъгва към преки атаки *ad hominem*. В крайна сметка, изкуството на пропагандата се състои в изказването на обидни думи срещу някого, последвани от обобщения. „Това е начин да формираме преценки и решения, без да разглеждаме доказателствата, на които те би трябвало да се основават. Тук пропагандистът разчита на нашата омраза и страха.“²⁸

След комбинацията между метафизика и тормоз религиозният човек започва да изпитва склонност да съчувства на момчетата, облечени в черни грехи. Както уместно посочва Ватимо: „Въпреки че не всички метафизици са били насилствени, бих казал, че всички насилници от голям мащаб са били метафизични“²⁹.

Прикрит антисемитизъм

Четем:

„Неговият живот [на Юеина] е от този свят и неговият манталитет е толкова чужд на истинския дух на християнството, както и характерът му е бил чужд на великия основател на тази нова вяра преди 2000 години. Основателят на християнството не е скрил оценката си за еврейския народ. Когато е било необходимо, той изгонва тези врагове на човешката раса от храма на Бога; защото тогава, както и винаги, те използват религията като средство за своето благодеяние и търговските си интереси. Но тогава Христос е бил разпнат заради поведението си към евреите; докато нашите модерни християни влизат в партийната политика, а когато се провеждат изборите, те унижават себе си и просят еврейските гласове. Те дори влизат в политическите интриги с

²⁶ David Welch, *The Third Reich: Politics and Propaganda* (London: Routledge, 2002), 11.

²⁷ Популистката радикална десница обичайно подчертава именно този вид различие между „вътрешните“ и „външните“, създавайки по този начин с гигантски концептуални скокове идентичността на тези, които не са съгласни

²⁸ Propaganda Techniques of German Fascism, <http://www.maebussell.com/Articles%20and%20Notes/German%20Propaganda.html> (13 May 2012).

²⁹ John D. Caputo & Gianni Vattimo, *After the Death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 43.

атеистични еврейски лица срещу интересите на собствената си християнска нация”³⁰.

Този откъс не е цитат от войнстващ „православен” сайт, нито от проповед на някакъв фанатик. Това са гуми на Адолф Хитлер! Те представляват монументално нарушение на Евангелието (той осъжда „природата” на евреите, а Христос описва като изгонващ евреите като цяло, а не само конкретните търговци!), и това е пример защо не е достатъчно за християните да осъждат не само безсрамния антихристиянски паганизъм; защото, за да се противопоставят ясно на нацизма, трябва да денонсират нацизма във всякаква форма и прикритие.

Расизмът също се е развил. Както посочва Пиер-Андре Тагиеф, старата гротескна версия на расизма, която се основава на биологията и защитава неравенството, е повлияна (без обаче напълно да бъде премахвана) от една нова парадигма, в която се говори за култура, а не за раса. За разлика отпреди, такъв човек се определя като антиционист, без да бъде антисемит.³¹ Несъгласието с политическите решения на израелското правителството се разбира като легитимно и естествено (нещо, което и Тагиеф признава), но само когато критериите за всеки различен случай останат демокрацията и свободата. В противен случай разликата между антиционизъм и антисемитизъм звучи несъстоятелна и служи като нищо повече от едно повърхностно прикритие на крайното антиеврейство. Антисемитизмът има опора в религиозните кръгове, които настояват на колективната вина на всички поколения евреи за разпъването на Христос. С други гуми, тези групи твърдят, от една страна, че се противопоставят на ционисткото еврейско ръководство, а не на еврейския народ (и по този начин признават, че противопоставянето на еврейския народ ще означава, че те са антисемити), в същото време приписват колективна вина на целия еврейския народ, включително и на децата и още неродените! И какво е това? Какви са критериите им? Това е характерен пример за шизофренията, създадена от техния идеологически фанатизъм: проповедниците, които настояват за наследствената вина на евреите, обикновено са същите, които критикуват средновековната западна концепция за първородния грях като концепция за наследена вина!³²

Какво да направим? Лесно е за самопровъзгласения „православен” да осъжда *Filioque*, но е много трудно за него да се откаже от ролята на инквизитора!

Допълнение

От времето, когато Христос се е възлюбил и е дошъл в света, християните живеят непрестанно в апокалиптични епохи. Това, което се открива днес, е не просто антихристиянско. Има много антихристиянства в целия идеологически

³⁰ А. Hitler, *Mein Kampf*, tr. James Murphy (London: Hurst and Blackett, 1939), Ch XI.

³¹ History is not like a quiet river. (Интервю с Pierre-Andre Taguieff). Вестник Kathimerini, 14 August 2011. news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_civ_1_14/08/2011_452528; accessed: 1 February 2013. See also Pierre-Andre Taguieff, *What is Antisemitism?* Greek tr. Anastasia Iliadeli & Andreas Pantazopoulos (Athens: Estias, 2011).

³² Виж моята статия „God as Provocateur, God as Nazi, and the Redeemer God: Essay on the Value of Interpretation”, *Synaxi* 119 (2011): 17-25.

и социален спектър. Фундаментализмът, както сме казали и преди, не е една конкретна позиция, а ръжда, която прониква навсякъде, при десни и леви, при вярващи в Бога и при атеистите. Това, което се открива днес, е мерзостта на запустението в святото място, сред свещениците на това място – оказва се, че те не свидетелстват за истината. Християните са призвани към делото на мъченичеството със слово и във всеки смисъл: с пророческо (свидетелство) и с жертвено (мъченичество). Това не е нито лесна, нито безвредна задача. Става дума не за идеологическа битка, а за вярата в Евангелието, за загрижеността за нашите братя и сестри, които са отвлечени от злото. Следователно духовната опасност в наши дни е голяма, защото всеки търси оправдание, за да избегне това, което гължи. Едно от тези оправдания, които проникват особено в религиозните среди, е оправданието на мерзостта и запустението чрез пренебрегване на този проблем в сравнение с други сериозни проблеми – като например богохулството на сталинизма и т.н.³³ Това са подходящите думи за обезсилване на Кръста Христов (1 Кор. 1:17). А в тази титанична битка различен кръст освен Христовия Кръст християните не могат да почитат.

Превод от гръцки: Йоанис Камини

³³ Моля да ми бъде простено споменаването тук на два характерни лични опита. През пролетта на 2003 г. когато САЩ атакуваха, качих на стената на културния център на тогавашната моя енория призив за бойкот: въздържане от кока-кола. Един от най-ревностните енорияши каза, че по този начин трябва да осъдим и Съветския съюз. Зачудих се дали този човек знаеше, че Съветският съюз е минало от 1989 г., и къде откриваше комунистически ангажимент в тази война! Вторият инцидент е свързан с моя текст за теологията на освобождението на Камило Торес („Свещеника до Че”, във вестник *Ελευθεροτυπία* 23-10-2007). Уважавани вярващи читатели щяха да избегнат много корелации, ако бяха забелязали думите в този кратък текст, че отричам използването на насилие по всеки повод.

Златина Карчева е завършила Националната художествена академия в София през 1999 г. В периода 1996–1999 г. е стипендиант на фондация „Отворено общество“; 2001–2002 г. специализира гръцки език и култура в Атинския гръжжавен Каподистриев университет. От 1998 г. до днес участва в различни изложби и проекти в страната и чужбина. Нейните интереси са основно във византийското изкуство и ренесансовата западноевропейска живопис. През 2006 г. издава книгата *Византийски икони – практическо ръководство за изписване*, издателство „Лук“, София.



Златина Карчева

ТЕОФАН ОТ ОСТРОВ КРИТ – НАЙ-ЗНАЧИМ ЗОГРАФ НА КРИТСКАТА ИКОНОПИСНА ШКОЛА

Личността на Теофан Критски и неговите работи

Теофан Критски (Θεοφάνης ὁ Κρής) е азиограф от XVI век, смятан за най-важен представител на т.нар. Критска иконописна школа. В науката е прието, че тя е оформена на остров Крит скоро след като там намират убежище зографи от Константинопол, Пелопонес и гр., след като Гърция пада под властта на османците (1453–1600). Именно тези зографи донесат на остров Крит високите образци на столичното изкуство на Константинопол и по-късно ги смесват с реалистичното ренесансово изкуството на Запада. Със своята дейност те превръщат остров Крит в голям художествен център. Известни и ценени са имената на много майстори зографи от тази школа. Сред тях са Антониос Критски, ученик на Теофан, Франкос Кастеланос, Андреас Рицос, Михаил Дамаскинос и много други.

Теофан Критски се ражда в Хангака (Ираклио), Крит, в края, или по-точно, през седемдесетте години на XV век като Теофан Стрелицас-Батас. Той произхожда от занаятчийска фамилия на иконописци от Пелопонес, които се преселват в тогавашния венециански Крит¹ от стария византийски град Мухли (Μουχλί),

¹ След падането на Византийската империя под ударите на Четвъртия кръстоносен поход (1204 г.) о. Крит е продаден на венецианците. Те управляват острова от 1211 г. до падането му под властта на османците през 1669 година.

станал вече част от завладяната от осоманските турци Елада. От един надпис в храма „Св. Николай Анапавса” (Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἀναπαυσῶ) в Метеора, където Теофан е работил през 1527 г., знаем, че неговото фамилно име е било Стрелицас (Στρελήτζας или Στρελητζᾶς). Със същото фамилно име са упоменати и неговите синове Симеон и Неофит в документи от о. Крит, които датират от 1560 г., където за Теофан вече се говори като за покойник.² От същите документи става ясно, че в зряла възраст той е приел монашеско пострижение, най-вероятно след смъртта на съпругата си. Със сина си Симеон Теофан рисува през 1546 г. в манастира Ставроникита в Света Гора-Атон (виж корицата и сн. 1 от цветното приложение). По-късно през 1573 г. вторият му син Неофит, който става и монах, заедно с друг свещеник от остров Крит на име Кириагзис, изписват митрополията „Успение Богородично” в Каламбака. От надписа върху последните стенописи там знаем и друго фамилно име или прякор на рога на Теофан – Батас (Μπαθᾶς).

Теофан изучава църковна живопис в занаятчийските ателиета на остров Крит. Както споменахме вече, поствизантийската църковна живопис, като главно занимание в художествения живот на завладените християни на Балканите, претърпява постепенни промени и достига своя пълен разцвет през XVI век именно на остров Крит. През втората половина на XV век Критската школа вече е оформена и се радва на стабилни традиции. Изследователите смятат, че основата на тази школа се намира в консервативно течение в иконографското изкуство от т.нар. Палеологов ренесанс (XIII–XIV век). Най-важни паметници на това течение са стенописите от Мистра в Пелопонес, най-вече от църквата „Богородица Перивлептос”, също така тези от Кахрие Джами (манастира Хора) в Константинопол и разбира се, от о. Крит, където след пагането на Константинопол (1453 г.) идват госта интелектуалци и хора на изкуството от столицата, с което се дава тласък на местното изкуство и образование.³ Една от основните особености на т.нар. Критска школа е влиянието на техниката на изписване на детайлите на преносимите икони върху техниката на изписване на стенописите, по-точно техните завършващи детайли и последни шрихи. Особено е, че на самия о. Крит нямаме запазен нито един цялостен стенопис, дело на някой от майсторите, числящи се към тази школа. Единствено изключение може би прави малкият храм в село Света Параскева Амарийско, изписан през 1516 г.

Самият Теофан, както казахме, твори в зрялата епоха на школата и вече има пред очите си творбите на множество майстори, творили преди него. От протоколите на критския нотариус Марас знаем, че в ателието си Теофан е имал 35 шаблона (копирки), заети от друг критски художник на име Тзанис Еврипиотис (Τζανῆς Εὐριπίωτης). Познавайки в детайли византийската традиция, най-вече от времето на императорите Палеолози, той все пак е имал и добра представа какво се прави на Запад по същото време – разцвет на ренесансовата живопис. Може да се смята, че в някои от сцените си той изпитва известно западно

² Виж Καλοκέρη, Δ., Κ., „Θεοφάνης, ὁ Κρής”. – В: *Θρησκευτική καὶ Ἱθική Ἐγκυκλοπαίδεια*, т. 6, Ἀθήναι 1965, кол. 375.

³ Пак там, кол. 376.

Влияние, което съумява да вкара в рамките на византийската традиция, така че човек трябва да се занимава с внимателно сравняване на образците и да е добър познавач на този вид изкуство, за да съумее да го открие.

Нямаме сведения дали Теофан Критски е изписвал църкви или икони на остров Крит и съответно – не е запазена нито една негова творба там. Запазените стенописи от онази епоха (края на XV – нач. на XVI век) на острова не напомнят неговата ръка и стил, макар че всички принадлежат на майстори от Критската школа.⁴ По причини, които няма да засягаме в настоящото изследване, в началото на XVI век активното изписване на храмове на о. Крит престава, а разцвет на Критската школата се наблюдава в континенталната част на Гърция – в големите манастирски центрове в Северна Гърция – Метеора и Света гора-Атон⁵.

Първите известни стенописи, дело на Теофан Критски, са тези в главния храм на манастира „Св. Николаї Анапавса“ (Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἀναπαυσᾶ) в Метеора, където той е работил (виж сн. 2). Според надписа работата е завършена през 1527 г. и включва главните стенописи, които са на дванадесетте Господски празници от годишния кръг, чудесата, извършени от Христа, отделни светийски образи и по-разширени композиции. Много от характеристиките на лицата и фигурите следват нормите от времето на Палеологовия ренесанс, останали почти непроменени до XVI век. Общата тенденция към реалистично изобразяване се е запазила, без да остава сурова. Характерно също е и особеното сияние на плътта и най-вече на лицата на светиите, което предава тяхната гуховност и святост. Да споменем образите на св. Ефрем Сирин, св. Петър Александрийски, св. Христофор (виж сн. 3), изображение на светиите в Рая, Успение Богородично и забележителния образ на Пресвета Богородица с Младенеца в нартика на църквата. Всички тези образи и композициите на по-разширените сцени говорят за това, че Теофан ще да е бил вече художник с богат опит и намиращ се вероятно в зряла творческа възраст.

Друг голям труд на Теофан Критски са стенописите в голямата църква на Великата Лавра в Света гора-Атон. Според надписа те са завършени през 1535 г. Този храм е значително по-мощен – кръстокупулен с три апсиди, с широк вътрешен нартекс и външен нартекс.

Високо в средния купол имаме изображение на Иисус Христос Вседържител, небесните сили и пророците. Високо на кръстосаните арки са изобразени Господските празници и страданията Христови. След това в пояси надолу следват чудесата на Господа и накрая са разположени образите на отделни светци като св. Георги, св. Димитър, св. Амвросий, св. Йоан Постник, св. Христофор, св. Антоний, св. Евтимий, св. Сава и т.н. Интерес бужат сцените на Богородица с Младенеца и вечерята в Емаус.

⁴ Това са църквите „Св. Георги“ в с. Кустогерако, в с. Като Флори, в с. Воила; „Св. Параскева“ в с. Зирон Сийско, както и „Успение Богородично“ в с. Св. Параскева Амарийско.

⁵ Καλοκύρη, Κ. Δ., *Αἱ Βυζαντινὰ Τοιχογραφία τῆς Κρήτης*. Ἀθήνα, 1957, с. 40.

Характерното за този паметник е, че Теофан в тази по-зряла работа е поставил по-тъмна проплазма, върху която е положил светлините, което създава впечатление, че всичките сцени са в по-тъмни нюанси. Въпреки общите черти повечето образи от „Св. Николай“ в Метеора са доста по-светли и сияещи.

Влиянието на Теофан Критски остава много силно през поствизантийската епоха, но в много случаи трудно може да се каже дали става дума за персоналното му авторско влияние, или това на Критската школа като цялостен почерк. Все пак в светогорски манастири като Дохиар и Дионисиу то е явно. През 1547 г. в голямата църква на манастира Дионисиу рисува Зорзис, който явно е негов близък ученик, работил по-рано с него и груги помощници в манастира Ставроникита. Той почти точно възпроизвежда моделите на своя учител в светийските образи и в геометрията на сцените. Все пак той не достига таланта на своя учител и лицата, облеклата и стойките на образите си остават доста схематични, макар и точно изпълнени. Друг, неизвестен нам художник, явно ученик на Теофан, е изписал Трапезата на същия манастир през 1603 г. А художникът Макарий през 1615 г. изписва параклиса на Богородица в същия манастир в същия стил.

Истински вдъхновен от изкуството на по-ранния Теофан (от „Св. Николай“ в Метеора) е неизвестният зограф от манастира Дохиар. При него обаче в още по-голяма степен се забелязва опростяване и схематизиране на образите, на много места в различни икони той поставя едни и същи лица. В най-голяма степен се забелязва влиянието на Теофан в иконата „Въздвижение на светия Кръст Господен“ в същия манастир.

Въпреки че и груги критски художници са работили на Света гора и преди, и след Теофан, неговото изкуство като че ли изпъква като най-оригинално и вдъхновено.

Техниката на Теофан Критски

В иконите на Теофан проплазмата на плътта има кафеникав оттенък като цвѐта на неизпечена червена глина. Това е така, защото тя е получена от смесването на земна (натурална) умбра, охра, печена сиена и малко бяло (виж сн. 4). Разликата с проплазмата на агиографа от XIV в. Мануил Панселинос е в това, че Теофан прибавя повече печена сиена в нея, което придава този по-кафеникав оттенък. Теофан е невероятно непринуден и прост. За проплазма на косите на младите образи той използва само печена умбра (разредена). Със същия този цвят рисува и очертанятията на образа, веждите, сянката на носа и брадата. По-тъмните места в косата, брадата и мустаците, както и очите и носа той изписва с по-гъста печена умбра. Така Теофан постига тъмните тонове в лицето. Първият светъл тон (А) е като у Мануил Панселинос, т.е. един розов тон, получен от китайско червено (цинобър, киновар), охра и малко бяло. С него Теофан покрива малка част от проплазмата на плътта, образувайки самостоятелни обеми, които стоят като светли острови в кафеникаво море (виж сн. 5).

Преливането на светлините и сенките става чрез щриховане с редкия А тон

Върху сянката. Така се получава един междинен полутон. Тук трябва да отбележим, че Мануил Панселинос и като цяло агиографите от XIV в. не използват такива щрихови полутонове, а един рядък тон, който меко съединява светлината със сянката, без да създава усещане къде започват и свършват техните граници. Това преливане става постепенно и не се прекъсва от линии.

Теофан използва един-единствен рядък тон, с който обаче успява да степенува цветните нюанси. След това той поставя крайните светли щрихи, за да получи при ябълчните кости на лицето, при носа, очите, ушите, скулите, челото и врата един по-светъл тон, с който се постига завършена светлосянка. При Теофан тези бели щрихи са малко повече, по-големи и почти излизат от цялостната повърхност на светлосянката.⁶

Наблюдавайки иконата на Христос в Главния (Πρωτότοπος) храм в Света гора-Атон, ще видим, че светлите щрихи са положени последователно. Едни са по-светли и по-дебели, разположени нагъсто, а други са по-тънки и нежни. На най-светлите места двете съседни линии се свързват посредством разрежено бяло. Това е една изключително смела линейна творба на светлината. Тази икона на Христос в Главния храм на Карея е едно от уникалните постижения на изкуството. И въпреки че цялото лице е „разграфено“ от тънички, заострени щрихи, те се губят от гистанция и се сливат с останалото в оптическа смес. Крайният резултат е фантастичен. Изразът на лицето на Христос ни напомня за светлината в планината Тавор при Преображението. При Теофан няма порозовяване по страните, а само по устните с малко цинобър. Светлините в косите той прави с проплазмата за лицето.⁷

В облеклото отсъства мекото преливане на светлосянката, защото щрихите се виждат като лесно различими тъмни и светли линии и дори цели геометрични повърхности. Най-ярките светлини са изчистени и се намират в ясна схема. Изобщо всички цветови нюанси на светлосянката се различават лесно, защото са напълно обособени и запазват ясни граници (виж сн. 6), за разлика от техниката на Мануил Панселинос и като цяло техниката на XIV в., която се обуславя в нежното преливане на светлосенки.

Техниката на Теофан, която характеризира зографията на XVI в., проявява статичност на движението, едно типично повторение на жестовете. Това е метод и техника, която е като че ли затворена, без лични открития. Въпреки това критската техника на изобразяване представлява иконопис с висока стойност.

Техниката на XIV в. запазва с течение на времето личното вдъхновение и богатството на открития на твореца, както в цветовете съчетания, така и в израза на графичното изображение. Иконата на XVI век обаче е по-схематизирана от тази на XIV век и постига с по-малко светлина един мистичен израз, една игра на светлосенките, която в крайния си вид показва творенията осветени

⁶ Βράνκος, Γω.-Χαρ., цит. съч., с. 141-144.

⁷ Пак там.

от несътворената светлина на Преображението. От историческа гледна точка можем да направим заключението, че тази икона се удостоява с определението преносима, докато стенописта, монументалното изкуство на това време, кореспондира по-добре с изкуството на XIV век. Ще направим голям пропуск, ако не споменем изкуството на XI и XII век, които са един по-поетичен период в историята на иконописта. В тези икони схемата, линията и цветът се различават много. Особен мистичен вятър съживява мантиите и хитоните, схематизирайки гънките, които представляват високи поетически находки.

Творбите на Мануил Панселинос и на Теофан Критски докосват сърцата на цялата християнска общност с богатия си метафизичен израз на рисунката, които са близо до границите на естественото. Може би това е и една от причините тези две техники на иконописта да преобладават днес в Гърция и в повлияните от византийското изкуство страни, като Сърбия например, а иконописта на XI и XII век да остава трайно пренебрегвана заради голямата цвятова оскъдност и поетически преувеличена схематичност, както я определят някои автори. Все пак не бива да отричаме, че и тя докосва дълбоко и предизвиква възторг, и затова си струва човек да вникне в качествата ѝ. Това, разбира се, изисква голям опит и е нужно искрено посвещение в това изкуство, за да го разбереш напълно. Всеки зрител, който не е свързан с него, получава един напълно повърхностен контакт, тъй като не осъзнава и не изживява дълбокия литургичен смисъл на иконографското изкуство. Непросветените зрители общуват с иконите, без да имат знание за тяхната същностна стойност. Просветеният иконописец обаче би следвало да достигне до съзнанието за осезание на тайнствените ценности на изкуството, на което се е посветил, и да придобие и възпита у себе си изтънчения вкус към красотата на светия образ.