



communitas
foundation

ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

издава фондация „Комунитас“

София, бул. „Патриарх Евтимий“ 22

тел. 9815670

главен редактор:

Явор Дачков

редакционен екип:

Димитър Спасов

Венета Домусчиева

Момчил Методиев

e-mail:

главен редактор:

redaktor@hkultura.com

редакционен екип:

collegium@hkultura.com

информация и разпространение:

office@hkultura.com

оформление:

Чавдар Гюзелев

печат:

Полиграфически комбинат – София

„Християнство и Култура“ е свободна дискуссионна територия. Не бива да се очаква, че публикуваните текстове ще 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“, 2008

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание:

www.hkultura.com

Илюстрациите в броя са детайли от средновековни и ренесансови гравюри и фрески.

ISSN 1311 – 9761

На корицата: Илюстрация на месец януари от книгата *Très Riches Heures du Duc de Berry* (*Най-богатите часове на дука на Бери*) от братя Пол, Херман и Жан Лимбур. (нач. на XV в.)

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година VII/2008/брой 1 (24)

КУЛТУРА

Актуално	5
Декларация от Равена: Еклесiologicalни и канонични следствия от сакраменталната природа на Църквата. Църковно общение, съборност и власт	
Православие и католицизъм	Проф. г-р Георги Бакалов
Римската църква в Римската империя	Валтер Улман
За важните неща	33
Какво означава радостта	Паул Тилих
Дискусия	41
Спорният Ханс Кюнз	
За свободата на християнина	Ханс Кюнз
Календар	49
Съвършеният календар – мисията невъзможна	
Календар и църковна политика през комунизма	Димитър Спасов Момчил Методиев
Християнство и ислям	61
Гневът и гордостта	
Ислямът между диалога на културите и духовното гето	Ориана Фалачи
Разговор с Рамин Яханбеглу	
Новият Валядолуг: Цивилизациите на кръстопът	Рамин Яханбеглу
Християнски книги	83
Архимандрит Пласид Дезей – пътища към Православието	
	Петър Роголски
Култура	97
Феноменът Караян	
Международните изложби през 2007 и българската връзка	Людмила Димова Мария Василева
Галерия	109
Дарина Христова	





ДЕКЛАРАЦИЯ ОТ РАВЕНА

Документът от Равена беше подписан на 15 октомври 2007 г. на десетото заседание на смесената православно-католическа комисия и публикуван в средата на ноември. Представителите на Московската патриаршия напуснаха заседанието, защото на него бяха поканени представители на непризнатата от Москва Православна църква на Естония (намираща се под юрисдикцията на Вселенската патриаршия). Впоследствие Московската патриаршия обяви, че ще анализира документа и ще изложи позицията си в бъдеще. В заседанието не взеха участие и представители на Българската православна църква. В Комисията по принцип не се канят и делегати на Православната църква на Америка, и на Православната църква на Япония, които не са признати от Вселенската патриаршия. Тук публикуваме по-важните части от документа, който се състои общо от 46 параграфа.

ЕКЛЕСИОЛОГИЧНИ И КАНОНИЧНИ СЛЕДСТВИЯ ОТ САКРАМЕНТАЛНАТА ПРИРОДА НА ЦЪРКВАТА. ЦЪРКОВНО ОБЩЕНИЕ, СЪБОРНОСТ И ВЛАСТ

Смесена международна комисия за теологичен диалог между Католическата църква и Православната църква, десета пленарна среща, Равена, 15 октомври 2007 г.

I. Основите на съборността и властта

1. Съборност

5. Терминът съборност идва от думата „събор“ (синод на гръцки, concilium на латински), която означава преди всичко събрание на епископите, упражняващи конкретна отговорност. Възможно е също така обаче терминът да се използва в по-общ смисъл, като се отнася към всички членове на Църквата (срв. руския термин соборность). Съответно ние ще говорим преди всичко за съборност, означаваща, че всеки член на Тялото Христово по силата на кръщението има своето място и съответна отговорност в евхаристийната кинония (communio на латински). Съборността отразява Троицната тайна и намира в нея своето пределно основание. Трите Лица на Светата Троица се „изброяват“, както казва св. Василий Велики (*За Светия Дух*, 45), без обозначаване на „второ“ или „трето“ Лице, предполагащо някакво умаляване или подчинение. По същия начин сред поместните Църкви съществува един порядък (τάξις), който обаче не предполага неравенство в тяхната църковна природа.

2. Власт

16. В Своето божествено домостроителство Бог желае Неговата Църква да има структура, насочена към спасението. Към тази същностна структура принадлежат изповядваната вяра и извършваните тайнства в апостолско приемство. Властта в църковното общение е свързана с тази същностна структура: нейното упражняване се регулира от каноните и постановленията на Църквата. Някои от тези предписания могат да се прилагат различно според нуждите на църковното общение в различно време и място, при условие че същностната структура на Църквата винаги се спазва. По този начин както общението в тайнствата предполага общение в същата вяра (срв. *Документа от Бари*, чл. 29-30), така също, за да има пълно църковно общение, трябва да има между нашите Църкви взаимно признаване на каноническите законодателства в техните легитимни разновидности.

II. Тройното осъществяване на съборността и властта

17. След като посочихме основанието на съборността и властта в Църквата и след като отбелязахме комплексното съдържание на тези термини, сега трябва да отговорим на следните въпроси: Как институционалните елементи на Църквата видимо изразяват и служат на тайнството на *кинонията*? Как каноничните структури на Църквите изразяват техния сакраментален живот? За тази цел ние разграничаваме три нива на църковни институции: това на местната Църква около своя епископ; това на един регион, обхващащ няколко съседни местни Църкви; и това на цялата обитавана земя (οικουμένη), което обхваща всички местни Църкви.

1. Местното ниво

20. По силата на самото Кръщение, което го е направило член Христов, всеки кръстен човек е призван според даровете на единия Дух Свети да служи в общността (срв. 1 Кор. 12:4-27). Така посредством общение, чрез което всички членове служат един на друг, местната Църква се явява вече „съборна“ по своята структура. Тази „съборност“ не се проявява само в отношенията на солидарност, взаимопомощ и взаимодопълване, които имат помежду си различните свещенослужения. Разбира се, презвитериумът [събранието на свещениците] е съборът на епископа (срв. св. Игнатий Антиохийски, *Послание до Тралийци*, 3), а дяконът е неговата „дясна ръка“ (Апостолски правила, 2, 28, 6), така че според препоръката на св. Игнатий Антиохийски всичко да се прави единодушно (срв. *Послание до Ефесяни*, 6). Съборността обаче също така включва всички членове на общността, подчинени на епископа, който е първенец (πρότος) и глава (κεφάλη) на местната Църква, както се изисква от църковното общение. В съгласие с източната и западната традиции активното участие на миряните, както мъже, така и жени, на монашествашките и ръкоположените лица се осъществява в епархията и енорията чрез много форми на служение и мисия.

2. Регионалното ниво

24. Един канон, приет както на Изток, така и на Запад, изразява връзката между местните Църкви на дадена област: „Епископите на всяка област (έθνος) трябва да познават онзи, който е пръв (πρότος) между тях, да го смятат за свой глава (κεφάλη) и да не вършат нищо важно без неговото съгласие (γνώμη); Всеки епископ може да върши само това, което засяга собствената му епархия (παροικία) и подвластните ѝ територии. Но първият (πρότος) не може да върши нищо без съгласието на всички. Защото по този начин ще цари съгласие (ομόνοια) и Бог ще се прославя чрез Господа в Светия Дух (Апостолско правило 34).

26. Съборът предполага участието на всички епископи от региона. Той се ръководи от принципа на консенсуса или съгласието (ομόνοια), което се означава чрез съвместно извършване на Евхаристията, както се споменава в заключителното славословие на гореспоменатото 34-о апостолско правило. Остава обаче фактът, че всеки епископ в своята пасторска грижа е съдия,

отговорен пред Бога за делата в неговата епархия (срв. св. Киприян, писмо 55, 21); така той е пазител на католичността на своята местна Църква и трябва винаги да се грижи за насърчаване на католичното общение с другите Църкви.

27. Оттук следва, че един регионален събор не притежава никаква власт над други църковни региони. Независимо от това размяната на информация и консултации между представителите на няколко събора са проява на католичност, както и на онази братска взаимопомощ и любов, които трябва да бъдат правило между всички местни Църкви за максимална обща полза. Всеки епископ е отговорен за цялата Църква заедно с всичките си колеги в една и съща апостолска мисия.

28. По този начин няколко църковни области са стигали до засилване на връзките на своята обща отговорност. Това е един от факторите, допринесли за възникването на патриаршиите в историята на нашите Църкви. Патриаршеските събори се ръководят от същите еклесиологични принципи и същите канонични норми, както областните събори.

29. В следващите векове както на Изток, така и на Запад са се развили определени нови форми на общение между местните Църкви. Нови патриаршии и автокефални Църкви се появяват в християнския Изток, а в Латинската



Църква неотдавна възникна един специфичен модел на групиране на епископите – епископските конференции. От еклесиологична гледна точка това не са просто административни подразделения: те изразяват духа на общението в Църквата, зачитайки в същото време разнообразието на човешките култури.

3. Вселенското ниво

32. Всяка местна Църква е в общение не само със съседните Църкви, но и с целокупността на всички местни Църкви, с онези, които присъстват сега в света, които са от началото, които ще се появят в бъдеще и с Църквата, която вече е в небесна слава. Съгласно волята на Христа Църквата е една и неразделна, една и съща винаги и на всяко място. И двете страни изповядват в Никео-Цариградския символ, че Църквата е една и католична. Нейната католичност обхваща не само разнообразието на човешките общности, но също и тяхното фундаментално единство.

33. Ясно е по такъв начин, че една и съща вяра трябва да бъде изповядвана и живяна във всички местни Църкви, една и съща уникална Евхаристия трябва да се извършва навсякъде и едно и също апостолско служение трябва да действа във всички общности. Местната Църква не може да променя вярата, формулирана от Вселенските събори, въпреки че Църквите винаги трябва „да дават подходящи отговори на новите проблеми – отговори, които се основават върху Писанието и са в съгласие и същностно приемство с предходните формулировки на догматите” (*Документът от Бари*, чл. 29). По същия начин една местна Църква не може да променя основополагащо положение, отнасящо се до формата на служение чрез едностранно решение, и никоя местна Църква не може да извършва Евхаристията в преднамерено отделяне от останалите местни Църкви, без сериозно да засегне църковното общение. Във всички тези случаи се накърнява връзката на самото общение – и по такъв начин самото битие на Църквата.

35. Когато в хода на историята са се появявали сериозни проблеми, засягащи вселенското общение и съгласието между Църквите – гали по въпроса за автентичното тълкуване на вярата, за църковните служения и тяхната връзка с цялата Църква, или за общата дисциплина, изисквана от верността към Евангелието – тогава Вселенските събори са били инстанцията, която е трябвало да отсъди. Тези събори са били вселенски не само защото са събирали заедно епископите от всички региони и особено тези от петте най-големи катедри – Рим, Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим, както е според гревната им погредба (τάξις). Тъкмо поради тържествените им вероучителни решения и формулировки на общата вяра, особено по решаващи въпроси, те са задължителни за всички Църкви и всички вярващи, за всяко време и всяко място. Ето защо решенията на Вселенските събори остават нормативни.

37. Вселенският характер на решенията на такъв събор се признава чрез един по-дълъг или по-къс процес на приемане, посредством който Божият народ като цяло – по пътищата на размисъла, разсъдливостта, дискусията и молитвата – опознава в тези решения едната апостолска вяра на местните Църкви, която винаги е същата и на която епископите са учители (διδάσκαλοι) и пазители. Този процес на приемане се тълкува по различен начин на Изток и на Запад съобразно с различните им канонични традиции.

39. За разлика от епархийските и регионалните събори Вселенският събор не е „институция“, чиято честота може да бъде регулирана с канони; той е по-скоро „събитие“, καθόρος, вдъхновено от Светия Дух, който ръководи Църквата, така че да породи в нея институциите, които са ѝ необходими и които отговарят на природата ѝ. Тази хармония между Църквата и съборите е толкова дълбока, че дори след разкола между Изтока и Запада, направил невъзможно свикването на Вселенски събори в строгия смисъл на думата, и двете Църкви са продължили да свикват събори винаги когато са възниквали сериозни кризи. На тези събори се събирали епископите на местните Църкви, които били в общение с Римския престол, или, въпреки че това се разбирало по различен начин, в общение с Константинополския престол¹. В Римокатолическата църква някои от тези събори, свикани на Запад, били приети като Вселенски. Тази ситуация, която наложила и на двете страни на християнския свят да свикват събори, отговарящи само на потребностите на всяка една от тях, подхранвала разногласия, които допринесли за взаимното отчуждаване. Трябва да се търсят начините, които ще позволят възстановяването на вселенския консенсус.

40. През първото хилядолетие вселенското общение на Църквите се поддържало в обичайния ход на събитията чрез братските връзки между епископите. Тези връзки – между самите епископи, между епископите и техните прότοι [патриарси, църковни водачи – прев.] и между самите прότοι в рамките на каноничната им подредба (τάξις), спазвана в гревната Църква, подхранвали и консолидирали църковното общение. Историята отбелязва консултации, послания и обръщения към големите катедри, особено към тази на Рим, които са жив израз на солидарността, създадена от *кинонията*. Канонични положения, като включването на имената на епископите от главните катедри в диптихите и съобщаването на изповеданието на вярата на другите патриарси по повод на избори, са конкретни изрази на *кинонията*.

41. И двете страни са съгласни, че тази канонична подредба (τάξις) е била признана от всички в епохата на неразделената Църква. Също така те са съгласни, че Рим като Църква, която „предстоятелства в любовта“, по думите на Св. Игнатий Антиохийски (*Послание до Римляни*, Пролог), е заемала първо място в тази подредба и че Римският епископ е бил първият (прότος) сред патриарсите. Те обаче се разминават в тълкуването на историческите свидетелства от тази епоха, засягащи изключителните правомощия на Римския епископ като пръв – въпрос, който е бил разбиран по различен начин още през първото хилядолетие.

42. Съборността на вселенско ниво, упражнявана от Вселенските събори, включва активната роля на Римския епископ като пръв сред епископите на водещите катедри в рамките на консенсуса на събраните епископи. Въпреки че Римският епископ не е свиквал Вселенските събори от ранните векове и никога не ги е председателствал лично, той е бил тясно обвързан с процеса на приемане на съборните решения.

¹ Тази формулировка е била критикувана от делегацията на Московската патриаршия на срещата през 2006 г. в Белград.

43. Първенството (приматството) и съборността са взаимозависими. Ето защо първенството на различните нива на живота на Църквата – местно, регионално и вселенско – трябва винаги да се разглежда в контекста на съборността, а съборността – в контекста на първенството.

По отношение на първенството на различните нива искаме да заявим следните моменти:

- 1) Първенството на всички нива е практика, вкоренена дълбоко в каноничната традиция на Църквата.
- 2) Макар и фактът на първенството на вселенско ниво да се приема както на Запад, така и на Изток, съществуват разлики в разбирането на начина, по който то се упражнява, както и по отношение на неговите библейски и богословски основания.

44. В историята на Изтока и Запада, най-малкото до десети век, поредица от правомощия е била признавана – винаги в контекста на съборността, според условията на времето – на първия (πρῶτος) или главата (κεφάλη) на всяко установено църковно ниво: на местно ниво – на епископа като пръв в своята епархия по отношение на неговите презвитери и народ; на регионално ниво – на първия във всяка митрополия по отношение на епископите от неговата област и на първия във всяка от петте патриархии по отношение на митрополитите; и на вселенско ниво – на Римския епископ като пръв сред патриарсите. Това разграничаване на нивата не намалява сакраменталното равенство на всеки епископ или католичността на всяка местна Църква.

45. Въпросът за ролята на Римския епископ в общението на всички Църкви остава да бъде изучен в по-голяма дълбочина. Каква е специфичната функция на епископа на „първия престол“ в еклесиологията на кинонията и предвид това, което казахме за съборността и авторитета в настоящия текст? Как учението на Първия и Втория ватикански събори за вселенското първенство на папата трябва да бъде разбирано и живяно в светлината на църковната практика на първото хилядолетие? Това са решаващите въпроси за нашия диалог и за надеждите ни за възстановяване на пълното общение между нас.

Превод: Божидар Питев, Андрей Романов

*Пълен текст на документа на български език:
<http://pravoslavie.bg/content/view/8630/58/>*



Георги Бакалов (р. 1943 г.) е професор по История на Византия в СУ Св. Климент Охридски. Завършил е Софийската духовна семинария през 1963 г. и Историческия факултет на Софийския университет през 1971 г. Работи последователно като научен сътрудник в Института по балканистика при БАН, редовен асистент, доцент (1984 г.) и професор (1995 г.) в Историческия факултет. Заемал е длъжностите зам. директор на Центъра за славяно-византийски проучвания „Иван Дуичев“ (1986-1990 г.), декан на Историческия факултет (1993-1999 г.), заместник-ректор на Софийския университет (2003–2007 г.). Академичните му интереси включват също история на християнството, както и отношенията между Изтока и Запада през Средните векове. Сред по-важните му публикации са: *Византия. Културно-политически очерци*, С.1995; *Средновековни етюди* С.,1999 (в съавторство с П.Ангелов); *История на религиите* С. 2001 (в съавторство с Томю Коев); *Изтокът и Западът в Европейското средновековие: генезис на кризите и съюзите*. Сб. *Средновековна християнска Европа: Изток и запад*. ИК Гутенберг, С.,2002 г.



Проф. д-р Георги Бакалов

ПРАВОСЛАВИЕ И КАТОЛИЦИЗЪМ

Заседанията на смесената междуцърковна комисия за диалог между православни и католици, начиная от остров Родос през 1980 г. до Равена от октомври 2007 г., доближават все повече представителите на двете основни християнски общности до поставянето на отдавна отлаганите фундаментални въпроси за раздалечаването им преди повече от девет века и половина. Натрупаните през вековете различия в канониката, обредите и особено в догматичната сфера изглеждат непреодолими, ако бъдат отстоявани с формите, средствата и самосъзнанието за непогрешимост и автентичност, каквито нееднократно са застъпвали богословите на Вселенската патриаршия и Римокатолическата църква.

Глобализацията и секуларизацията на днешния ден изискват настойчиво реформи в твърде консервативната структура на Църквата, които да я адаптират към нагласите и менталността на съвременния свят, който в двадесет и първото столетие след Рождество Христово обещава повече духовност и хуманизъм. Смятанят за прогресивен и технологичен ХХ век всъщност донесе на човечеството две световни и десетки регионални войни, тероризъм, диктатура

и мракобесие, каквито човечеството не познаваше. Като никога досега проблемите на общохристиянското съжителство станаха предпоставка за опазване ценностите на западната цивилизация, която е и ще бъде начин на мислене и живот на повече от милиард и половина души на планетата.

Вторият ватикански събор (1962–1965 г.) постави началото на диалога между двете християнски общности във време, когато комунистическият лагер контролираше 3/4 от източноправославния свят. Както и да бяха разисквани подобни дилеми, те неизбежно придобиваха предимно политически акценти. Това бе съвременна разновидност на източноправославния цезаропапизъм, който оставяше твърде тясно поле за самостоятелна изява на Църквата дори във вероизповедната ѝ дейност. Трудно е да се градират по степен на важност съществените различия между православни и католици, които от IV в. насетне съобразно политическата конюнктура имат твърде различни приоритети. Така например през V в., когато завършват христологическите спорове на Изток, Византийската църква окончателно скъсва с някои от древните християнски общности, като сирийската, египетската и арменската, и остава сама по отношение на Никео-Константинополския символ с Римската църква. От друга страна, различията и отчуждението с първопрестолната църква на Запада идват след конкорданса с франките, които по внушение на папа Льв III (795–816) възстановяват римския императорски институт през 800 г. Акт, който от гледище на Византийската политическа доктрина бил напълно неприемлив.

Византийските богослови нееднократно заявяват, че несъгласията с Римската църква се основават на учението за Filioque (изхождението на Дух Свети и от Сина), която добавка липсва в първоначалния текст на Символа на вярата. В своя енциклика от 867 г. Константинополският патриарх Фотий набелязва и някои литургични различия, които обаче определя като недостатъчни за прекъсването на евхаристийното общение със западните християни. Дори схизмата от 1054 г. е предизвикана от спор върху ритуални практики, една от които е употребата на безквасен хляб при приготвянето на евхаристията. Това дава повод католиците да бъдат наричани „азимити“, което ще рече „безквасници“. Три десетилетия след схизмата по искане на император Алексий I Комнин (1081–1118) в архивите на Вселенската патриаршия не са открити никакви документи, свидетелстващи за непреодолими различия между двете църкви. Всъщност още тогава било ясно, че трудностите в общуването между православни и католици могат да бъдат преодолени чрез общи еклесиологични критерии, за които пречел разволят на становището за примата на римския папа. Макар и изведен едва на Първия ватикански събор (1869–1870 г.), догматът за непогрешимостта на папата, когато говори по въпросите на вярата, е „камъкът за препъване“ във всички опити за съгласуване на позициите между двете църкви. След XI в., когато се провеждат реформите в Католическата църква, папите системно използват евангелския текст за примата на апостол Петър, даден му лично от Исус Христос (Мат.16:18-19; Йоан 21:15-17). Римокатолическата интерпретация винаги е била оспорвана от Източноправославната църква, която настоява за един по-общ контекст на тълкованието, отнесено към всички апостоли. И все пак, позицията на Източноправославната църква не може да бъде така кате-

горична поради лично адресирания към апостол Петър подтекст на Иисусовите думи: „Аз ТИ казвам“, „...и ще ТИ дам ключовете...“, „...и каквото (ти) свържеш на земята“ „...и каквото (ти) развържеш на земята...“. Проблемът в случая е не толкова в интерпретацията на цитираните думи, колкото твърдението на Римската църква, че апостол Петър е създател и първи ръководител на столичната християнска община. Това вече засяга проблема за приемствеността, което обвързва становището за примата с личността на св. апостол Петър. Но нека се върнем към началото на този спор, който далеч не е само в периметъра на Църквата и засяга взаимоотношения, породени от цял комплекс политически и културологични причини.

В началото на IV в. според политическото завещание на император Теодосий I Велики разпадащият се римски универсализъм завършва с официалната погребна на *Orbis Romanis*. Неговите приемници оглавяват формално единна, но фактически вече разделена общност, в която културно-религиозните различия на християнския Изток и Запад стават все по-забележими. Доминантата в този процес принадлежи не толкова на литургичните и догматичните различия между църквите на Константинопол и Рим, колкото на политическата конюнктура, вследствие на което се формират два типа християнска менталност.

Натискът на варварите и анархията във вътрешността постепенно разрушават имперските институции и вярата в римския мит. Някога стопански активните райони се самозатварят, животът става несигурен, културата запада, а хаосът и тоталната криза постепенно обхващат всички прослойки на римското общество. В обстановка на всеобща анархия Римската църква е единственият фактор на централизма и стабилността, което налага върху нея белезите на секуларизма. Авторитетът на старата имперска столица, възприемана повече като седалище на римския първосвещеник, преняства създаването на други центрове, което в следващите няколко века превръща Рим в неоспоримо средище на западното християнство.

Присвояването на светски функции от страна на папите формално се извършва като акт на правопримствено от римските цезари, особено след преместването (11 май 330 г.) на имперската столица в Константинопол. Този процес естествено се подсилва и от отсъствието на меродавни институции сред нововъзникналите варварски кралства. В понтификата на папа Льв I Велики (440–461) и особено при Григорий I (590–604) тезата за „гвата меча“ (духовният и светският), поставя в изградената монархична субординация духовната власт над светската. Всичко това съдейства за формирането на римския папоцезаризъм, който неизбежно рефлектира върху оспорваната доктрина за главенството в Църквата, както и за ролята и функциите ѝ в живота на западните християни. С оглед спорното от страна на Източната църква тълкувание на Христовите думи за апостол Петър (Мат.16:18-19), равнопоставеният дотогава с него култ към св. апостол Павел отстъпва на второ място.

През VIII в. становището за ролята на Римската църква в християнския свят е почти завършено. Иконоборските разпри във Византия създават угоден повод

за отърсване от опеката на Константинопол. Намерената подкрепа от страна на франкските Каролинги променя изцяло взаимоотношенията както между двете църкви, така и между папите и византийските василевси. Предадените от Каролингите територии в Централна Италия във владение на апостолическия престол подпомагат усилията за още по-голяма самостоятелност от страна на Византия. Конкордатът с франките подказва на папите идеята за възобновяване статута на Римската империя не само като реплика на Византия, но и като гарант за формиращата се на Запад латиноезична културно-религиозна общност.



Източноправославният свят тръгва по други пътища. Освен това през IV–XI в. той е и в по-добра кондиция от латиноезичната католическа общност. Докато Западът преминава през „гробовната яма“ на следримския период, Византия изживява години на интензивно развитие и изключително плодотворно културно-религиозно творчество. Достатъчно е да припомним плеядата от отци и учители на Църквата, допринесли съществено за обогатяване приносите на християнската философия и вероучение. Онова обаче, което съществено отличава гръкофонския Изток от Запада, е пълната доминация на светската власт. Харизматичната персона на императора се разглежда като фактор за евангелската проповед и запазване чистотата на вярата. В лицето на своите престоятели четирите източни църкви (Константинополска, Александрийска, Антиохийска и Йерусалимска) демонстрират идеята за съборността, но под егидата на „богочестивия“ василевс. Възприеманата първоначално като почетна функция на императора като „външен епископ“ постепенно се превръща в „хроническо заболяване“ на византийския религиозно-политически живот, който по думите на руския дореволюционен византинист П. В. Безобразов е причина в уж установената симфония между двете власти Църквата по-често да „мълчи“, а държавата да „звучи“. Така се поставят трайните основи на византийския цезаропапизъм, който ще бъде възприет от всички по-късни агенти на източноправославните

държави. Силни рудименти в тази насока се чувстват и до днес сред източноправославната общност, принуждавана често пъти да търпи нежеланите намеси на светските власти.

Освен политически има и културологични причини, които също допринасят за формиране на източната и западната християнска менталност. В антропологичен аспект това е характерната за Изтока стихийна индивидуалност, съзидателност, неорганизираност и изострена философска чувствителност. На Запад преобладават рационализмът, юригизмът и корпоративността. Дори и беглият анализ на богословската литература и литургичната практика ни дават изобилие от примери в тази насока.

В дискусиите между двете църкви през Средновековието Западът упреква източноправославния свят в уклон към еретически отклонения. Вярно е, че повечето от тях възникват в епохата на Вселенските събори по-често на Изток сред изповедниците на Православието. Римската църква и латиноезичният Запад остават настрана от ожесточените дискусии по повод монофизитизма, монотелизма, манихейството и иконоборството – обстоятелство, което ще бъде напomenяно винаги когато се обсъждат догматичните въпроси на вярата. Дори и добре познатото на Запад арианство води произхода си от източноправославните христологични спорове. Всичко това се отчита като бонус за Римската църква, която създава впечатление за блястител на православните вероопределения.

Причината за тези процеси намира обяснение и в по-засиления интерес на Изтока към спекулативната философия. Значителна част от известните в този регион ереси са несполучлив опит да се рационализира вероизповедта чрез постулатите на късноантичния гностицизъм. Западът няма проблеми от такова естество в раннохристиянския период. Юригизмът на западното християнство държи настрана клира и миряните от раздиращите църковното единство на Изтока христологични и триагологични спорове.

Сумарното въздействие на политически, културологични и социални фактори, както и различно формиралите се култовообредни практики, очертават през XI в. двете зони на европейското християнство. Борбата на двете църкви за интеграция на славяноезичните народи е може би най-видимата страна на противоборството между гръко-славянската ортодоксия и латинския католицизъм. На този фон съотношението на силите и съперничеството между Рим и Константинопол прави избора на новопокръстените българи още по-драматичен. През 60-те и 70-те години на IX в. споровете между „фотианци“ и „николаити“ натрупват основните причини, които век и половина по-късно ще доведат до прекъсването на връзките между православни и католици. И ако изграждането на двата типа християнска менталност дотогава се извършва в условията на културно-религиозен дискурс, то след Великата схизма от 1054 г. водещи стават политико-идеологическите противоречия.

Епохата на кръстоносните походи (XI–XIII в.) бележи окончателното обособяване на източноправославната и римокатолическата културно-религиозни общности.

Макар официално конфронтацията да е с мюсюлманския Изток, кръстоносците не крият неприязънта си към източноправославните християни, които смятат за схизматици. В последвалите сблъсъци по време на „майската кървава баня“ в Константинопол през 1182 г., безчинствата на южноиталианските нормани в Солун през 1185 г. и най-вече насилията и варваризма на кръстоносците след превземането на Константинопол (13 април 1204 г.) отварят дълбока пропаст между източните и западните християни, която по гумите на византийския историк Никита Хониат времето „няма да запълни“. Ведно с това постепенно избледнява неоспоримата в миналото водеща роля на Византия като лидер на Изтока. В следващите няколко столетия Западът създава по-динамична и перспективна стопанска инфраструктура, преосмисля античното наследство и забележимо изпреварва все по-изоставащия Изток. В този контекст трябва да се търси непостигнатата съгласуваност между двата свята пред нарастващата опасност от османските турци. Фактори от външнополитическо естество поставят източнохристиянския свят в позата на просител спрямо Запада, което още повече засилва впечатлението за неравнопоставеност. Дори Византия, лидерът на източноправославното християнство, е принудена да търси чрез сключените със Светия престол уни компромисно решение на многобройните си проблеми. Крайният резултат от договорените близо 27–28 уни е засилване на вътрешното разделение и антизападните настроения на зилотите. След превземането на Константинопол на 29 май 1453 г. лишената от гържавна подкрепа Източноправославна гръцка църква загубва предишното си влияние и възможности да развива нормална канонично-догматична и просветна дейност. Една от формите в борбата ѝ за оцеляване е съзнателно провежданата антизападна политика, която единствена допадала на османските султани. Така диалогът с Римската църква прекъсва и дори бледите наченки в духа на взаиморазбирателството отстъпват пред демонстративно изтъкваното автентично Православие.

Възобновеният в последните десетилетия диалог между православни и католици съзнателно се насочва към проблеми, които в по-малка степен раздалечават позициите им по вероизповедните въпроси. Затова и неслучайно напоследък се лансира идеята за кинонията (общение в тайнства и вяра) като първа стъпка по пътя към евхаристийното общение. На първо време трябваше да се доближат позициите на двете страни по въпросите на съборността в Църквата, присъстваща като изрично изискване в еднакво валидния за двете общности Символ на Вярата. Тя се извежда и от гумите на Иисус Христос: *И тъй, идете и научете всички народи* (Мат. 28:19; виж и Марк 16:15).

Термини като „синод“ и „concilium“ се възприемат като събор на епископите, водещ началото си от практиката на гревнохристиянските общини. В тристепенната структура на съборността се посочват три нива: епархийско, регионално (на съответния диоцез) и вселенско. И в трите нива изискването за ред (таксис) налага определяне правата на водещите (протите), които трябва между себе си да припознаят първия. Така от съборността въпросът за структурата преминава към проблема за властта в Църквата. И двете страни са единодушни, че пълната власт в Църквата принадлежи единствено на нейния

Създател Иисус Христос. По гумите на св. апостол Павел Бог Отец е поставил Христос *по-горе от всяко началство и власт, сила и господство и от всяко име, с което именуват не само този век, но и в бъдещия, и покори всичко под нозете Му и Го постави над всичко Глава на църквата, която е Негово тяло, пълнота на Тогова, който изпълня всичко във всичко* (Ефес. 1:21-23; виж пак там 5:23). Тази власт, разбира се, няма нищо общо с властта на „силните на геня“, тъй като е основана на любовта и по своята същност е по-скоро служение, водещо към спасението, което е и основното предназначение на Църквата.

Деликатното докосване до определянето на „първия“ сред епископите е представено от католиците без навлизане в догматичната същност на проблема, който според техния катехизис определя Църквата като апостолска, при което епископите, като техни приемници, носят харизмата на служението, но с уговорката, че апостол Петър е първият от апостолите. С оглед на това би било логично да се приеме, че Главата на Църквата Христос ще я управлява чрез Петър и неговите приемници, което прави оспорването примата на римския епископ неприемливо. Това становище е изведено и в актовете на Втория ватикански събор, където се твърди, че Иисус Христос установява дванадесетте апостоли като колегия, поставяйки начело избрания измежду тях апостол Петър. Оттук следва и изводът, че папата, като наследник на св. апостол Петър, е основа на единството на епископите (правоприемници на апостолите) и в своята длъжност като наместник на Христос и пастир на цялата Църква има пълната и универсална власт над вяращите. (Вж. Concilium Vaticanum II, Const. dogm. Lumen gentium, 23 AAS 57 (1965) 27). От тази постановка следва и изводът, който Православната църква категорично не приема, че нито един Вселенски събор не може да се състои, ако не е одобрен от наследника на апостол Петър.

Всъщност в разговорите в Равена този въпрос така и не е поставен, тъй като би блокирал по-нататъшните дискусии за единството. Изказва се мнението, че Вселенските събори не са институция, а събитие, вдъхновено от Дух Свети, но се припомня мисълта на св. Игнаний Антиохийски, че Римската църква, която *предстоятелства в любовта*, заема първо място, и в раннохристиянския период всички били съгласни с така формулираното определение. Това становище отново препраща към правилата на Четвъртия вселенски събор, където 28 канон гласи: *Отците с право са дали привилегии на престола на стария Рим, защото той бил имперски град. И 115 най-набожни епископи, ръководени от същите съображения, дали същите привилегии на светейшия престол на новия Рим... и (той) трябва да бъде възвисен като него и да го следва непосредствено по ранг.*

В това ключово за спора определение на Четвъртия вселенски събор (451 г.) ясно е изразено становището, че приматът на Римския епископ произхожда не от текста на Свещеното Писание, а от мястото, което заема столичният епископ. И когато седалището му се премества в Константинопол (Новия Рим), тази чест преминава върху председателя на Константинополската църква. Византийски и западни богослови дълго време обсъждат как да се интерпретира определението „ранг“ – по чест или по йерархичност. Във Византия не отричат „правото на чест“ на Римския епископ и поради древността на катедрата, и

поради значението на Рим в раннохристиянската история като църква от първостепенна важност в живота на Пентархията. Повече от това обаче като права на папата не се признава.

Очевидно стремежът на католическите представители е да поставят принципно въпросите на съборността и властта като древнохристиянски определения и оттук да направят крачката към рега (таксиса), който изисква съборните епископи да признаят едного от тях за първенстваващ, а кой е той, сведочат цитираните думи на Христос към апостол Петър: *И аз ти казвам: ти си Петър (камък) и на тоя камък ще съградя църквата Си, и портите адови няма да ѝ надделеят.* (Мат.16:18).

Решаването на всички проблеми, раздалечаващи позициите на двете християнски общности, ще бъде трудна задача, особено по въпроса за примата на папата. Но воденето на диалог с убеждението за компромиси и от двете страни е не само стъпка в правилната посока, но и надежда за сближение на от векове непримирими позиции. Прецеденти за подобни дискусии има немало в историята на Църквата. Между отявлените защитници на монофизитизма (учението за едната природа на Христос) имало искрено предани на вярата отци, част от които по-късно са канонизирани за светци независимо от осъждането на монофизитизма като ерес. Това е компромис в името на по-високите цели на Църквата, които трябва да бъдат пример и за нашето време.

Днес сме свидетели на взаимни усилия за постигане на общоевропейски консенсус, който неизбежно засяга и натрупаните през вековете религиозни различия. Мнозина търсят причините за предишното отчуждение в блоковото противопоставяне между Изтока и Запада след Втората световна война. Но на него трябва да се гледа повече като на „подсилващ фактор”, чиито причини се коренят още в епохата на Европейското средновековие, когато се формират пространствените, демографските, езиковите, културните и особено религиозните различия между двете християнски общности. Ренесансът и Просвещението, които преживя Западът, нарушиха в собствената му зона църковното, но не и културно-езиковото му статукво. В същото това време Изтокът бе загубил креативните си възможности поради спецификите на своето развитие и инциденти от външнополитическо естество.

Периодът между XIV–XVIII в. е времето на най-граматичното разделение между християнския Изток и Запад, което създава непреодоляна и досега дистанция. Може би историческите утежнения в противопоставянето карат някои западни анализатори да представят Източното православие в негативен контекст, подозирайки идеята му същност като причина за културно-техническата и политическа изостаналост, както и в реликти на господстващия в неговата зона госкоро тоталитаризъм. Ако в анализите е застъпен само този аспект, вероятно подобни оценки имат някакво основание. Въпреки това в комплекса на различията между двете еднородни християнски общности несъмнено преобладава общохристиянската основа на културата и идентичността, които са залог за бъдещо единение.

Валтер Улман (1910–1983) е признат авторитет по история на папството и на политическата мисъл през Средновековието. Роден в Австрия, в края на 30-те години се установява във Великобритания, където отначало преподава в университета в Лийдс, а от 1949 г. е професор по средновековна история в колежа Тринити на университета в Кеймбридж. Сред по-важните му трудове са *Кратка история на папството през средните векове* (*A Short History of the Papacy in the Middle Ages*. 1972); *Индивид и общество през средните векове* (*The Individual and Society in the Middle Ages*. 1966); *Управленски и политически принципи през средните векове* (*Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. 1966). Настоящата статия е откъс от неговата книга *История на политическата мисъл през средните векове* (*Walter Ullman. A History of Political Thought: The Middle Ages*. Penguin Books. 1965).

Валтер Улман

РИМСКАТА ЦЪРКВА В РИМСКАТА ИМПЕРИЯ

Изследванията през последните години доказаха, че основите на бъдещите концепции и идеи за политическо управление са били положени през късния период на Римската империя от IV до V век. Този период е от голямо значение, защото никоя от тези концепции все още не изпитва влиянието на германските традиции, с които все още няма установен интелектуален контакт и по тази причина не може да се говори за взаимно влияние между римските и германските концепции. Това е и единственият период през цялото Средновековие, в който този контакт отсъства. Следователно управленските концепции имат чисто римски произход и това се отнася и за двата основни носителя на властта – Римската църква и империята в Константинопол, които са основните автори на управленските традиции, имащи отношение към християнското общество.

През този период въпреки приближаващия залез Римската империя продължава да разполага с първокласен административен апарат, който е доказателство за качествата на римската управленска система – това е една добре смазана конституционна и правна система, появила се в резултат на дълъг исторически процес, която през този период все още притежава всички основни характерис-

тики на старата римска система. По отношение на мощта и влиянието си Римската империя, която вече е управлявана от два центъра – Рим и Константинопол – е само бледа сянка на своето минало. Институционално и конституционно обаче тя не е загубила почти нищо, въпреки хроничната икономическа криза, постоянните военни нападения и западането на статута на римското гражданство. На управленско равнище и в контекста на тогавашния свят Римската империя продължава да бъде държава, която напълно коректно може да бъде квалифицирана като цивилизована, тъй като в нейните рамки господства законът. Поне от гледната точка на своите жители тя продължава да бъде империя, която се простира върху целия обитаем свят: дори в последните години на съществуването си Римската империя не губи това свое призвание. Декретът на императорите Валентиниан II, Грациан и Теодосий I от 380 г., който превръща християнството в религия на империята, не е само акт със световно историческо значение, но е и средството, чрез което папството (Римската църква) се превръща в управленска институция. От гледна точка на историята на управленските идеи значението на този императорски декрет трудно може да бъде преувеличено. След него една-единствена религия се ползва с подкрепата на държавната машина, което превръща тази религия в идеологическа сила и опора на имперското единство. От този акт обаче произтичат и последици, които не са били, а и вероятно не са могли да бъдат предвидени от неговите автори. В декрета се говори за религията, която „апостол Петър е дал на римляните”, поради което декретът задължава поданиците на империята да живеят според „апостолската дисциплина и евангелското учение”.

Този императорски декрет нито създава, нито легитимира Римската църква: той гарява Римската църква с институционални функции – точно тези, към които папството по един или друг начин вече е предявило своите претенции. От този момент нататък папството вече е същинска управленска институция, която работи със средствата на закона. Юридическата страна на ранното (и на средновековното) папство е причина за доста недоразумения, но от папска и историческа гледна точка тя не е лишена от основания. На първо място, употребата на закона не е изобретение на папството, а е характерна черта на всяка институция, възникнала на римска почва и получила силен импулс за развитие от римското си обкръжение. По този начин християнската догма и доктрина вече са облечени в езика на закона. В люлката на латинската теология стои един юрист – Тертулиан, който оказва продължително въздействие върху нея. По този начин религиозните максими и принципи на все още младата християнската доктрина се разпространяват под формата на юридически максими и принципи. За създателите на латинското християнство и на латинската догма връзката между Бог и човек е юридическа, разбирана в рамките на права и задължения и оформена по правилата на римското право. В резултат на това юридическо манипулиране на доктрината латинският свят, който и без това е податлив на легалисткото мислене, а след това и германският свят получават вярата, религията и догмата под формата на закон.

На второ място, законът, като инструмент на доктрината, очевидно произхожда от Библията. Макар това да беше признато сравнително скоро, Библията и

особено Старият завет са наситени с юридическа терминология, поради което редица основни управленски принципи през Средновековието са били изработени въз основа на Библията. Но за да може една книга да окаже влияние върху съвременниците си, тя трябва да бъде написана на разбираем за тях език. И точно тук Вулгата – латинският превод от гръцки и староеврейски на Библията, извършен в края на IV и началото на V от век от св. Йероним, изиграва решаваща роля. Йероним използва езика на културните римски класи от IV в. и неговият превод съдържа термини и понятия, тясно свързани с езика на римските юристи. Трябва да се обърне внимание, че макар латинските термини във Вулгата вероятно да са коректни от езикова гледна точка, те съдържат нюанси и оттенъци, свързани с римската юридическа традиция, които не съвпадат задължително с оригиналното значение на тези термини на староеврейски или гръцки език. Във всеки случай съществуващата и без това правна тъкан на Библията е представена във Вулгата в напълно юридически рамки (тези на римския закон), особено що се отнася до свързаните с управлението въпроси.

Латинизираната (или романизирана) Библия оказва огромно въздействие върху развитието на управленските идеи. Макар през V век все още да не са изработени концепциите и доктрините за начина на функциониране на Римската църква, практиката и ежедневието вече са осигурили на тази Църква върховенство и превъзходство, особено по въпросите, свързани с църковната организация и доктрината. Претенцията за практическо упражняване на върховна власт може да бъде проследена през цялата епоха до V век. Писмото на папа Климент I до Коринтяните (ок. 92 г.) свидетелства за претенцията за върховенство на Римската църква, която през следващите векове получава практическа, макар и не безспорна, подкрепа. Все още обаче папството не е създадо теория, доктрина или произведение, които да защитават тезата за специалното място на Римската църква и да я поставят на фундаментално различно равнище от това на всички други църкви. В интерес на истината съществуват някои изолирани изказвания от автори като Киприян, които в перспектива се превръщат в гръбнака на папските концепции за начина на управление на християнското общество. До този момент обаче няма открито документално или литературно свидетелство на папството, въз основа на което може да бъде направен недвусмислен извод за неговото собствено разбиране за статута му в християнския свят.

Споменатият императорски декрет от 380 г. превръща в необходимост изработването на доктринално изложение за управленската власт, за която Римската църква претендира и вече частично упражнява. Периодът между понтификатите на Дамас (ум. 384) и Льв I в средата на V в. може да бъде наречен период на съзряване на идеите за папството като управленска институция. В съгласие с теократичната гледна точка тези идеи кулминират в изработването на тезата за монархическия статут на папата. Не може да се говори за фундаментална разлика между папската и императорската монархически концепции. Разлика обаче съществува и тя се състои на първо място в произхода на монархическия статут, възлъщаван от папата и от императора, и на второ място – като следствие от първото – във възприетия от обществото възглед за това как монархическата власт трябва да бъде упражнявана.

Концепцията за папската монархия е изградена върху цитата от Евангелието от Матей, 16, 18:19:

Ти си Петър и на тоя камък ще съградя църквата си... И ще ти дам ключовете на царството небесно и каквото свържеш на земята, ще бъде свързано на небесата, и каквото развържеш на земята, ще бъде развързано и на небето.

Това, че свети Петър е загинал в Рим, се възприема като исторически факт през целия този период. До този момент обаче папството не е превърнало този факт в централен въпрос, поне доколкото може да се съди от съществуващите извори. Един от най-изумителните факти е, че тези съгубоносни стихове на евангелист Матей, на които през следващите векове е отсъдено да играят толкова съществена роля, до този момент не са били ползвани като нотариален акт, удостоверяващ изключителния статут на папата. Няма съмнение, че декретът на тримата императори ускорява процеса на избистряне на доктрината, няма съмнение също така, че активизирането на практиката за консултации с Римската църква създава необходимост от доктринално изложение. В допълнение съществуването на Библията, преведена на разбираем за тогавашния човек език, също е потенциален фактор за изработването на тази концепция, особено в контекста на юридическата среда, в която се намира Римската църква. Тъй като в рамките на римската традиция всяка управленска идея е и юридическа.

Трудността в изработването на задоволителна доктрина през този период е свързана не толкова с личността на св. Петър, колкото с унаследяването на неговите функции. Макар фактът на мъченическата смърт на Петър в Рим да има особено значение, нито Евангелията, нито посланията на Павел, нито друг достъпен факт намекват нещо за възможен наследник на св. Петър. При всички случаи конкретното място на нечия смърт няма отношение към проблема с неговото наследство, който е от юридическо естество. Един фалшив документ, изработен в края на II век и написан на гръцки език, изглежда е създал липсващата историческа връзка. Този документ е преведен в самия край на IV век или в ранните години на V век от Руфин от Аквилея, по-известен като преводач на латински на *Историята на Евсевий*. Именно на превода на този често забравян документ може да бъде приписано началото на триумфалното шествие на историческия въпрос за наследството на св. Петър.

Според този документ, който има претенцията да бъде дълго послание от папа Климент I до св. Яков (братът Господен) в Йерусалим, папата информира неговия получател за последната воля на св. Петър, заявена непосредствено преди смъртта му. В посланието се твърди, че пред римската община св. Петър е предал на (папа) Климент властта си да свързва и развързва, така че каквото от този момент нататък бъде свързано от Климент и неговите наследници на земята, това ще бъде свързано и на небето. С други думи, св. Петър по възможно най-видимия и осезаем начин е назначил чрез упълномощаване пред свидетели наследник на своята власт, като в документа изрично е упоменат и наследникът на самия Климент. Превърнат в историческо събитие, този факт, свидетел на който е била цялата римска християнска община, има значение на



извършено прехвърляне на власт. Тук не е необходимо да се спираме на мъчителните проблеми, предизвикани от това послание – тъй като според общото разбиране св. Петър е бил наследен от Лин и към него Павел адресира своите послания. Необходимо е обаче да се отбележи, че това послание продължава през цялото Средновековие да бъде цитирано отново и отново като единственото историческо доказателство в подкрепа на доктрината за папската монархия, основана на цитата от евангелист Матей. Посланието е включено в най-ранния каталог на папските закони, а в средата на V век вече дори е цитирано на събор, проведен в далечна Галия.

Макар това послание (т.нар. *Epistola Clementis*) да превръща една абстрактна идея – прехвърлянето на власт на избран наследник – в историческо и осезаемо събитие, остава необходимостта неговият, както се твърди, достоверен исторически смисъл да получи доктринално обяснение. В римска среда това обяснение може да бъде направено само с помощта на римското право. Юридическото мислене представлява абстракция на фактически събития – и тази очевидност е особено показателна за обсъждания тук въпрос. Защото както цитатът от Матей, така и предполагаемият исторически и видим факт на прехвърляне на власт от св. Петър към Климент, се отнасят до събития, които подлежат на юридическа интерпретация. Като се има предвид средата, в която се намира Римската църква, не може да бъде просто историческо съвпадение фактът, че през V век се появяват редица юридически оцветени папски укази и доктрини, които по един или друг начин представят юридическо обобщение на библейски или исторически факти.

Папа Льв I (440–461) обобщава историческите и доктриналните постижения на предишните поколения и благодарение на изкусното боравене с римското право развива идея, която издържа проверката на времето в границите на Римската църква. Доктрината на Льв кулминира в обосноваването на монархическия статут на папата: той е юридическият наследник на властта и пълномощията, дарени от Христос на св. Петър. Това наследяване се отнася до продължаването на Петровите пълномощия и власт: според Льв папата продължава да упражнява същите права, с които Христос първоначално е надарил св. Петър. Просто папата е получил в наследство длъжността, с която Христос е удостоил св. Петър.

Същността на тази доктрина е в това, че с гумите си към св. Петър Христос (Матей 16, 18 и нататък) е създал конкретна общност и е установил начина, по който тя да бъде управлявана. В действителност в цялата история на различните общества и техните институции това събитие е уникално, тъй като не е известен друг случай, при който да е било създадено едно общество и същевременно да е била установена конкретна форма за неговото управление. По този въпрос съществува забележително едномислие между всички през Средновековието, независимо дали защитници или противници на папството: неразбирателството възниква по отношение на обхвата и степенята, до които папата има възможност да упражнява своята монархическа власт. Във всеки случай папа Льв I е създател на формулата за папата като „недостоеен наследник на св. Петър”

(*indignus haeres beati Petri*). Поради своята краткост тази формула не е получила своята достойна оценка. Тя съдържа цяла програма, която удовлетворява в рамките на преобладаващия религиозен климат всички юридически стремежи на своето време, а и на следващите поколения. Двете ключови понятия в тази формула са това за наследствените права на папата и за неговото недостойнство да заема тази длъжност. Според Льв Петър е получил правата да връзва и да развързва благодарение на личните си качества, след като е разпознал Христос в Кесария Филипова. Тъй като това е била лична и изключително негова заслуга, тя не може да бъде прехвърляна. И никои след случката в Кесария Филипова не може да има законни претенции към тези заслуги и отличие.

Според папа Льв по госта различен начин стои въпросът за властта и длъжността, които Христос е дал на св. Петър. Опирайки се на римското наследствено право, папа Льв приема тези права (за свързването и развързването) като напълно обективни и независими от личността, на която първоначално са били възложени. Те са били гарени заедно с възможността да бъдат предавани. Предаването на тези права става действително чрез наследяването им, защото според римското право наследникът получава юридическия статут на починалия. Наследникът влиза във владение на същите (законни) активи и отговорности, които са били притежание на починалия: като отговорностите продължават да бъдат носени от наследника. Личните качества на починалия по разбираеми причини не могат да бъдат наследявани и това е накарало папа Льв I ловко да възприеме кратката формула за „недостойния наследник“ на св. Петър. Властта на Петър е била прехвърлена и по тази причина продължена от папата чрез наследяването, личните качества на Петър обаче не могат да бъдат прехвърлени.

От това произлизат две събоносни последици. Първо, властта на папата е същата, каквато е била властта на св. Петър. Няма юридическа разлика между тях: папата е св. Петър, който продължава да изпълнява своите отговорности чрез папата, бил той и недостоен. Фундаменталната важност на този възглед се състои в ловкото разграничение между личност и изпълняваната от него длъжност. Малко на брой са доктрините, които могат да съперничат по важност на това разграничение, защото то прокарва идеята, че личните качества на носителя на тази служба нямат никакво значение. От значение е изпълняваната от него длъжност. Дали папата е светец, злонамерен негодник или пълно нищожество, няма отношение към този въпрос. Важното е, че той заема тази длъжност напълно законно и че неговите декрети, закони и заповеди, т.е. неговите управленски актове, са били издадени от името на неговата официална длъжност на папа. Тяхната сила да връзват не се дължи на това, че папата е светец; както и обратното, те не губят нищо от задължителния си характер, защото се е случило да бъдат издадени от папа негодник. Много малко доктрини, свързани с теорията на управлението, са имали толкова успешна кариера, както това разграничение между длъжност и личност. Дори когато през X и XI век папството напълно губи авторитета си, нито един от неговите опоненти не посмива да възрази, че управленските актове на папството са невалидни, защото са били издадени от недостойни личности – след като даден декрет е



издаден от длъжността, той е официален, и след като папата е избран законно, този декрет носи печата на легитимността, той има силата да връзва.

На второ място, доктрината на папа Льв за папската, т.е. Петровата, монархия означава, че нито един от папите не наследява своя непосредствен предшественик, той наследява пряко и без посредници самия св. Петър. Управленската власт на св. Петър не се предава чрез наследниците; не може да се говори за ръкоположение в Петровата власт. Всеки папа е бил (и е) смятан за пряк наследник на св. Петър в неговите функции на монарх. Тази страна от длъжността на папата се обозначава с техническия термин *potestas jurisdictionis*, тъй като папската институция се занимава именно с налагането на закона, с обявяването на това, което трябва и което не трябва да бъде извършено. Тази функция е различна от другата страна на папската власт – *potestas ordinis*, принадлежаща на Римския епископ, която действително се препредава чрез апостолската приемственост на всеки титуляр на Римската катедра, но тази „власт за назначаване“ няма нищо общо с управленските функции на папата, а е свързана основно със сакраменталната страна, като ръкополагането, причастието, осветяването на църквите и др. В това отношение папата по нищо не се отличава от всеки друг епископ. Няма да говорим повече за тази страна на папската власт. Като наследник и приемник на властта на св. Петър, папата единствен притежава пълнотата на властта (*plenitudo potestatis*), както е наречена от папа Льв I, и тъй като тази власт има отношение главно към *gubernatio* (управлението) и по тази причина – към закона, папата не само заема *principatus* (първенство) в Църквата (друг термин от римското право), но също така той не се нуждае от какъвто и да било духовен сан. Всеки един кръстен мирянин е можел (и може) да стане папа. Най-важното е папата да бъде законно избран: веднъж избран законно, той вече е наследник на св. Петър. Има много примери през Средновековието на папи, които в момента на избирането си не са били ръкоположени дори за свещеници, да не говорим да са били епископи. Преди XI век всъщност е било невъзможно за папа да бъде избран епископ, защото се е приемало, че всеки епископ е венчан за своя диоцез – причината да носи епископски пръстен – а по това време венчавката е била неотменима: ако станел папа, това означавало този епископ да бъде венчан два пъти.

Позицията на папата като *gubernator*, като управител, според тезата на папа Льв е преди всичко юридическа и е възприемана напълно обективно. Юридическата интерпретация на тази длъжност поражда друга теза, от която следват също толкова важни последици. Според тълкованието на папа Льв на стиховете от евангелист Матей св. Петър е бил издигнат за „строител“ на Църквата, за човек, който чрез своето управление ще бъде инструмент на Христос. Петър притежава същата власт като самия Христос, тъй като на него Христос е дал „ключовете на Царството небесно“. Затова и може да се твърди, което папа Льв прави, че властта на Христос е същата като дарената на св. Петър власт и че тя е същата като властта на папата. Най-важното следствие от това е, че благодарение на положението си на *gubernator* папата получава особен статут, който го поставя извън и над Църквата, и в това си качество той не е член на Църквата. Не е възможно важността на този извод да бъде преувеличена.

Според тази концепция заеманата от папата длъжност произлиза директно от Христос чрез Петър и като „строител“ на Църквата, св. Петър (=папата) трябва да направлява пътя на Християнската църква. Монархическата концепция на папството не се различава по нищо от монархическата концепция на империята от същия период или от по-късната кралска концепция, защото Църквата не е автономно тяло, което живее по свои собствени и независими от всички други агенти институции. Тъкмо обратното, по отношение на обществото и начина на управление Църквата е изцяло зависима от своя „строител“. Това е смисълът на декларацията, постоянно повтаряна след V век, че Църквата е поверена или предадена на папата: *ecclesia mihi commissa*. Значението на тази мисъл се състои в това, че като Тяло на вярващите, Църквата не е притежавала собствена власт: притежаваната от нея власт и функциите на отделните нейни служители се е смятало, че „произлизат“ от папата. Този „принцип за произхода“ се появява още преди Льв I чрез образното описание на св. Петър като извор на река, от която произхождат или се отделят другите реки.

От гледна точка на управленските принципи идеята за поверената или предадената на папата Църква е причина тя да бъде възприемана като гвезгодишен младенец, който заради своята младост трябва да бъде направляван и воден. Но също толкова важно е и друго заключение: тъй като папата не е получил своята власт от Църквата, Тялото на вярващите, тя също така няма и законни основания да го лишава от неговите права. Това е още една важна идея в сложната структура на управленските идеи на средните векове, която не се ограничава само в сферата на църковната организация. За пръв път обаче тя е формулирана ясно и недвусмислено именно от папството. Около 30 години преди Льв I да предложи своята теория, един друг папа вече е заявил, че отсъжданията и решенията на папата не могат да бъдат обект на преразглеждане или жалба: като управител, той притежава върховната власт. Този принцип за пръв път е формулиран от папа Зосим около 420 г. в автентичен документ, а до края на V век той вече е утвърден като конституционен принцип от най-висока важност, макар това да става чрез един фалшив документ, който претендира да прехожда появата на самия принцип. Принципомът гласи, че папата не може да бъде съден от никого и по тази причина не може да бъде лишен от поста му. Сегашният закон на Римската църква прогължава да гласи: *papa a nemine judicatur*¹. Тук се срещаме с класически пример за фундаментален принцип, изразен чрез юридическа терминология, а същността на принципа не е нищо по-различно от суверенитета (=на превъзходство или върховенство) на самия папа, благодарение на заеманата от него длъжност. В съвременния език концепцията за суверенитета се свързва с държавата, но през Средновековието концепцията за суверенитета се свързва не толкова с територията, колкото с личността. Същността на концепцията за суверенитета се състои в това, че личността на владетеля не може да бъде обект на осъждане, защото неговата позиция е по-висока. Управляваните стоят по-долу от него или ако отново се обърнем към езика на римското имперско право от V век, те са *sub-diti*, субекти на монарха. Папата, подобно на средновековните крале по-късно, не може да бъде съден от

¹ Папата не може да бъде съден от никого.

своите субекти, защото те нямат нищо общо с неговите функции и не са му давали никакви права.

Важна роля за появата на концепцията за суверенитета играят Библията и особено Старият завет, тъй като там позицията на владетеля, на царя, е описана по начин, който съдържа тази идея. Там често може да се прочете, че владетелят е над народа и упражнява своите права *върху* своите субекти. В контекста на концепцията за личния суверенитет нито един член на Църквата не може да претендира или да изисква от папата някакво конкретно действие, закон или декрет. Цялата управленска власт се носи от папата (оттук и концепцията за пълнотата на властта), а каквато и власт да е била притежавана „по-голу“, тя изрично е била предадена от папата или се е подразбирало, че той е одобрил това. С други думи, тъй като членовете на Църквата нямат права *върху* никоя длъжност, те изпълняват тази длъжност само по дарена от „висшестоящия“ благодат, т.е. от суверена папа, който не може да бъде изправен пред съд, съставен от тези, на които той е дарил своята благодат. Според тази теория папата притежава особен статут, който не може да бъде сравняван с ничий друг статут на земята.

Концепцията за благодатта не трябва да бъде бъркана с теологическия смисъл, който терминът започва да придобива. От гледна точка на теорията на управлението той просто изразява идеята, че субектът като такъв няма правата на каквото и да било управленско действие, макар да има възможност да предложи, внуши или умолява за конкретни правителствени мерки. Още веднъж – папството е първото, което превръща тази концепция в управленска идея, а нейните корени се намират в Стария завет, където терминът и понятието е използвано именно в този смисъл. Доктрината на Павел *С благодатта на Бога съм това, което съм*² също прокарва идеята, че християнинът няма никакви права. Това, което той е, е резултат от Божията добра воля, която се представя като Божествено благоразположение, като Божия благодат, като Божия добрина. Идеята за добрината, за *beneficium*, предава особено добре значението на благодатта в неговия управленски смисъл – по-нататък ще бъде разгледано, че именно този смисъл ляга в основата на опозицията на папството срещу оценяваните от него като необосновани претенции на императора. Независимо дали е разбираана като благодат или като добрина, тази концепция съдържа смисъла за направени от божеството отстъпки. Този принцип за преотстъпването лежи в основата на всяка теократична форма на управление.

Този преглед на папската доктрина за управление от средата на V век може да бъде допълнен с няколко думи за един извор на политически идеи, който не произхожда от папството. Често, макар и по неизвестни причини, този извор е подценяван, въпреки че през цялото Средновековие той упражнява огромно влияние както *върху* църковната, така и *върху* кралската власт. Много малко е известно за автора на тези изключително влиятелни трактати, написани през втората половина на V век. Обичайно той е наричан Дионисий Ареопагит (или

² 1 Коринт. 15:10

Псевдо-Дионисий), защото се представя за Дионисий, споменатия в Деяния на апостолите (17, 33-4) последовател на ап. Павел. Най-вероятно той е бил сириец, който успешно прикрива своята идентичност и убеждава всички през Средновековието, че е истинският ученик на св. Павел. Псевдо-Дионисий е автор на полуфилософско или полутеологично обяснение за произхода на властта в християнския свят, той също така създава понятието и изковава термина йерархия (*hierarchia*). Тезите му са под влияние на елинистическите, Павловите и неоплатонистки идеи, според които съществува висше същество, което притежава цялата власт – това е Бог, наречен от автора принцип на единството. Всички власти произхождат от това висше същество, което гарантира реда в света. Според автора редът се основава върху разликите в ранговете и степените на различните служители, които са така подредени, че всеки един от тях се намира в пряка зависимост от висшестоящия. Различията в ранговете и в техните функции и ред се обозначават с термина йерархия. Бог е създал в небесата различни степени, които имат своето отражение на земята. Така църковната йерархия се явява продължение именно на тази небесна йерархия.

Авторът разработва детайлна йерархическа структура на църковната власт. Според него всички власти произлизат и слизат надолу от това висше същество към различните степени и така се образува нещо като пирамида, чийто връх възлъщава сбора на всички власти. В правилното разпределение на властта надолу чрез самите йерарси авторът вижда гаранцията за хармонията и истинския ред. Павловият възглед, че не съществува друга власт извън Господа, намира потвърждение и практическо приложение в творбите на Псевдо-Дионисий. Той също така е последователен в прокарването на принципа низшите степени да бъдат подчинени на висшите. Идеята за субординацията – ясно спомената и в Библията – намира в Псевдо-Дионисий истинска теократическа интерпретация за своя произход. Важността на тези произведения се състои в това, че те дават полуфилософско или полутеологично обяснение на вече широко възприетата гледна точка за произхода на властта: те правят очевидно това, което до този момент само се е подразбирало.

Превод: Стефан Крумов



Паул Йоханес Тилих (Paul Johannes Tillich, 1886–1965) е един от най-влиятелните протестантски теолози на XX век, християнски екзистенциалист. Роден в германската провинция Бранденбург, той учи в университетите в Берлин, Тюбинген и Хале и защитава докторат през 1911 г. Преподава теология в редица германски университети, но през 1933 г. е уволнен заради критиките си срещу нацизма. Същата година заминава за САЩ, където по покана на Райнхолд Нибур започва преподавателската си кариера в Обединената теологическа семинария на САЩ, която му носи световна известност. През този период издава и най-известните си книги, в които се стреми да направи синтез между протестантската теология и екзистенциалната философия: *Систематическа теология* в три тома (*Systematic Theology*, 1951–63, University of Chicago Press) и *Мъжеството да бъдеш* (*The Courage to Be*, 1952, Yale University Press). През 1954 г. става професор в Теологическото училище на университета в Харвард, а от 1962 г. до смъртта си преподава в университета в Чикаго.



Паул Тилих

КАКВО ОЗНАЧАВА РАДОСТТА

Когато Господ връщаше Сионовите пленници, ние като че сънувахме: тогава устата ни бяха пълни с веселие, и езикът ни – с пение; тогава между народите се говореше: „велико нещо извърши Господ над тях!“.
Велико нещо извърши Господ над нас: ние се радвахме.
Върни, Господи, нашите пленници като потоците на юг.
Които са сели със сълзи, ще жънат с радост.
Които с плач е носил семе, с радост ще се върне, носейки своите снопи.

Пс. 125: 1-6

Истина, истина ви казвам, че вие ще се разплачете и разридаете, а светът ще се възрадва; вие ще бъдете наскърбени, но скръбта ви ще се обърне на радост.

Жена, кога ражда, има болки, защото е дошъл часът ѝ; но след като роди младенца, от радост не помни вече мъките, защото се е родил човек на света.

Тъй и вие сега сте наскърбени; но аз пак ще ви видя, и ще се зарадва сърцето ви, и радостта ви никой няма да ви отнеме.

Иоан 16:20-22

Това ви казвам, за да бъде Моята радост във вас, и радостта ви да бъде пълна.

Иоан 15:11

Библията е пълна с призиви за радост. Посланието на апостол Павел към Филиппи: „и пак ще кажа: радвайте се“, е неизменна част от библейската вяра. За старозаветния и новозаветния човек липсата на радост е следствие на отгелването му от Бога, а радостта – на единение с Него.

Радостта е искана и може да се дава. Тя не е нещо, което просто имаме. Не е и лесно достижима. Радостта винаги е била нещо рядко и ценно. И винаги е била труден проблем за християните. Християните са обвинявани, че унищожават радостта от живота, този естествен за всяко същество дар. Най-великият от съвременните неприятели на християнството, Фридрих Ницше, самият той син на протестантски пастор, изразява преценката си за Иисус Христос с гумите: „Последователите му би трябвало да изглеждат по-изкупени“. Ние трябва да приемем пронизващата критика на тези гуми и да се запитаме: дали недостигът на радост у нас се дължи на това, че сме християни, или на това, че сме *недостатъчно* християни? Вероятно бихме могли да се защитим убедително срещу обвиненията, че презираме живота и поведението ни представлява постоянен укор срещу него. Сигурно ще успеем да покажем, че това е изопачаване на истината.



Но нека бъдем искрени. Дали тази критика не е основателна? Нима много християни – пастори, студенти богослови, проповедници, мисионери, християнски просветни и социални работници, набожни миряни и мирянки и дори децата им – не създават тягостно впечатление за потискаща суровост, за липса на чувство за хумор и самоирония? Не можем да го отречем. Критиците ни извън църквата са прави. А самите ние трябва да сме още по-критични, но на по-дълбоко ниво.

Като християни, ние познаваме вътрешните си конфликти, свързани с приемането или отхвърлянето на радостта. Ние подозираме даровете на природата, които носят радост, защото се отнасяме с подозрение към самата природа, макар да изповядваме божествения ѝ произход и да знаем какво е казал Бог за творението Си: „и ето, беше твърде добро“. Отнасяме се с подозрение към произведенията на културата, които допринасят за радостта, защото подозираме човешкото творчество, макар да изповядваме, че Бог е заповядал на човека да обработва земната градина, която е създал да му бъде подвластна. А дори когато преодоляваме своите подозрения и приемаме даровете на природата и произведенията на културата, това често е съпроводено с угризения на съвестта. Знаем, че *би трябвало* да сме свободни да се радваме, че както казва ап. Павел „всичко е наше“, но смелостта ни е по-малко от знанието. Не смеем да утвърдим нашия свят и себе си и ако някой път в прилив на смелост все пак се осмелим, започваме да се опитваме да изкупим това със самообвинения и самонаказания и си навличаме злостната критика на онези, които никога не са се осмелявали. Затова много християни се опитват да направят компромис. Те се стараят да скрият чувството си на радост или избягват твърде силните радости, за да се избавят от сурови самообвинения. Усещането за потискане на радостта и за вина поради радостта в християнските кръгове за малко щеше да ме доведе до разрыв с християнството. Това, което в тези среди минава за радост, е нещо суховато, преднамерено детинско и лишено от завладяващото въздействие и възторга, нещо безцветно и безопасно, без висоти и дълбини.

Трудно може да се отрече, че такава е положението в много християнски църкви. Но нека се обърнем към въпроса, който се задава и от християни, и от нехристияни: „Не е ли радостта, за която става дума в Библията, нещо напълно различно от липсващата у много християни радост от живота? Не говорят ли псалмопевецът, ап. Павел и Иисус Христос в четвъртото Евангелие за радост, която превъзхожда естествената радост от живота? Решението да бъдеш християнин не е ли решение да избереш радостта в Бога вместо радостта от живота?“.

Първият и най-прост отговор на тези въпроси е, че животът принадлежи на Бога и Бог е творческото Основание на живота. Той безкрайно превъзхожда всеки жизнен процес, но същевременно действа творчески чрез всички тези процеси. Затова между радостта в Бога и радостта от живота няма неизбежно противоречие. Но този пръв отговор, колкото удачен и радостен да е, не е достатъчен, тъй като „радост от живота“ може да означава много неща.

Радостта сякаш е противоположност на страданието. Но знаем, че радостта и страданието *могат* да съжителстват. Не радостта, а удоволствието е противоположност на страданието. Има хора, които вярват, че човешкият живот представлява постоянно бягство от страданието и непрестанно търсене на удоволствия. Никога не съм срещал човешко същество, за което това да е в сила. То е валидно единствено за същества, загубили своята човечност поради пълна деградация или вследствие на душевно заболяване. Обикновените хора са способни да жертват удоволствията си и да понасят страдания заради някаква

кауза, в името на някого или нещо, което обичат и считат достойно за жертва и страдание. Те *могат* да пренебрегнат и страданието, и удоволствието, защото се стремят не към своето удоволствие, а към нещата, които обичат и с които искат да се съединят. Ако желаем нещо поради удоволствието, което бихме могли да извлечем от него, ние може да изпитаме удоволствие, но няма да изпитаме радост. Ако се стремим към нещо, за да избегнем страданието, може да избягаме от страданието, но няма да избягаме от скръбта. Ако се опитаме да използваме някого, за да се избавим от страдание, той може да ни избави от страданието, но няма да ни предпази от скръбта. Удоволствията могат да бъдат осигурени и страданията могат да бъдат избегнати, ако използваме или злоупотребяваме с други хора. Но по този начин не може да се постигне радост и да се преодолее скръбта. Радостта е възможна единствено когато нещата и хората ни привличат поради това, което са, а не поради онова, което можем да получим от тях. Радостта от работата ни изчезва, когато я вършим не заради онова, което произвеждаме, а заради удоволствията, които тя може да ни достави, или заради осигуреното чрез нея избавление от страдание. Удоволствието от факта, че аз имам успех, разваля радостта от самия успех. Радостта от познанието на истината и красотата се помрачава, ако се радвам не на истината и красотата, а на факта, че точно аз се радвам на тях. Властта носи радост само ако е свободна от удоволствието на притежаването си и е средство за постигане на нещо значимо. Отношенията на привързаност и най-вече връзките между двата пола не носят радост, ако използваме другия като средство за удоволствие или за избягване на страдание. Това е заплахата за всички човешки отношения. Мъдрост, родена от опита, а не външен закон, забраняващ определени форми на човешки отношения, ни учи, че някои от тях може да доставят удоволствие, но не носят радост. Не носят радост, защото не осъществяват онова, което представляваме и към което се стремим.

Да се търси удоволствие заради самото удоволствие означава да се пренебрегва реалността – реалността на другите и нашата собствена. Само осъществяването на онова, което реално представляваме, може да ни гонесе радост. Радостта не е нищо друго, освен съзнание за това, че сме се осъществили в нашето истинско същество, в сърцевината на нашата личност. А такова осъществяване е възможно единствено ако се съединим с онова, което другите реално са. Единствено реалността и само реалността дава радост. В Библията се говори толкова често за радост, защото тя е най-реалистичната от всички книги. „Радвайте се!“ означава: „Проникнете през онова, което само *изглежда* реално до *действително* реалното“. Простото удоволствие – в самите вас и във всички останали същества – си остава в кръга на илюзиите за реалността. Радостта се ражда от единение със самата реалност.

Един от източниците на желанието за удоволствия е чувството за празнота и болката от отегчението, което я следва. Самата празнота е липса на връзка с нещата, хората и смисъла, дори липса на връзка със самия себе си. Затова се опитваме да избягаме от самите себе си и от собствената си самота, но не достигаме до другите и техния свят в истинска връзка. И така ги използваме за един вид удоволствие, който може да се нарече „развлечение“. То обаче не е от

творческия вид, често свързан с играта, а по-скоро един плитък, разсейващ и ненаситен начин за развлечение. И неслучайно този вид развлечение лесно може да се комерсиализира, защото зависи от предвидими реакции без страст, без риск, без любов. От всички опасности, които дебат нашата цивилизация, една от най-страшните е бягството от собствената празнота чрез „развлечение“, което прави радостта невъзможна.

Радвайте се! Този библейски призив е по-необходим за онези, които си гоставят развлечения и удоволствия, отколкото за другите, които имат малко удоволствия и много страдание. Страданието и радостта могат често да съжителстват по-лесно, отколкото развлечението и радостта.

Дали библейското изискване за радост забранява удоволствието? Изключват ли се взаимно радостта и удоволствието? По никакъв начин! Осъществяването на сърцевината на нашето същество не изключва частичното или периферно осъществяване. И това трябва да се заяви със същата категоричност, с която разграничихме радостта от удоволствието. Би трябвало да се обявим не само срещу онези, които търсят удоволствие заради самото удоволствие, но и срещу тези, които отхвърлят удоволствието заради това, че е удоволствие. Човек изпитва радост от яденето и пиенето, която надхвърля чисто животинската нужда от тях. Това е частично, непрестанно повтарящо се осъществяване на неговия стремеж към живот и следователно е удоволствие и носи радост от живота. Човек обича да пее и да танцува, обича красотата на природата и екстаза на любовта. Те осъществяват някои от най-силните му стремежи за живот, така че са удоволствие и гоставят радост от живота. Човек обича силата на знанието и очарованието на изкуството. Те осъществяват един от най-възвишените му стремежи за живот, така че са удоволствие и гоставят радост от живота. Човек обича човешката общност в семейството, приятелството и обществения си кръг. Те осъществяват един от най-фундаменталните му стремежи за живот и следователно са удоволствие и гоставят радост от живота.

И все пак за всички изброени случаи стои въпросът: правилен или погрешен е начинът, по който изпитваме тези удоволствия? Заради самото удоволствие ли ги използваме, или защото искаме да се съединим в любовта с всичко онова, на което принадлежим? Никога не можем да сме сигурни. И онези от нас, които имат неспокойна съвест, заедно с други като тях от историята на християнството предпочитат да отхвърлят удоволствията, въпреки че те са установени като нещо добро чрез самото си сътворяване. Те скриват своето безпокойство за родителски, социални или църковни забрани, наричайки ги божествени заповеди. Оправдават своя страх да утвърдят радостта от живота, като се позовават на съвестта си, наричайки я глас Божии, или на нуждата от дисциплина, самоконтрол и себеотрицание, наричайки ги „уподобяване на Христа“. Но за разлика от Йоан Кръстител Иисус Христос е наричан „човек многоядец и винопиец“ (Мат. 11:19) от своите критици. Във всички предупреждения по адрес на удоволствието истината е смесена с неистина. Доколкото засилват нашето чувство за отговорност, те са основателни, но доколкото подкопават радостта ни, са погрешни. Затова бих предложил друг критерий за приемане или отхвърляне на удо-

волствията, който е залезнал в настоящия текст: добри са онези удоволствия, които се съчетават с радост, лоши – онези, които възпрепятстват радостта. В светлината на тази норма би трябвало да поемем риска да утвърдим удоволствията, дори да се окаже, че това може да е грешка. Не е по-християнско да се отхвърли удоволствието, отколкото да се приеме. Нека не забравяме, че отхвърлянето му предполага отхвърляне на творението, или както са го наричали светите отци, хула срещу Твореца. И всеки християнин би трябвало да си дава сметка за един факт, който много нехристияни ясно разбират: потискането на радостта от живота поражда скрита или явна омраза към него. Това може да доведе до самоунищожение, за което свидетелстват много физически или душевни заболявания.

Радостта е нещо повече от удоволствието и нещо повече от щастието. Щастието е състояние на съзнанието, което продължава по-дълго или по-кратко и зависи от много външни и вътрешни условия. Според древните представи то е дар от боговете, който те дават и отново отнемат. Според Американската конституция „преследването на щастието“ е основно човешко право. Според икономическата теория най-голямото щастие за най-голям възможен брой хора е целта на човешката дейност. В приказките се казва: „и те заживели щастливо“. Щастието може да устои на много страдания и липса на удоволствия. Но не може да устои на липсата на радост. Защото радостта е израз на нашето най-съществено и най-важно осъществяване. Никакво периферно осъществяване и никакви благоприятни условия не могат да заменят главното осъществяване. Дори в случай на нещастие една голяма радост може да превърне нещастията в щастие. Какво тогава представлява тази радост?

Нека първо се запитаме каква е нейната противоположност. Тя е скръбта. Скръбта е чувството, че сме лишени от основното си осъществяване, тъй като ни е отнето нещо, което ни принадлежи и е необходимо за него. Може да са ни отнели най-близките роднини или приятели, творческата работа или приятелското общество, което е осмисляло живота ни, може да сме лишени от дома си, от честта си, от любов, от телесно и душевно здраве, от чиста съвест. Всичко това поражда скръб в най-различни форми: скръб от страдание, скръб от самота, скръб от потиснатост, скръб от самообвинение. Но именно такива ситуации е имал предвид Иисус Христос, когато е казал на учениците си, че радостта Му ще бъде с тях и радостта им ще бъде пълна. Тъй като, както казва ап. Павел, скръбта може да бъде „мирова скръб“, която свършва със смъртта на крайното отчаяние, а може да бъде и божествена скръб, която води до преобразяване и радост. Защото радостта има в себе си нещо, което е отвъд радостта и скръбта. Това нещо се нарича блаженство.

Блаженството е вечният елемент на радостта. Благодарение на него е възможно радостта да включва в себе си скръбта, от която изгрява и която приема в себе си. В блаженствата Иисус Христос нарича бедните, плачещите, гладните, жадните и преследваните „блажени“. И им казва: „Радвайте се и се веселете“. Радостта сред скърби е възможна за онези, които са блажени и чиято радост има вечно измерение.

Нека още веднъж отговорим на онези, които нападат християнството, смятайки, че то унищожава радостта от живота. Като изхождат от Блаженствата, те казват, че християнството подкопава радостта от *този* живот, като ни насочва и подготвя за друг живот. Те оспорват дори блаженството в обещания живот като изтънчена форма на търсене на удоволствие в бъдещия живот. Ще трябва отново да признаем, че по този начин за много християни радостта бива отлагана за след смъртта и че има гуми в Библията, които сякаш подкрепят такъв отговор. И все пак той е погрешен. Иисус Христос дава Своята радост на учениците си *сега*. Те ще я получат, след като ги напусне, което означава в *този* живот. А ап. Павел призовава Филипянците да се радват *сега*. Това не би могло да бъде инак, защото блаженството е израз на вечното осъществяване на Бога. Блажени, които участват в това осъществяване тук и сега. Със сигурност вечното осъществяване трябва да се разглежда не само като настоящо, но и като бъдещо. Но ако то не се вижда в настоящето, значи изобщо не може да бъде видяно.

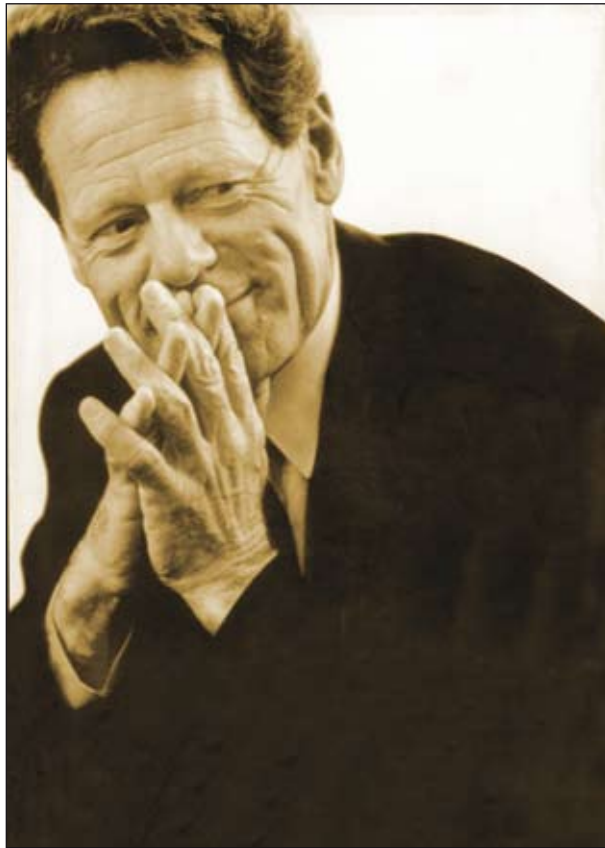
Именно тази радост, която таи дълбините на блаженството, е търсена и обещана в Библията. Тя запазва в себе си своята противоположност, скръбта. Осигурява основата на щастието и удоволствието. Откриваме я на всички нива на човешките стремежи за осъществяване. Тя ги освещава и ръководи, без да ги омаловажава или заглушава, без да отнема рисковете и опасностите, съпровождащи радостта от живота. Тя прави радостта от живота възможна и в удоволствие и в страдание, в щастие и в нещастие, във възторг и в скръб. Където има радост, там има осъществяване. И където има осъществяване, там има радост. Вътрешната цел на живота, смисълът на творението и завършекът на спасението се постигат в осъществяването и радостта.

Превод: София Шингарова





INCIPIS APOST PAVLVS V BVRGHESIVS ANVS PONT MAX AN MDCXII PONT



СПОРНИЯТ ХАНС КЮНГ

В мемоарите си Ханс Кюнг, един от най-изявените критици на Католическата църква, разказва за граматичните промени в Църквата и обществото, за своите битки и поражения и най-вече за бившия си колега, а по-късно антипод – Йозеф Ратцингер, днес папа Бенедикт XVI.

Ханс Кюнг е сред най-активните борци за промени в Католическата църква и сред най-четените съвременни богослови. Нарича себе си „католически богослов с протестантски убеждения“. Знае как да печели медиите на своя страна, списание *Foreign Policy* го подрежда сред стоте най-влиятелни личности на столетието. Роден е на 19 март 1928 г. в Швейцария, изучава философия и теология в Папския университет „Грегориана“, следва в Сорбоната и Католическия университет в Париж, през 1959–60 г. е асистент в университета в Мюнстер, по-късно редовен професор по фундаментална теология в Тюбинген, а след това – редовен професор по догматика и икуменически изследвания. От 1995 г. е президент на фондацията „Световен етос“, чете лекции в университетите в Ню Йорк, Базел, Чикаго, Мичиган, Торонто, Хюстън, изнася доклади по целия свят, бил е специален гост на Световния икономически форум в Давос. Но това е само външната страна на един успех, гошъл като последица от едно поражение.

Ханс Кюн не мисли за себе си като за революционер, макар че става неудобен още с доктората си, посветен на Карл Барт. Книгите му *Непогрешим?, Да бъдеш християнин, Съществува ли Бог?* намират признание по целия свят, но предизвикват съпротивата на Католическата църква и дори отнемане на пълномощното му да преподава.

Извоювана свобода е първият том от мемоарите му, появил се през 2002 г., вторият – *Оспорвана истина*, излезе неотдавна и предизвика силен обществен и медиен резонанс. Тази книга е нещо повече от спомени, тя предлага исторически документи и богословски дискурс. Кюн описва драматичните години между 1968 и 1980, когато преживява разочарование заради отказа на Църквата от надеждите за обнова, дадени от Втория ватикански събор. Затова медиите определят *Оспорвана истина* като „история на битки и тъги” – тя проследява как надежният млад теолог става за Рим отцепник, изгубва правото си да преподава в



католическия факултет на университета в Тюбинген и се превръща в „случая Кюнз“. Описани са хронологично трудните мигове от живота на един духовник, комуто е отнета реалната възможност за кариера – както отбеляза един немски журналист, като се имат предвид личностните му качества и реформаторската му програма, кардинал Кюнз звучи възможно и те кара да се размечтаеш. Авторът подробно разказва как е трябвало да бъде наказан да замълчи и как с всички средства се е опитвал да се съпротивлява, а когато си е въобразил, че е преодолял всичко, през 1979 г. му отнемат правото да преподава. По-късно обаче ситуацията се обръща в негова полза: той остава като редовен професор в Тюбинген, защото Баден-Вюртемберг създава независима от католическия богословски факултет катедра по догматика и икуменическа теология. „В часовете на най-дълбоко поражение и тъма ми бе подарен един независим институт, който ми позволи да продължа да търся истината в нова свобода“.

Още в началото на книгата си Ханс Кюнз отправя едно предизвикателство: „Почти всички мои съратници в делото за обновяване на богословието и Църквата от времето на събора са мъртви или не са активни, освен един, който стана папа“. Показано е развитието на Йозеф Ратцингер (от 2005 г. папа Бенедикт XVI) – житейските пътища на двамата неведнъж са се пресичали. Почти връстници са, произхождат от консервативни католически среди, срещат се по време на следването си в Рим, печелят популярност още с първите си публикации, после и двамата са официални съборни съветници (*peritus*) по време на Втория ватикански събор. Кюнз не крие, че тогава е ценял високо Ратцингер, разказва за него като за твърде плах човек, отличен догматик. Ратцингер постъпва в католическия факултет в Тюбинген по настояване на Кюнз, но след първите студентски бунтове се оттегля в по-спокойния Регенсбург и в лоното на Църквата. След острите критики, които отправя към книгите на Кюнз, дистанцията между двамата става очевидна. „Ние живеем в различни светове“, ще напише Ханс Кюнз. Чрез двойния им портрет като антиподи в германоезичния католицизъм се илюстрира спорът за бъдещето на Църквата, започнал от Втория ватикански събор (1962–65), пише *Neue Zuercher Zeitung*. Ханс Кюнз продължава упорито да работи за реформите, а Йозеф Ратцингер още в края на 60-те изказва съмнение, че те могат да доведат до преодоляване на кризата в Католическата църква, която той не се опитва да омаловажи.

Акцент в книгата е битката на Кюнз за богословската и църковна истина. Авторът отбелязва, че обвързването на делото и личното не се дължи само на мемоарния жанр: който не показва искреност в личен план, не може да се спаси с интелектуална сила и това е единствената възможна позиция в теологията. Пример е Карл Барт – „доктор на двете теологии“.

Въпросите за бъдещето на Католическата църква, които Ханс Кюнз формулира, са разбираеми за миряните: защо се държи на закона за безбрачието, щом има недостиг на свещеници, дали е отговорна позицията на Църквата срещу употребата на противозачатъчни средства, както я представя енцикликата *Humanae vitae* от 1968 г., при съвременните условия на живот и темпове на увеличаване на човечеството? Как да се обоснове непогрешимостта на папата чрез Писа-

нието и Преданието? Кюнз засяга и проблемите за участието на вярващите в назначаването на епископи и за ръкополагането на жени за свещеници. Въпроси, които са все така отворени и показват верния му усет за проблемите на времето, единодушни са журналистите. Освен това *Оспорвана истина* се появява в период, когато преоткритото възхищение от блясъка на папството често нагмогва разговора по същество за реформите.

Едва ли решенията на Кюнз винаги са подходящи и биха спрели кризата в Католическата църква, но не може да се отрече, че чрез намесата си той дава израз на несъгласията, които от години тлеят сред част от академичните богослови. Никой не отрича, че той притежава голям талант на посредник, но не демонстрира ли твърде често постигнатото – пита се *Neue Zuercher Zeitung*. Досега никой богослов не се е представял в такава епична широта, но по този начин опитът на Кюнз да разкаже за себе си като за борец за свобода в Църквата и защитник на истината започва да изглежда спорен. Той пише без капка самокритика, цялата вина прехвърля на църковната администрация. Разказва за разочарования от приятели и макар да твърди, че не търси разплата, някои от споменатите в книгата му има от какво да се засегнат и след 25 години. Такова е било намерението на автора: „той не съжалява за нищо и не забравя нищо“. Читателят обаче няма да скучае, Кюнз разказва увлекателно и с чувство за абсурден хумор.

След като е принуден да се оттегли от католическия богословски факултет, Ханс Кюнз започва своя дългогодишен *Проект за световен етос* (книгата със същото заглавие излиза на български през 2003 г.). Няма световен мир без мир между религиите, няма мир между религиите без диалог между религиите, няма диалог между религиите без теологическо изследване на техните основания – това са трите стъпки в тезата му. Шанс за света има само ако в него не съществуват големи пространства с противоречащи си етики, пише той много преди 11 септември 2001. А без световен етос човечеството няма да оцелее. Въпросът е как да се обоснове тази етика, достатъчен ли е само разумът, няма ли нужда от религиозна вяра? Какъв трябва да е приносът на християнството за световния етос? И може ли един християнски теолог да говори и пише обективно за другите религии? Кюнз се впуска в изследване на антагонизмите и паралелите между световните религии, търси огнищата на напрежение и началата на общия разговор. Пита се каква е трайната субстанция на вярата и в какво е променящата се парадигма? Как трите големи религии да влязат във връзка, но без да се смесват, защото новото световно общество не се нуждае от една религия, нито от една идеология, а от свързващи и задължителни норми, ценности, идеали и цели. „И достоверността на всички религии, включително и на най-малките, ще зависи в бъдеще от стремежа в голяма степен да наблягат върху това, което ги обединява, и в по-малка – върху онова, което ги разделя“.

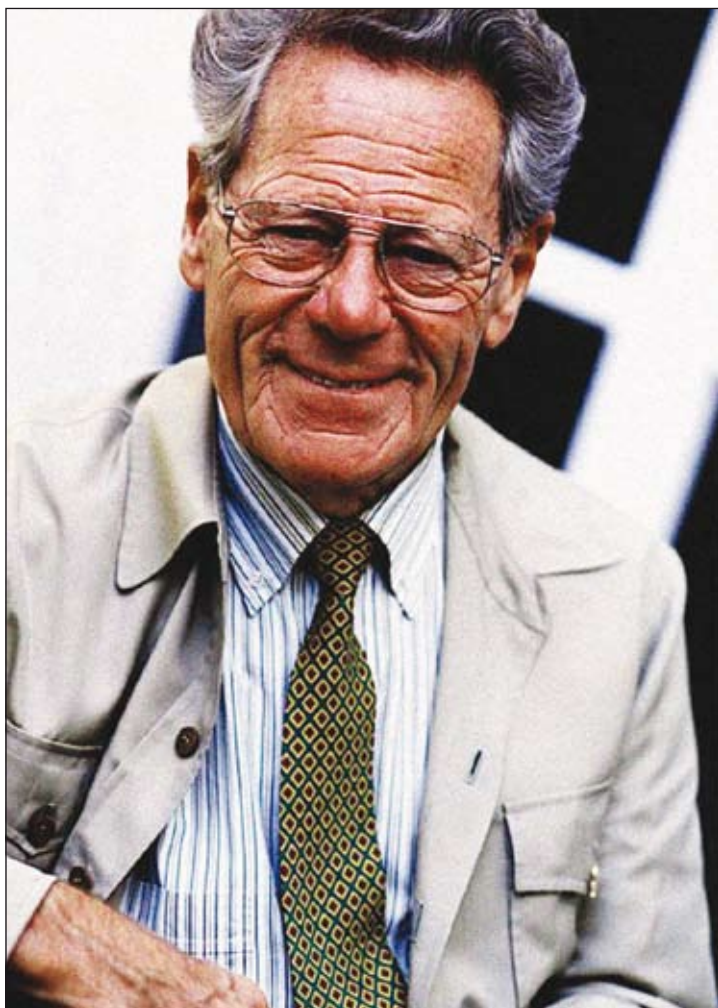
Кюнз пренася теорията за смяна на парадигмата от естествените науки в богословието: „Старите богословски парадигми не са сменени просто така от нови, те продължават да въздействат. И се случва хората да живеят духовно

Все още в старата парадигма, а същевременно да си служат с всички средства на съвременната комуникация и техника: гжетовете, телевизия, банкови трансфери. Църквите все още имат проблем с парадигмите, от които са произлезли”. На въпроса в коя епоха живее отговаря: „Като много други хора в прехода от модерността към постмодерността започнах с римокатолическата парадигма в едно швейцарско градче, запознах се по време на следването си най-вече чрез Карл Барт с парадигмата на Реформацията, още тогава се занимавах с модерността. Но винаги съм се стремил не да отхвърлям тези опитности, а да ги интегрирам”. И не крие: „с някой американски равин, който също като мен е на път към постмодерното, мога да беседвам по-добре, отколкото с някой монсеньор от Рим, който все още е при средновековните категории”.

Но за проекта за световния етос, за пътуванията си по света и за своята среща с папа Бенедикт XVI през септември 2005 г. – предстои да прочетем в следващия том от спомените на Ханс Кюнг.

Християнство и култура





Ханс Кюнз през берлинското *Inforadio* за битката за власт в Църквата и за умението да запазиш достойнството си.

ЗА СВОБОДАТА НА ХРИСТИЯНИНА

Кое определение предпочитате: професор или критик на Църквата?

Критик на Църквата не е професия, затова изобщо не разчитам на тази титла. Аз съм професор по теология, вече пенсиониран, но и преди, и сега имам право според закона за университетското образование да изнасям лекции и винаги съм го правил.

Въпреки това, когато чуем името Ханс Кюнз, автоматично мислим за критика Кюнз.

Това беше последица. През 1957 г. написах дисертацията си за големия рефор-

матор теолог Карл Барт и оттогава съм заведен под протоколен номер 39957i – т.е. №399 от 1957 г. В днешната Конгрегация за доктрината на вярата, тогава още *Sanctum Officium*. Но през първите години няха проблеми, както разказах в първия том от моите мемоари, радвах се, че по времето на папа Йоан XXIII имах влияние и можех да спечеля на моя страна младия президент Джон Ф. Кенеди, който беше католик. Имах възможност да се срещна с него в Белия дом – беше чудесно. Аз не съм роден за опозиционер, имам нещо общо с Томас Ман, който казва, че е създаден по-скоро да репрезентира, отколкото да опонира. Но когато си принуден, разбира се, трябва да го правиш.

Във втория том на вашите мемоари описвате детайлно период от 10 години – от последиците от Събора до скъсването с Рим. Това време още ли е живо за вас, значимо ли е то за днешния Ханс Кюнз?

Да, то е съвсем живо. Някои глави станаха повторно актуални. След последните негативни изказвания на Конгрегацията за доктрината на вярата в Рим относно другите християнски църкви стана ясно, че това, което беше изразено още през 1965, 1968 и 1970 г. в дебатите около моята теология от страна на Рим и от моя страна, все още е изключително актуално.

Чувствате ли се днес несправедливо осъден, когато подчертавате, че тогава нито един ваш противник не е могъл да оспори тезите за непогрешимостта, които вие защитавате?

От дебатите стана ясно (на тях е посветен и един том със заключения), че никой не е дал доказателство за непогрешимостта на папата или епископата в една определена ситуация и с помощта на Светия Дух. Просто това е дефиниция на Първия ватикански събор от 1870 г., тогава немските епископи са отпътували, както и повечето френски, защото не са приели дефиницията за непогрешимостта на папата. Въпросът буквално е претупан и остава отворен. И до днес не е разрешен, затова смятам упреците по мой адрес за неоснователни.

Каква е причината да не се стигне до диалог въпреки солидната документация?

Това не е само въпрос на истина, а на власт. Книгата ми е озаглавена *Оспорвана истина*, но аз изяснявам, че за римската система тази битка за истината е и битка за запазване на властта.

Проблемът е Римската курия, този властови апарат?

Центърът е Римската курия, но и не само тя. Това е една цяла система, в която са включени и епископите. Винаги правя разлика между католическата верска общност, чийто член съм, и авторитарната система, според която единствен човек в Църквата фактически решава дали свещениците могат да се женят или не. Когато виждаш, че енориите се обезкървяват, защото нямат свещеници, че структури, които са градени векове наред, се разпадат, се питаш

– наистина ли имаме правилната система? Римската система е исторически продукт на Средновековието, издържала е по време на Реформацията, след това е заела позицията срещу модернизма, до днес има проблеми с Просвещението. И в нея се води битка за истинно християнство в смисъла на Новия завет, на голямата традиция от първото хилядолетие срещу една средновековна, антиреформаторска, антимодерна система.

Папа Бенедикт XVI, още докато беше кардинал Йозеф Ратцингер, ви определи като некатолик по време на споровете около книгата ви *Да бъдеш християнин* в средата на 70-те.

По време на една внезапна негова аудиенция при папата заедно с другите кардинали се чу, че не съм католик, че не държа на богословската хабилитация. Веднага протестирах публично, писах му, помислих си, че всичко е наред, но няколко седмици по-късно бях изненадан от внезапна акция по отнемане на правото да преподавам – описвах подробно как всичко беше организирано сякаш от генерален щаб, как в продължение на цяло десетилетие се редуваха писма, покани, призовки и разговори.

Впечатли ме, че сте изпратили телеграма: „За съжаление възпрепятстван, следва писмо”. Не е зле да се пишат такива телеграми на Инквизицията.

Да, аз съм роден в Швейцария, където хората не са свикнали да се прекланят, и не позволих да ме призоват от днес за утре в Рим. Трябваше да отида в средата на семестъра в рамките на няколко гена, но си казах: нека да се научат как се постъпва с хората. Най-просто беше да пусна телеграма. Изпратих обявеното в телеграмата писмо, но след още три седмици, за да разберат, че така не може. И в Католическата църква можеш да имаш достойнство, това не изключва скромността – напротив, аз и до днес съм останал по своему скромен, но зная, че не изпитвам нужда да бъда роб и не съм придворен теолог, на когото могат да заповядат.

Споменахте, че като швейцарец, вероятно сте по-смел от германците. Произходът ли е тайният извор на сила, който ви помага да издържите?

Патосът на свободата при мен идва от националната принадлежност, но го приемам на първо място като християнска добродетел. *За свободата на християнина* – едно от великите съчинения на Мартин Лутер, винаги е било основополагащо за християнската прямота, на старогръцки се нарича парезия. Защо днес един епископ да не може да се противопостави открито на папата – това са неща, които са ни отдалечили много от началото, ние имаме придворен манталитет.



Димитър Спасов

СЪВЪРШЕНИЯТ КАЛЕНДАР – МИСИЯТА НЕВЪЗМОЖНА

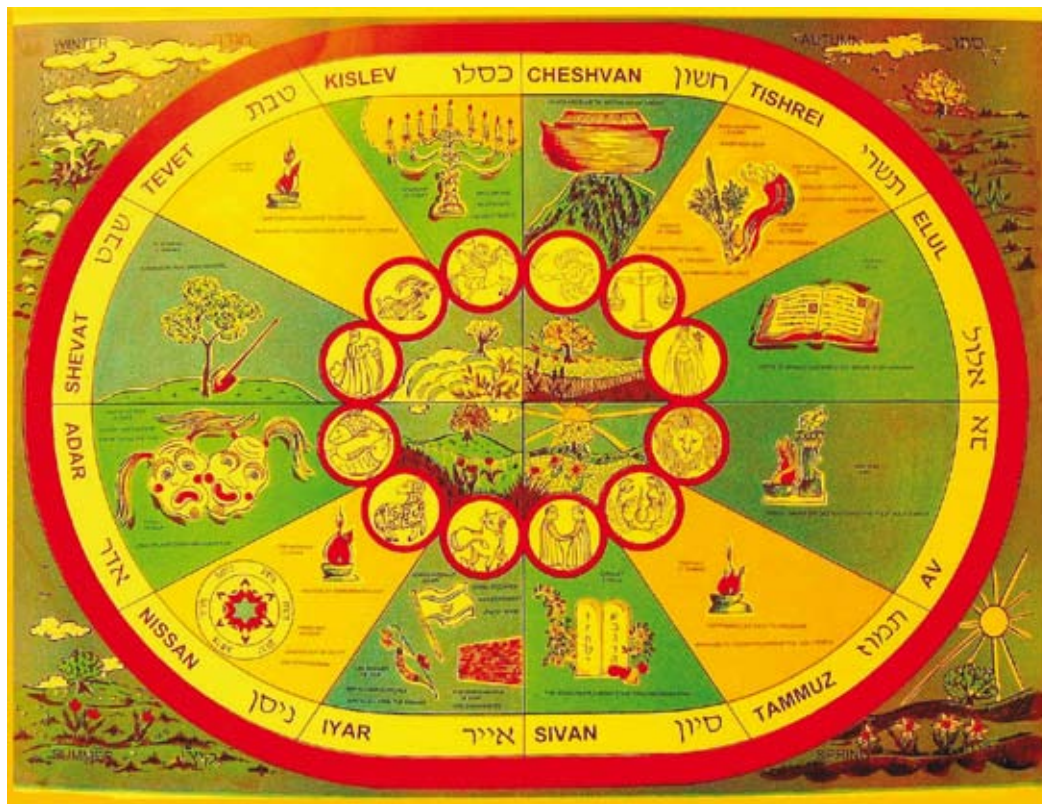
Всички развити гревни цивилизации са създавали собствена календарна система за отброяване на продължителен интервал от време на основата на цикличното движение на небесните тела – Земята, Слънцето и Луната. Ето защо повечето известни ни календари (гревноегипетски, асиро-вавилонски, римски, гревногръцки, ирански, еврейски, китайски, мюсюлмански и др.) могат да се сведат до три основни вида: слънчев, лунен и смесен – лунно-слънчев.

Историята на Европа от късната античност до наши дни е свързана с юлианския и григорианския календар. Юлианският е въведен от Гай Юлий Цезар през 46 г. пр. Хр., за да замени изключително неточния римски календар от републиканския период. Александрийските астрономи начело със Созиген създават един сравнително точен и лесен за употреба слънчев календар, основаващ се на тропическата година, която се приема, че е равна на 365,25 денонощия. В този календар три последователни години се наричат прости и се състоят от 365 денонощия, а всяка четвърта има 366 денонощия и се нарича високосна.

Продължителността на тропическата година, която се взема за еталон, обаче е приблизително 365 дни, 5 часа, 48 мин. и 45 секунди, а средната продължителност на годината в юлианския календар става 365 денонощия и 6 часа, което я прави с 11 мин. и 15 секунди по-продължителна от тропическата.

С появата на християнството се налага наследеният юлиански календар да бъде приспособен към спецификата на християнското богослужение и църковния ритъм на живот. От най-гревни времена християните отбелязвали Възкресение Христово – Пасха, като най-голямото и значимо събитие в живота на вярващите. Различните поместни църкви празнували обаче събитието на различни дати: на една дата празнували западните християни, на друга Александрийската църква, а малоазийските християни празнували Пасха заедно с евреите, през който и ден от седмицата да се случи. Първият вселенски събор в Никея през

325 г. постановил всички християни да празнуват Пасха на една и съща дата, а именно: след пролетното равноденствие, след първото пълнолуние, в първия след това неделен ден. Под заплахата от отлъчване се забранявало празнуването на Пасха заедно с евреите. Желаното единство дълго време не било постигнато.



По-късно Дионисий Млади съставя въз основа на изчисленията на Александрийската църква пасхален цикъл за изчисляване на датата на празника Пасха, който се използва от Православните църкви и до ден днешен.

Тъй като Юлианският календар е с 11 мин. и 15 сек. по-дълъг от тропическата година, на всеки 128 години той изостава с едно денонощие. Натрупаната грешка била премахната от папа Григорий XIII през 1582 г. с нова календарна реформа. Тя трябвало да реши следните проблеми: да отстрани натрупаната грешка, да предложи по-точен календар, да предложи ново изчисление на пасхалиите.

Първата задача била решена с изпускането на 10-дневното закъснение, натрупано до този момент (като 5 октомври станал 15 октомври 1582 г.). За да не изостава и занаят новият календар, било решено високосните години на всеки 400 години да са 97, а не както в Юлианския календар 100. С пасхалния цикъл григорианският календар не се справил така успешно, тъй като се появила възможност християнската Пасха да се падне преди или заедно с еврейската, с което се нарушават канонически постановления на ранната Църква по този въпрос.

KALENDARIVM
GREGORIANVM

PERPETVVM.
SVM PRIVILEGIO SUMMI
Pontificis, & aliorum Principum.



R O M A E,
Ex Typographia Dominici Basa:

M D L X X I I .
SUPERIORVM PERMISSV.

Макар и по-точен от юлианския, григорианският календар също се разминава с астрономическия с 26 сек. на всяка година.

Григорианският календар бил възприет първоначално от католическите държави в Европа. В първите години имало силна съпротива срещу промяната от страна на протестантските държави и от страна на някои университети. До средата на XVIII в. повечето страни от континента вече се ръководили по него. В България григорианският календар (т.нар. нов стил) бил официално приет от държавната власт през 1916 г.

Православната църква отказва да приеме григорианския календар на събор, състоял се през 1583 г. в Константинопол. Основният мотив бил нарушаването на древното правило да не се празнува Възкресение Христово преди или заедно с еврейската Пасха, каквато възможност се съдържа в григорианския календар. Отхвърлили го и като скрито оръжие на папизма за надмощие и влияние, с ясното съзнание, че юлианският календар е неточен.

Подобни настроения царели и през 1923 г., когато в Константинопол се провело Съвещание на представителите на Православните църкви (Българската православна църква по онова време все още се е намирала в схизма и не била поканена). Обсъждала се обективната необходимост от календарна реформа, но без да се въвежда григорианският календар. Така се появил новоюлианският или поправеният юлиански календар, създаден от сръбския астроном и математик Милутин Миланкович. За своя календар той използвал цикъл от 900 години, като в него се съдържат 682 прости години и 282 високосни. Точността на този календар е сравнително най-висока (грешка само от 2 сек. за една година).

Новоюлианският календар изпуска 13 дни от юлианския (натрупана грешка до XX век) и на практика няма да се различава от григорианския до 2800 г.

Празниците Пасха по новоюлианския календар продължават да се изчисляват по древната александрийска пасхалия (заедно с това и всички подвижни църковни празници), а само неподвижните се празнуват по новия календар. Тъй като някои Православни църкви използват новоюлианския, а други – стария юлиански календар (разминаващ се с 13 дни), резултатът е, че всички православни християни празнуват Великден на една и съща дата, но не и Рождество Христово.

Стария юлиански календар продължават да използват Руската, Сръбската, Йерусалимската и Грузинската църква. Българската православна църква приема новоюлианския календар на 20 декември 1968 г. с решение на Синода, което гласи: „Да се въведе в църковна употреба т. нар. Изправен или Новоюлиански календар в диоцеза на Българската православна църква. Той възстановява честването на неподвижните празници на истинските им дати – както са в богослужебните минеи, а за празнуването на Пасха (т.е. Великден) и зависещите от нея подвижни (местещи се) празници – до Петдесетница запазва ръководните принципи на древната Александрийска пасхалия. Календарът да влезе в сила от 20.XII. (навечера на Рождество Христово) 1968 г.“.



Момчил Методиев

КАЛЕНДАР И ЦЪРКОВНА ПОЛИТИКА ПРЕЗ КОМУНИЗМА

Темата за използвания от Православната църква календар често е или надценявана, или подценявана. Придаването на този въпрос на догматично значение води до разкол (като този на старостилците), докато в общественото съзнание проблемът се свежда до датата на празнуване на именните дни или до разликите в празнуването на Коледа в отделните православни църкви. По тези причини често е изпускано от внимание значението на календара като средство в църковната политика и по-конкретно в политиката, която комунистическата държава се е опитвала да прокарава чрез Църквата. Истината е, че приемането на новия календар от Българската православна църква в края на 1968 г. преследва конкретни политически цели, а след тази дата календарът активно е използван и като средство във „външната политика“ на Църквата, на която държавата възлага големи надежди.

В края на 60-те години, когато Българската православна църква заменя Юлианския с т.нар. новоюлиански (наричан също ревизиран Юлиански, изправен или новоправославен) календар, Църквата и комунистическата държава вече са сключили един неписан „договор“ за съжителство. В този договор е включена и активната „външна политика“ на БПЦ, която намира израз в нейното дейно участие в икуменическото движение и по-конкретно в Световния съвет на църквите, където тя трябва да защитава политическите приоритети на комунистическата държава. На върха на пирамидата на тази икуменическа политика през този период се намира Ленинградският и Новгородски митрополит Никодим, чиято задача е да осигурява единодушието на всички църкви от комунистическите държави (независимо от тяхното вероизповедание) по въпросите от дейността на ССЦ. Както беше разкрито от *Архивът на Митрохин*, освен митрополит, Никодим е бил и сътрудник на съветското разузнаване под кодовото име „Адамант“.

Т. нар. „календарен въпрос“ не е част от догматиката на Православната църква, а само една от страните на спазваната от всяка поместна църква традиция. Въпросът за уеднаквяване на календара многократно е бил обсъждан на редица

съвещания на Православните църкви, без обаче някога взетите по този въпрос решения да са получавали задължителна сила. Решението за преминаване към т.нар. новоюлиански календар, взето на съвещанието в Константинопол през 1923 г., приспособява използвания до този момент юлиански календар към вече наложилите се в гражданския живот григориански, като същевременно избягва необходимостта от официално признаване на календарната реформа на папа Григорий XIII. По тази причина както в литературата, така и често в гържавни документи от комунистическия период, се посочва, че в края на 1968 г. БПЦ официално е приела григорианския календар.

Решението от Константинопол от 1923 г. за преминаване към новоюлиански календар обаче е само препоръчително и няма задължителна сила – според него всяка една от автокефалните църкви сама трябва да прецени кога да въведе новия календар. Тъй като това е продължителен процес, темата продължава да присъства и на следващи съвещания на Православните църкви. През юни 1971 г. Всеправославната комисия достига до приблизително същото заключение като съвещанието от 1923 г. Българската делегация за участие в Комисията е водена от Старозагорския митрополит Панкратий, който в своя доклад от 1 септември 1971 г. информира, че Комисията също е препоръчала уеднаквяване на спазваната календарна практика, като особено настоятелно това се отнася до празнуването на Пасхата:

Празнуването на Пасхата би трябвало да бъде едновременно за цялата Православна съборна Църква, сиреч в първия неделен ден след първото пълнолуние, след пролетното равноденствие.

Комисията също потвърждава заключението, че т.нар. „новоправославен календар“ е по-точен от стария юлиански, и препоръчва той да бъде ползван като водещ по отношение на неподвижните празници и Пасхалията. Същевременно съвещанието взема под внимание *проблемите от пастирско естество пред Руската и Сръбската и Йерусалимската църква, и дава право за решение на местните църкви по въпроса за неподвижните празници.*

Въпреки всички тези решения различията между спазваните от Православните църкви календарни традиции остават и до днес.

Новият календар и икуменическата политика на БПЦ

Светият синод на БПЦ решава да възприеме новия календар на 22 декември 1967 г., считано от 20 декември 1968 г., т.е. в навечерието на Коледа по новия стил. С оглед на съществуващите решения на православните комисии коректният въпрос е не защо Българската православна църква взема решение да премине към новия календар, а с какви мотиви това решение е взето именно в края на 60-те години. Официалната мотивировка е очевидната – необходимостта от синхронизиране на църковния и гражданския календар, както и безспорният факт, че новият календар е по-точен от астрономическа гледна точка. Върху тези очевидни и практически мотиви поставя акцент и Тодор Събев в издадената през 1968 г. от него книга *Църковно-календарният въпрос*, написана очевидно с цел

да бъде обоснована промяната в календарната практика. По това време Тодор Събев вече е започнал своята успешна кариера в Световния съвет на църквите и е член на Изпълнителния комитет на тази организация.

Същинските мотиви за преминаването към новия календар са посочени в *Записка за промяна на църковния календар*, изготвена от Комитета по изповеданията на 25 октомври 1968 г. и адресирана до гържавното ръководство. Документът също обръща внимание на необходимостта от синхронизиране на църковната и гражданската традиция, като за подсилване на този аргумент посочва, че: *всички православни църкви с изключение на Руската, Сръбската и нашата не са приели този календар.*

Централно място в този документ обаче заема координирането на това решение с Московската патриаршия:

Решението на Синода бе взето след консултации и съгласие на Московската патриаршия. Предстоящо е и Руската Православна църква да вземе подобно решение. Смята се, че решението на българския Синод ще помогне и на Московската патриаршия, тъй като тя има затруднения от вътрешно-църковен характер.

Другият водещ аргумент е, че по този начин ще бъде активизирана икуменическата политика на българската църква:

Безспорно е, че този акт ще открие нови възможности на Православната църква за участие в борбата за мир, съвместно с протестантската и католическата църкви.

Предвидено е смяната на календара да не се отрази на съществуващите граждански традиции, като Денят на славянската писменост няма да бъде преместен от 24 на 11 май, както би трябвало да бъде по новия календар.

Доказателство, че промяната е била одобрена от Московската патриаршия, е, че за пръв път Коледна литургия по новия календар е отслужена през 1968 г. В съслужение с пристигналия специално за тази цел Ленинградски и Новгородски митрополит Никодим.

Като цяло възприемането на новия календар не среща масова и организирана съпротива от страна на малцината вярващи, които редовно ходят на църква в комунистическа България. Изключение прави една в началото малобройна група от свещенослужители, монахини и миряни, които отказват да приемат новия календар. Най-ярките и харизматични личности сред тях са архим. Серафим (Алексиев) и архим. Сергей (Язджиев), които напускат преподавателските си места в Духовната академия и се оттеглят в Княжевския девически манастир „Покров Богородичен“. Не след дълго манастирът се превръща в най-многобройния девически манастир в България и в притегателен център за много вярващи. Въпреки че не приема календарната реформа и участието на БПЦ в икуменическото движение, старостилната общност в България формално остава в лоното на Българската православна църква, оглавявана от патриарх Максим, до 1993 г.

Непосредствено след смъртта на архим. Серафим (Алексиев), през януари 1993 г. иеромонах Фотий (Росен Сироматов) е ръкоположен за епископ от гръцкия митрополит Киприан – един от предводителите на многобройните разколнически старостилни групи в Гърция. Не след дълго официално е регистрирана Българска старостилна православна църква и се поставя началото на разкол, който все още не е преодолян.

Промяната обаче остава практически незабелязана от обществото в страната, тъй като не води до изменение в датите, на които се отбелязват граждански празници, чийто произход е в църковната традиция – като Деня на славянската писменост. В този смисъл смяната на календара, което все пак е значимо събитие в живота на една Църква, може да бъде посочена и като добър пример за последователната политика на комунистическия режим за изолиране на Църквата от общественото внимание.

Календарният въпрос и „Македонската православна църква”

През следващите години приетият от БПЦ новоюлиански календар се превръща в сравнително често използван аргумент при провеждане на църковната външна политика. Вероятно най-добрият пример в това отношение е използването на темата за календара в контактите с представителите на т.нар. Македонска православна църква, претендираща за автокефален статут, провъзгласен на 17 юли 1967 г. в Охрид от Третия македонски църковно-народен събор. Съборът решава председателят на Църквата да приеме титлата „Архиепископ Охридски и Македонски”, като на този пост е избран Доситей, а сред влиятелните членове на синода е и Злетовско-струмишки митрополит Наум. Решенията на събора не са признати нито от Сръбската патриаршия като Църква – майка, нито от друга православна църква по света. Това поставя началото на каноничните спорове по статута на т.нар. „Македонска православна църква“, които с различна интензивност продължават и до днес.

Българската православна църква е една от първите, към които представителите на Македонската църква се обръщат за признание. Това е и причината за поредното посещение на македонска делегация в България, водена от Злетовско-Струмишкия митрополит Наум, проведено в самия край на 1970 г. и началото на 1971 г. На тези срещи календарът се превръща в една от централните обсъждани теми, като значението му е издигнато почти до догматичен проблем, и е представен като една от пречките пред признаването на новата църква. В Информация на Светия синод за посещението на македонската делегация в България от 2 януари 1971 г. е посочено, че посещението е било реализирано, след като на няколко пъти българската страна е отклонявала предложението за него. Преди посещението митрополит Наум изявил желание да отслужи съвместна литургия с българския патриарх Кирил, но е настоял това да стане на Нова година, а не на Коледа.

Лесно беше да се разбере, че те прескачат Коледата, защото още държат ста-

рия календар, а новогодишната служба може да се приеме и като участие в една служба с добри пожелания за благополучна Нова година.

Въпросът е бил настоятелно поставен от македонска страна и по време на първата среща с патриарх Кирил на 30 декември 1970 г. Отговорът от българска страна е бил отрицателен, като се дадоха и необходимите изяснения: съслужение означава дезавоиране на мерките, взети от Архиерейския събор на Сръбската патриаршия срещу епископата на т.нар. Македонска църква.

На настойчивите аргументи на Наум, че съвместното служение би било от полза за сближението на македонците и българите, патриарх Кирил отговорил, че: *един такъв въпрос не може да се разреши по свойски, тъй като той е от важно каноническо естество и е бил предмет на обсъждане от Светия синод на БПЦ, без да се е стигнало до решение. Това становище на българския синод е задължително за българския патриарх.*

От българска страна е поставен и въпросът за изпълнение на взетото, но неприведено в сила решение на Македонската църква за възприемането на новия календар.



Както и трябваше да се очаква, стана дума за неприведеното в изпълнение решение на Църковно-народния събор в Скопие преди две години да се въведе в Македонската църква новият (григориански) календар. Преди да се вземе това решение, митрополит Наум бе в София и изпроси да му се дадат необходимите писмени изяснения по календарния въпрос.

В отговор Наум косвено потвърдил подозренията, че причините за това са предимно политически, тъй като това би означавало пълно скъсване на всякакви църковни отношения между Белград и Скопие, а и осуетяването на всякакви понататъшни опити за примирие.

На следващия ден е проведена още една среща с патриарх Кирил, на която от македонска страна е поставен въпросът за каноничните характеристики на една автокефална църква. Патриарх Кирил отговорил, че истинската автокефална църква има правото да „свети миро и да канонизира светци“ и прави подробни разяснения за времето, в което Българската екзархия е била в схизма с Вселенската патриаршия, която обаче не е била призната от Московската, Сръбската и Румънската патриаршии. Той поставя акцента върху това, че все пак през този период Българската църква се въздържа от освещаване на миро, а го получаваше от други сестрински църкви. Едва в 1946 г. у нас за пръв път бе светено миро...

Гостите веднага поискаха да им дадем 2–3 л. св. миро. Като знак на братска обич не им отказахме. Те поискаха да бъдат запознати с богослужебния ред за освещаване на свето миро. Казахме им, че ние можем да им го дадем за тяхно сведение и да го употребят, когато сметнат, че времето е благоприятно.

По молба на Наум е предоставено и описание на реда, по който Българската православна църква канонизира светци, но като цяло македонската делегация не постига целите, с които пристига в София. По време на посещението всъщност на календарния въпрос се отдава почти толкова голямо значение, колкото и на освещаването на свето миро, което приближава статута му до догматически. Всъщност календарът е умело използван в църковната дипломация, като в конкретния случай очевидно се търсят символични актове, чрез които т.нар. Македонска автокефална църква да се откъсне от влиянието на Белград за сметка на влиянието на БПЦ. Тези символични актове са представени и като предварително условие за възможното признаване на Македонската църква.

Календарът и българските православни общини в чужбина

Докато приемането на новия календар преминава сравнително безболезнено в страната, това не може да се каже за българските църковни общини в чужбина и предимно в САЩ, Канада и Австралия. Тези общини се намират в демократични държави, което предопределя и голямото ниво на независимост на църковните настоятелства от Светия синод и Комитета за изповеданията. Подценяването на този факт е причина за поредица от грешни стъпки към тях през комунистическия период, които водят до загубата на голяма част от тези общини. Контролът върху емигрантските общини е важен за комунистическата държава,

защото те могат да бъдат използвани като доказателство за патриотичната политика на режима, както и да бъдат източник за неговата легитимност.

От особена важност е борбата за ограничаване на влиянието на т.нар. Македонски патриотични организации (МПО) – нехомогенна група на български емигранти от македонски произход, създадена от Иван Михайлов след Втората световна война. Въпреки вътрешните разногласия в организацията по политическите въпроси за статута на Македония обединяващ елемент в нея е антикомунизмът и декларираното съмнение към Синода на БПЦ. Връщането на безспорния църковен лидер на българите в САЩ и Канада Андрей Велички и на неговата епархия към БПЦ през 1962 г. става причина за откъсването на църковните общини на МПО, обединени около архимандрит Кирил Йончев, и преминаването им през 1964 г. към Руската загранична църква, която го ръкополага за епископ. През 1976 г. Кирил Йончев заедно с голяма част от тези общини се отделя от Руската загранична църква и се присъединява към Православната църква на Америка, където заема поста архиепископ на Питсбърг и на българския диоцез на ПЦА. Формалната причина за разрива с Руската загранична църква е именно календарният въпрос – решението на тези общини да приемат новия календар е причината те да бъдат изключени от Заграничната църква.

Излизането на епархията на Кирил Йончев от Руската загранична църква е прието изключително ентузиазирано от Комитета по изповеданията в София. То се тълкува като симптом за дълбока криза в Македонските патриотични организации, където според Комитета се активизирала борбата между двете основни крила – едното от които било мотивирано от антикомунизъм, а другото – от български патриотизъм. В една от многобройните справки на Комитета на изповеданията за състоянието на българските църковни общини в САЩ и Канада от декември 1981 г. решението на Кирил Йончев и неговата епархия да преминат към новия календар дори е изтълкувано като съобразяване с решението на българския Свети синод и търсене на помирение с Българската църква.

Църквите на МПО 13 години бяха в диоцеза на белогвардейския Синод, след което са били изключени от него поради спор кой календар да се прилага. Емигрантският синод прилага стария календар, а Йончев е възприел новия – Коледа да се празнува на 25 декември – Йончев се е съобразил с промяната, извършена от нашия Синод и се е показал и по-съвременен, защото неговите черкви празнуват Коледа заедно с всички останали християнски църкви – включително католици, протестанти и англикани, без белогвардейците.

Очакванията на българската държава за връщането на тази епархия към БПЦ обаче се оказват несъстоятелни, тъй като те и до момента продължават да бъдат в структурите на Православната църква на Америка.

По подобен начин стои въпросът и в Австралия, където Българската и Македонската църква са в постоянна конкуренция за редица църковни общини. Един от малкото случаи на успешно привличане, макар и за кратко, на бивша македонска църква е този с църковната община „Св. Никола“ в град Пърт, която през 1978

г. остава без свещеник, тъй като църквата в Скопие нямала възможност да изпрати заместник на наскоро починалия духовник. Българската страна, и по-конкретно Комитетът по изповеданията, реагират бързо и взимат решение за назначаване на Климент Димитров, който преди това е бил свещеник в Мелбърн, но след това е бил разпопен. Въпреки съмнителната от канонична гледна точка биография на Климент Димитров неговото назначаване се оказва печеливш ход и през септември 1978 г. църковната община преминава към Българската православна църква. Една от първите символични стъпки в това отношение е приемането на новия календар, за което свещеник Климент Димитров официално информира на 28 декември 1978 г. Този успех обаче е краткотраен, тъй като през март 1979 г. той подава оставка като свещеник и след това общината се връща към Македонската църква.

Всички тези примери показват начина, по който е третиран т.нар. „календарен въпрос“ от страна на Българската православна църква през комунизма. Макар че на календара никога и от никои православен събор не е отдавано догматично значение, той е една от най-видимите страни на спазваната църковна традиция, което го прави важен аргумент при прокарването на едни или други конкретни интереси. В още по-голяма степен това се отнася и за зависимата от тоталитарната държава Българска православна църква, която при необходимост придава на календарния въпрос догматическо значение с цел защитата на конкретните си интереси, особено в областта на външната си политика. От гледна точка на историческата перспектива надеждите, възлагани от тоталитарната държава на смяната на календара, се оказват напълно несъстоятелни – приемането на новия календар в България не допринася нито за неговото възприемане и от Московската патриаршия, нито допринася за връщането към Българската православна църква на откъсналите се църковни общини в САЩ, Канада и Австралия. Спорно е също така до каква степен промяната на календара се отразява на така широко прокламираните „икуменически контакти“ на Българската църква. Така че от всички мотиви, с които новият календар е приет, единственият реален, конкретен и неоспорим резултат, който остава валиден и до момента, е синхронизирането на църковната с гражданската календарна традиция.





Ориана Фалачи (Oriana Fallaci, 1929–2006 г.) е сред най-известните и противоречиви имена в журналистиката. Участва в италианската съпротива през Втората световна война, след която започва работа като журналист. Добива световна известност през 60-те години като военен кореспондент и с интервюта с известни политически лидери. Отразява съветското нахлуване в Унгария през 1956 г., Виетнамската война, размириците в Мексико през 1968 г., където е тежко ранена. Сред интервюираните от нея политици са Хенри Кисинджър, Аятолах Хомейни, Ясер Арафат, Сулфикар Али Бхуту, Голда Меир, Хайле Селасие и др. Нейната книга *Гневът и гордостта*, публикувана през 2002 г. едновременно в Италия и САЩ в отговор на терористичните атаки от 11 септември 2001 г., получава както широка подкрепа, така и обвинения в расизъм и ксенофобия. Публикуваме откъс от нея. Преводът е направен по американското издание на книгата: Oriana Fallaci. *The Rage and the Pride*, Rizzoli International Publications, New York, 2002.

Ориана Фалачи

ГНЕВЪТ И ГОРДОСТТА

Знаеш ли, когато отчаяно се боря за нашата застрашена свобода, за нашата култура, заплашена от хора като Уакил Мотауакил и унизявана от техните защитници на Запад, пред очите ми изникват не само апокалиптичните сцени, с които започнах това писмо. Телата, които скачаха на групи от осемдесетия, от деветдесетия и от стотния етаж, първата кула, която се взриви и срине, втората кула, която се стопи, сякаш беше бучка масло. Често тези два величествени небостъргача, които вече не съществуват, са затъмнени в съзнанието ми от двете хилядолетни статуи на Буда, които талибаните разрушиха миналото лято в Афганистан. Четирите образа се смесват, превръщат се в едно и също нещо и аз често си задавам въпроса: дали хората са изтрили този срам от съзнанието си? Поне аз не съм. Винаги когато погледна двете малки месингови статуи на Буда, които държа върху камината в моя хол в Ню Йорк (подарък от един стар кхмерски монах в Пном Пен по време на войната в Камбоджа), сърцето ми се къса. И вместо тях пред очите ми изникват двете огромни статуи, издялани в солидна скала, издигнати над долината на Бамиан. Същата

голина, прекосявана преди хиляди години от керваните, пътуващи от Римската империя към Далечния изток и обратно. Кръстопът, през който едно време е минавал легендарният Път на коприната, амалгама на всички култури. Виждам ги, защото за тях знам всичко, което трябва да знам. По-старата статуя (от III в. сл. Хр.) беше висока тридесет и пет метра. А другата (IV в. сл. Хр.) беше петдесет и четири. И двете бяха опрели гърба си в скалата и бяха покрити с многоцветна мазилка. Симфония от червено и жълто, зелено и синьо, кафяво и



виолетово. Лицата и ръцете им бяха позлатени и на слънце грееха като гигантски скъпоценни камъни. Вътрешността на двете ниши, празни в момента като празна орбита, беше изографисана със забележително майсторство. Знам, че до угването на талибаните дори цветовете им бяха непокътнати...

Сърцето ми се къса, защото пред произведенията на изкуството питая същото преклонение, каквото мюсюлманите изпитват пред Пророка и неговия Коран. За мен произведението на изкуството е толкова свещено, колкото за тях е Мека, а колкото е по-древно, толкова е и по-скъпоценно. Всеки образ от миналото за мен е скъпоценен. Всяка вкаменелост, пергамент или изтъркана монета. Всички те са свидетели за това, което сме били и което сме направили. Миналото предизвиква любопитството ми повече, отколкото бъдещето, и аз никога няма да спра да повтарям, че бъдещето е само една хипотеза. То е само възможност, предположение и затова нещо нереално. В най-добрия случай то е надежда, в която се опитваме да въплътим своите мечти и фантазии. Миналото, напротив, е нещо

сигурно. Конкретика, установена реалност, училище, без което не можем, защото ако не познаваме миналото, няма да разбираме настоящето и няма да можем дори да се опитаме да влияем на бъдещето, да вълпътим в него нашите мечти и фантазии. Всеки образ от миналото за мен е скъп, защото съдържа илюзията за вечност. Той е победа над Времето, което убива, унищожава и кара всичко да изтлява, той дава надеждата, че смъртта може да бъде победена. Подобно на мегалитното чудо от Стоунхендж, на Миноийския дворец в Кносос, на пирамидите и сфинксовете, на Партенона и Колизеума, подобно на столетната костенурка или хилядолетното дърво като гигантската секвоя от Сиера Невада, подобно на всички тях, двете статуи на Буда от Бамиан ми даряваха всичко това. Тези престъпници, подобните на Уакил Мотаяуакил, ги унищожиха. Убиха ги.

Сърцето ми се къса и заради хладнокръвието, с което го направиха. Заради ясното съзнание и удоволствието, с което сътвориха този позор. Спомни си, те не го направиха в пристъп на лудост, във внезапен и нетраен изблик на безумие. За разлика от лудостта на маоистите, които през 1951 г. разрушиха Лхаса, когато като пияни бизони се нахвърлиха върху манастирите в тогавашния дворец на Далай Лама, изгориха хилядолетни пергаменти, разрушиха хилядолетни олтари, разкъсаха хилядолетни одежди, разтопиха всички златни и сребърни Буди: нека срамът ги застигне за вечни времена. Позорът в Лхаса не беше предшестван от съдебен процес и присъда. Това не беше екзекуция, изпълнена в резултат на юридически или мними юридически процедури. А и това се случи, без светът въобще да разбере. В случая с двете статуи на Буда от Бамиан беше организиран истински съдебен процес. Беше произнесена истинска присъда и беше изпълнена екзекуция въз основа на юридически или на мними юридически норми. Това беше съзнателно и предварително оповестено престъпление, съзнателно и хладно пресметнато беззаконие, извършено, докато целият свят се молеше: „Недейте, моля ви, умоляваме ви. Археологическите паметници са световно наследство, а двете статуи на Буда не вредят никому”. О! Дори Обединените нации и съседните Русия, Индия, Тайланд и Китай (на чиято съвест лежи срама от Лхаса) се присъединиха към тази молба. Но присъдата на Върховния ислямски съд в Кабул остана непроменена: „Всяка статуя от предислямските времена трябва да бъде унищожена. Всеки символ от епохата преди исляма трябва да бъде изтрит от лицето на земята. Всеки идол, прокълнат от Пророка, трябва да бъде превърнат в пепел”. Присъдата беше произнесена на 26 февруари 2001 г. (а не в 1001 г.). На същия ден режимът на талибаните одобри публичните обесвания по стадионите и отмени последните права на жените (между които правото да се смеят, да носят обувки на високи токове и да стоят вкъщи, без да спускат черни завеси по прозорците). След това започна опустошението, помниш ли картечните изстрели по лицата на статуите? Помниш ли как хвърчаха носовете им, как разбиха брадичките им, как се топяха бузите им, как трошиха ръцете им? Помниш ли пресконференцията за чуждестранните журналисти, дадена от талибанския външен министър Кудратула Джамал? „Срещаме проблеми с разрушаването им. Гранатите и петнадесетте тона експлозив, които поставихме в основите на двата идола, се оказаха недостатъчни. Както и тежката артилерия: унищожихме само главите им. В момента разчитаме на подкрепата на приятелски страни, нуждаем се от експерт по взривовете и след три гена присъдата ще бъде

окончателно изпълнена”. (Коя ли беше приятелската страна – Саудитска Арабия или Пакистан? А кой ли беше експертът по взривовете – може би самият Осама бин Ладен?) В крайна сметка – истинска двойна екзекуция. Два оглушителни взрива. Два гъсти облака. Подобни на облаците, които шест месеца по-късно щяха да избухнат от кулите в Ню Йорк. А аз си мислех за моя приятел Кон-гун.

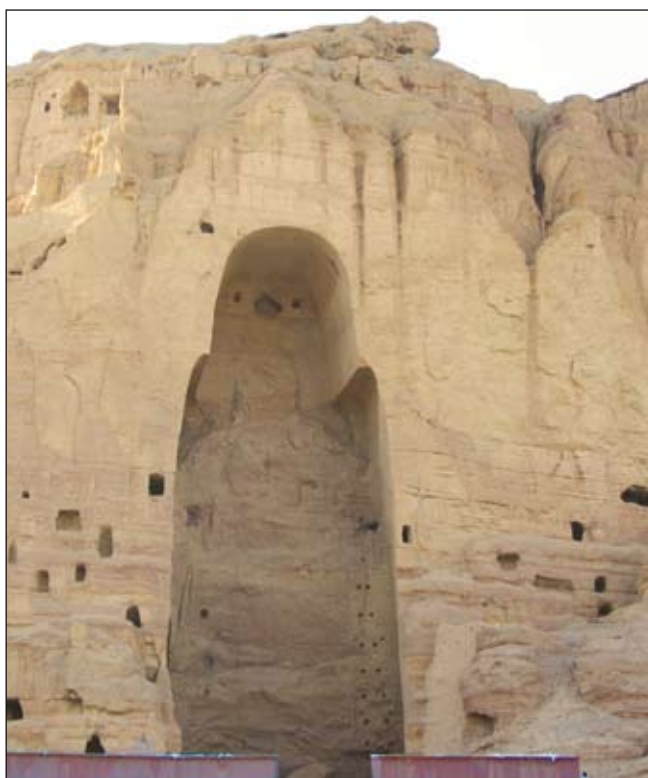
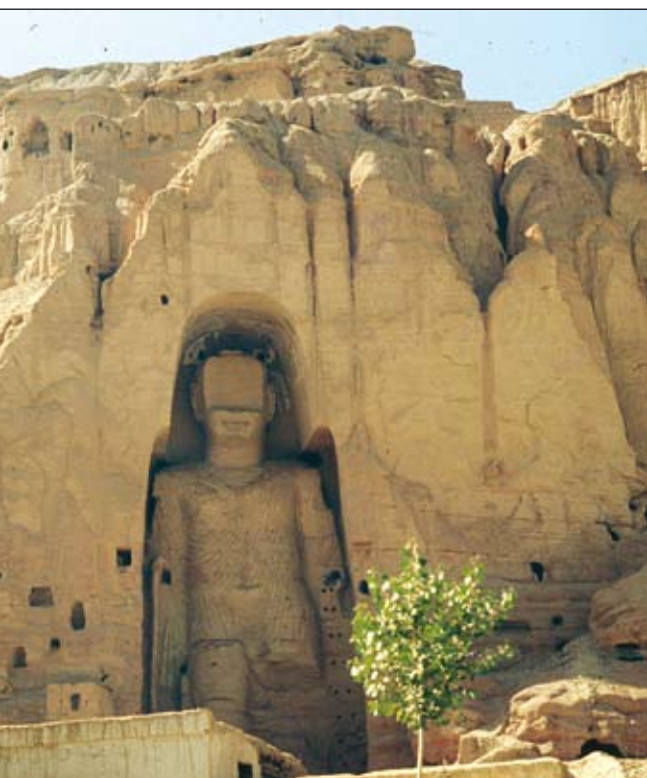
Знаеш ли, през 1968 г. взех интервю от един прекрасен човек. Най-миролюбивият, най-толерантния, най-мъдрия човек, когото бях срещала през моя живот, преминал в пътуване. Настоящият Далай Лама. Монахът, когото будистите наричат Живия Буда. Тогава той беше на 33 години. Не много по-млад от мен. А през последните девет години – папа без църква, крал без кралство, бог в изгнание. Като такъв той живееше в Дхарамсала, един град в подножието на Хималаите, близо до границата, която отделя щата Кашмир от щата Прадеш, където индийското правителство предостави убежище на него и на няколко хиляди тибетци, избягали от Лхаса. Това беше странна и незабравима среща. Пием чай в неговата малка вила, осветена от белите планини и от сребърните ледници, прави като ножове, разхождаме се през зелената поляна, изпълнена с ухаещи рози, останахме заедно от ранна утрин до късна нощ. Той – за да говори, а аз – за да слушам. А, да, младият бог изведнъж осъзна, че аз съм жена без богове. Неговите очи с формата на бадеми, които изглеждаха още по-проницателни зад очилата със златни рамки, ме разгледаха внимателно, когато пристигнах. И все пак ме държи при себе си цял ден, а с неговата безкрайна щедрост се държеше с мен като със стар приятел или като момиче, с което се флиртува. В един момент той дори направи най-големия жест, правен някога от мъж в моя чест. Тъй като горещината беше непоносима, той отиде да се преоблече. Свали гългата си кашмирена наметка, която покриваше голия му торс, и си сложи светла тениска с образа на Попаи. Героят от комиксите. Старият моряк, който винаги има лула в устата си и яде спанак, за да стане по-силен. И когато през смях го попитах откъде е намерил тази шура греха и защо си я е сложил, той ангелски ми отвърна: „Купих си я от един пазар в Делхи, а си я сложих, за да ти направя удоволствие”.

Интервюто беше водопад от невероятни истории. За тъжното му детство, прекарано сред книги и учители – още на шест години започнал да изучава санскрит, астрология и литература. На десет – диалектика, метафизика и астронимия. На дванадесет – изкуството да управляваш като папа. Като крал. За унилото му юношество, прекарано в опити да се превърне в съвършен монах, да контролира изкушенията и да ограничава желанията. Единственото му удоволствие е била малката му градина, в която отглеждал гигантски зелки. „Бяха един метър в диаметър, как ти се струва?” За неговото увлечение към техниката и как, ако е можел да избира професията си, вероятно е щял да стане инженер, а не монах, а още по-малко – Далай Лама. „В гаража на двора имаше три автомобила, изпратени като подарък на моя предшественик. Два „Бейби Остин”-а от 1927 г., единият син, а другият – жълт, и един оранжев „Догж” от 1931 г. Бяха ръждясали, но ги поправих и дори ги карах във вътрешния двор на двора. Само там, защото в Лхаса нямаше пътища, само пътеки и пътища за

мулетата”. Разказа ми също за Мао Цзе Дун, който го повикал, когато бил на осемнадесет години, и при когото прекарал фактически затворен единадесет месеца. („Оставих го да го направи, защото си мислех, че престоят ми в Пекин ще спаси Тибет, но... бедният Мао. Знаеш ли, Мао беше някак си трогателен. В него имаше нещо, което ме караше да бъда жалостив. Винаги ходеше с мръсни обувки и имаше лош гъх, пушеше цигара от цигара и говореше само за марксизъм. Веднъж само смени темата и призна, че моята религия била добра религия. И все пак той никога не говореше глупости”). Разказа ми и за жестокостите, извършени от маоистите в Лхаса, и за бягството му от Тибет. Тогава е бил на 24 години и преоблечен като войник напуснал плякосания дворец, смесил се с напашената тълпа и достигнал предградията на столицата, където откраднал един кон и преследван от китайски самолет, тръгнал да бяга към бъдещето си. Криел се по пещери и бягал. Лягал под храстите и бягал. Планина след планина, село след село, накрая пристигнал в Дхарамсала, и всичко това за какво? Поданиците му са пръснати из Индия, Непал и Сикким, а след смъртта му ще бъде практически невъзможно да бъде намерен негов наследник и почти сигурно той ще бъде последният Далай Лама. Гласът му трепна, когато каза, че почти сигурно той е последният Далай Лама. Прекъснах го и го попитах: „Ваше Светейшество, действително ли прощавате на враговете си?”. Вместо да ми отговори с да или не, той извика: „Врагове?! Никога не съм смятал и не смятам маоистите за мои врагове! Аз нямам врагове! Будистът няма врагове!”.

В Дхарамсала пристигнах от Виетнам, помниш ли? Тази година бях във Виетнам по време на офанзивата Тет, през майската офанзива, при превземането на Ке Сан и кървавата битка за Хю. С други гуми, пристигнах от свят на непреодолима омраза. Свят, в който гумата враг-врааг-врааг беше произнасяна на всеки няколко секунди, а звукът от нея беше обичаен като биенето на сърцето. И когато чух този страстен вик „Аз нямам врагове, будистът няма врагове”, изгубих обичайното си самооблагане. И почти се влюбих в този млад монах. В неговите очи във форма на бадеми, в неговата тениска с Попай моряка, в неговата доброта и неговата гуша. Когато си тръзвах, му казах, че се надявам да го видя отново, дадох му телефонните си номера и бях доволна да чух отговора му: „Разбира се. Само при условие че няма повече да ме наричате „Ваше Светейшество”. Името ми е Кон-гун”. Не го видях никога повече освен по телевизията, където виждах, че остарява като мен. Като изключим един ден, в който мой приятел ми предаде поздрав от него („Далай Лама ме помоли да ти напомня, че името му е Кон-гун”), повече никога нищо не чух за него. Животът ни се разви в толкова различни посоки, по толкова противоположни пътища... След тази среща, обзета от носталгия по този ден, през следващите тридесет и три години прочетох много за будизма. И разбрах, че за разлика от мюсюлманите и от тяхното „око за око и зъб за зъб” будистите наистина не приемат понятието „враг”. Разбрах, че никога не са налагали религията си чрез насилие, че никога не са завладявали нови територии в името на тази религия, че никога не са възприели принципа на свещената война. (...) Някои учени отричат това. Според тях будизмът не е толкова миролюбив и кротък и като доказателство дават примера с будистките воители, живели в Япония преди много векове. Но дори те признават, че будистките воители никога не са водили свещена война, за да обръщат някого към своята вяра.

Исторически факт е, че будизмът не познава свирепия Саладин, нито папи като Льв IX, Урбан II, Инокентий II, Пий II или Юлий II, които са повеждали цели армии и са избивали хора в името на Бог. Мюсюлманите обаче преследват и будистите. Взривяват вековните им статуи, забраняват им да практикуват собствената си религия, насила ги обръщат към исляма. Затова и се питам: кой ще бъде следващият след вече взривените „идоли“ от Бамиан и кулите близнаци? Някой следващ неверник, който проповядва в името на Вишну, Шива, Брахма, Кришна или Анапурна? Индусите, които живеят в Кашмир, т.е. в спорния регион, който Пакистан се опитва да окупира след разделението от 1947 г.? С други думи, дали мюсюлманите мразят само християните и будистите, тези ненаситни синове на Аллах, или целта им е да покорят цялата планета?



Въпросът остава дори ако Осама бин Ладен умре или стане католик. Дори ако неговите последователи станат толкова либерални, колкото е моят Кон-гун. Защото Осама бин Ладен, няма да се уморя да го повтарям, е само последното проявление на реалност, пред която Западът глупаво или цинично си затваря очите в продължение на столетия. За Бога! През 1982 г. ги видях да разрушават католическите църкви, да горят разпятието, да потъпкват Мадоната, да пикаят върху олтарите, да превръщат параклисите в обори. Видях необузданата им омраза към другата религия. Видях ги в Бейрут. Същият Бейрут, който преди тяхното присъствие беше толкова богат, щастлив и елегантен, а днес е само мизерно подобие на Дамаск или Исламабад. Същият Бейрут, в който палестинците бяха приети от християните, точно както тибетците на моя Кон-гун са приети от индийците в

Дхарамсала и в които те веднага се настаниха като господари. Където, водени от г-н Арафат, те изградиха държава в държавата, която се разпростря из целия Ливан. Прочети вестниците отпреди двадесет години, ако не си спомняш. Или прочети отново моята книга *Иншала (Inshallah)*. Наистина, това е роман, но той се основава на историческите факти, които бяха преживяни от хиляди хора и бяха предадени от стотици журналисти на всички езици. Паметта може да избледнее, лицемерието може да победи, но Историята не може да бъде отменена. (...) Да, тя може да бъде пренебрегната или забравена. Може да бъде фалшифицирана, както прави Големият брат в романа на Оруел, но тя не може да бъде отменена. И затова повтарям непрекъснато на тези, които се опитват да я пренебрегнат или забравят: защо т.нар. левичари вече не помнят предупреждението на Карл Маркс, че „Религията е опиум за народите“? Защо те никога не си отвориха устата срещу теократичните режими в ислямските държави? Замисли се – нито една ислямска държава не е управлявана от демократичен режим, от светски режим. Нито една. Дори тези, които са стъпкани от военни диктатури, като Ирак, Либия или Пакистан, дори тези, които са под властта на абсолютната монархия, като Саудитска Арабия или Йемен, дори и тези, които са управлявани от умерени монарси, като Йордания или Мароко, никога не се отклоняват от пътя на религията, която контролира, управлява и тиранизира всеки миг от съществуването на техните жертви. (Дребен пример? Покойният крал на Мароко, често оценяван като модерен човек, никога не разкри името и лицето на неговата първа жена – кралицата. А фактът, че настоящият крал разкри името и показа снимката на момичето, за което е женен, се оценява като знак за модернизация.) Е, добре. Възможно ли е тогава тези режими да съжителстват заедно с нашите принципи за свобода, за демокрация и цивилизация? Можем ли да ги пренебрегнем в името на широтата на идеите, снизходителността, разбирателството и плурализма? Ако можем, защо се борихме срещу Мусолини и Хитлер, а после срещу Сталин и неговата компания? Защо отидохме във Виетнам? Защо се противопоставихме на непоносимия Фидел Кастро и продължаваме да го правим? Защо хвърляхме бомби върху Югославия на Милошевич? Защо тогава се държим като световен полицаи и убиваме и умираме във войни, започнати срещу враговете на свободата, демокрацията и цивилизацията? Да не би тези принципи да са валидни само понякога, само по отношение на някои държави? Ислямските тирани не са ли също толкова неприемливи и недопустими, колкото бяха фашистите и комунистите? Престанете с вашето гбуличие, с вашата неопределеност и лицемерие, престанете вие, от всички страни и от всички езици. Престанете да грънкате глупости и ми отговорете: какво стана с вашия секуларизъм, с разтръбения от вас либерализъм? Съществувал ли е някога въобще? Защото ако някога е съществувал, ако продължава да съществува в дъното на нечистата ви съвест, ще ви прикова със следващия въпрос. От къде на къде вие осъждате ортодоксалните евреи, които носят черни шапки като амишите, пускат си бради като Осама бин Ладен и си къдрят косите като Дамата с камелиите!? Право на това имам аз, която нося свободен дух, която съм светски човек, който отхвърля всяка тирания или религиозна намеса, който дори не иска да чува понятието теократична държава. Вие нямате право на това.

Превод: Стефан Крумов



Рамин Яханбеглу (Ramin Jahanbegloo) е ирански интелектуалец и философ. Роден е през 1961 г. в Техеран и завършва докторат по философия в Сорбоната. Преподавал е в университета в Харвард, в Центъра за изследване на развиващите се общества в Делхи, а в момента е професор в Централноевропейския университет в Будапеща и професор по политически науки в университета в Торонто. Автор на над 20 книги на английски, френски и испански език, между които *Ганди – при извора на ненасилието* (1998 г.), *Иран – между традицията и модерността* (2004 г.), *Сблъсък на нетолерантностите* (2007 г.). През 2002–2006 г., като директор на иранската Служба за културни изследвания, организира посещения в Техеран на известни западни интелектуалци, като Юрген Хабермас, Тимъти Гардън Аш, Адам Михник, Майкъл Игнатиев. През април 2006 г. е арестуван от властите в Иран по обвинения в шпионаж и подготовка на нежна революция. Арестът му предизвиква широка критика от страна на западни общественици и правозащитници и той е освободен от затвора след 125 дни. Рамин Яханбеглу беше в България по покана на Центъра за либерални стратегии. Публикуваната тук статия е част от неговата нова книга *Отвъд религията* (*Beyond Religion*), чието издаване предстои.



ИСЛЯМЪТ – МЕЖДУ ДИАЛОГА НА КУЛТУРИТЕ И ДУХОВНОТО ГЕТО

Разговор на Момчил Методиев с Рамин Яханбеглу

Вашите идеи са свързани с насърчаване на диалога между цивилизациите. Доколко обаче те са приложими на практика? Посочватے Европейския съюз като положителен пример за толерантно общество, в което мюсюлманите могат свободно да практикуват своята религия. Кои е добрият пример в това отношение за ислямския свят?

Европейската цивилизация невинаги е била толерантна. Имало е периоди на Инквизиция, на антисемитизъм, но в момента Европа е много променена и за нея гражданските свободи и свободата на изразяване са много важни. В същата тази Европа може да бъде намерено и ислямско наследство, например в Андалу-

сия и Кордоба, които са били много важен цивилизационен фактор и пример за толерантен ислям. Често се връщам към тази „парадигма от Кордоба”, която е парадигма на диалога, толерантността и диалога между религиите. Смятам този пример за много важен, тъй като е създаден за кратък исторически период и е доказателство за възможността за диалог между евреи, християни и мюсюлмани. Това е създавало възможности за пренос на идеи, включително и за превод на текстове, чрез които – и с посредничеството на исляма, Европа е наследила традицията на древна Гърция. Също така не трябва да се забравя, че Европа невинаги е била християнска – тя е била и ислямска, макар мнозинството от културите в Европа да са християнски, независимо дали католически, протестантски или православни. Смятам, че през онзи исторически период (*Средновековието – б.ред.*) ислямът е играл важна цивилизационна роля, и аз често привеждам този пример като доказателство за цивилизационния потенциал на исляма като противовес на идеологизирания фундаменталистски ислям, който въобще не се интересува от това как ислямът функционира като цивилизация.

Интересуват ме не само историческите примери, но и съвременното състояние. Във вашите книги говорите за съществуването не на една, а на множество модерности. Къде е тази ислямска модерност?

Индия е единият пример. Индия е втората по големина мюсюлманска страна в света след Индонезия – нещо, което често се забравя, защото, когато се говори за исляма, всички се концентрират върху Близкия изток. В индийската цивилизация, която притежава дълбока духовност и е основана на ненасилието, присъства и силна ислямска традиция. В Индия успешно съжителстват множество религии – хиндуизъм, будизъм, сикхизъм, християнство, юдаизъм и ислям. Те са научени да живеят заедно и това съвместно съществуване е идеята, за която говоря в една от книгите ми, озаглавена *Духът на Индия*. Това е истински модел за разнообразие и за толерантност към различията. Когато Европа има проблем, тя винаги търси обяснението в сблъсъка между религиите, в трудното съжителство между тях. Защо не се обърне повече внимание на индийския пример, реален и практически пример за различни хора, които живеят заедно? Те също имат проблеми, но сред тях има личности като Махатма Ганди, които са се опитвали да покажат различен път към модерността, различен начин да се гледа на цивилизацията.

Турция може да бъде посочена като другия пример. Наистина Турция се е насочила към секуларизма в много голяма степен под влияние на френския пример, на френската революция. Като имам предвид еволюцията на Турция, мисля, че нейното бъдеще е многообещаващо, тъй като тя е доказателство за ислямска страна от Близкия изток, която възприема нормите на европейската цивилизация и функционира като част от европейската цивилизация – примери за това са премахването на смъртното наказание и спазването на човешките права. И тази политика е прокарана не от кемалистите или военните, а от ислямистка партия. В Турция кемалистите настояват, че са носителите на новата цивилизация, но прогресът на Турция през последните няколко години беше реализиран от ислямистка партия. Намирам този пример за обещаващ, защото Турция осъзнава

значението на този експеримент и ако той е успешен, това ще отвори врата на Европа към Иран, Сирия, Ирак, съседните на Турция страни. Това е важно и за Европа, защото приемането на Турция в Европейския съюз ще допринесе както за увеличаването на разнообразието в Европа, така и за ангажирането на мюсюлманите с ценностите на демокрацията, с толерантността. В този процес важен е не само икономическият, но и културният фактор.

Според вас причината за ислямския екстремизъм се корени в чувството на унижение на мюсюлманите от европейската цивилизация. Означава ли това, че Турция може да бъде посочена за пример на мюсюлманско общество, нагледно това чувство за унижение?

Турция е общество, в което промените са наложени от гържавата. Примерите, за които си мисля, са повече от областта на гражданското общество. В Европа протича процес на обвързване на мюсюлманите с радикализма, защото те се чувстват отчуждени от другата част на обществото – една от причините за това е липсата на интеграция. Във Франция например живеят 5 млн. мюсюлмани. Важно е как се дефинира гражданството, какво означава да бъдеш французин, българин или англичанин. Ако си французин, ти трябва да бъдеш светски човек, републиканец, секуларист, да приемаш принципите на френската революция и да говориш добър френски език. Други страни, като Холандия и Великобритания, са по-толерантни и допускат в техните парламенти да присъстват хора, които са от чужд произход. Канада е най-добрият пример, където дори има губернатори от индийски произход. В Канада гражданството е дефинирано така, че дава възможност за интегриране на малцинствата и за разпространение на мултикултурализма.

Някои страни са монолитни, в тях, ако не си от християнски произход, никога не можеш да бъдеш президент или министър-председател. Ако обществата в Европейския съюз са по-толерантни и възприемат идеята за солидарност и диалог между различията, това ще допринесе не само за осъзнаване на общото историческо наследство, но и за решаване на проблемите от двете страни на Средиземно море. Това ще даде възможност за изграждане на икономически и политически мост между Юга на Средиземно море, между гържави – източник на емиграция, като Алжир, Мароко, Либия, Тунис, и Севера на Средиземноморието – Испания, Франция и Италия, но и гържави от Централна и Източна Европа, включително и вашата страна. Създаването на тези мостове ще реши много други проблеми, защото така хората от Юга няма да се чувстват изключени, ще се чувстват съпричастни на процеса на демократизация, а това е ценност, която се утвърждава постепенно. Тези общества трябва да се чувстват съпричастни към правилата на демокрацията, за да могат да се противопоставят на играта на фундаменталистите.

Не споменахте Съединените щати, където отношенията между мюсюлмани и християни са много проблематични, особено след 11 септември 2001 г. В своята книга *Гневът и гордостта*, която стана особено популярна в САЩ, Ориана Фалачи задава въпроса защо една западна жена трябва да си покрива

главата, когато е в мюсюлманска държава, след както мюсюлманите в Европа или в Америка не са задължени да носят кръстове. Как ислямът може да намери своето място в американското общество?

САЩ и Европа понякога са много различни. Те имат различен подход към модерността, различен исторически опит. Америка през много дълъг исторически период е била силно изолирана цивилизация, която е живяла сама за себе си. В момента в резултат на цялата миграция положението в САЩ и Канада е много по-различно и тези държави търсят начин как да интегрират различните общности и особено мюсюлманските общности. Ислямът е особено силен сред черното население на Америка, което от своя страна пък има отношение към американската армия. Намирам написаното от Ориана Фалачи за много нето-



лерантно и не мисля, че чрез насилие и нетолерантност проблемите могат да бъдат решени, така само се създават нови проблеми.

Според мен трябва да търсим начини как да управляваме и решаваме проблемите, а не да ги създаваме. Наистина има граници в контактите между отделните култури, но уважението и отговорността са две концепции, които са много важни в този диалог. Аз например, когато ходя в синагога, си покривам главата, а когато жена ми ходи в католическа църква, също я моля да си покрие главата – по този начин изразявам уважението си към свещените чувства на другия. Не може да има диалог без взаимно уважение и взаимно разбиране и те вървят

заедно – човек уважава другите, защото ги разбира, и ги разбира, защото иска да ги уважава. И обратното, ако човек предпочита насилието и не показва уважение, той само създава проблеми. Не разбирам защо трябва взаимно да се провокираме. Трябва да провокираме идеи, а не стремеж към разрушение. Това не означава да бъдем релативисти и да си затваряме очите пред нарушаването на човешките права или да приемаме случаите на обрязване на жени в Африка, защото това е част от тяхната култура. Имаме право да даваме морални оценки, но въз основа на чувството за съпричастност и уважение към другата култура. Когато осъждаме глада или геноцида в Руанда, това трябва да бъде активна оценка, която съдържа стремеж за решаването на проблемите. Според мен в това се състои диалогът.

Възможно ли е вашите идеи за диалог между цивилизациите да бъдат реализирани чрез държавна намеса? Предишният ирански президент Мохаммад Хатами например разви инициатива именно за диалог между цивилизациите и неговата идея дори официално беше одобрена от ООН.

Да, те биха могли да бъдат реализирани чрез държавна намеса, но не само по този път. Не мисля, че Хатами е добър пример в това отношение. Далай Лама, Вацлав Хавел или дори Нелсън Мандела са много по-добри примери, защото тези концепции са част от техните идеи, а и защото те са моралните символи на нашето време. Макар и официално да е само представител на тибетците в изгнание, Далай Лама е духовен и политически лидер, който символизира надеждата на много други религиозни общности. С тези си качества той допринесе много за разпространяването на идеите на диалога и толерантността. Хора като Далай Лама и Махатма Ганди създават хоризонт на надеждата. Те доказват, че тези идеи могат да бъдат реализирани, че не са само идеалисти. Те са доказателство, че хората могат да мислят и действат по различен начин. Не е задължително да се стига до държавна намеса, която да спре насилието, както то беше случаят в бивша Югославия. Трябва да се мисли как геноцидът може да бъде предотвратен, как могат да бъдат предотвратени Гулаг, Аушвиц, Руанда или Дарфур.

Смятам, че Европа трябва да играе важна културна роля за реализирането на тези идеи, за да бъдат предотвратени тези нечовешки актове. В европейската култура има множество примери за загриженост за нещастията на другите. Например Волтер е бил много съпричастен към жертвите от земетресението в Лисабон и пише по този въпрос – за него това е причина за страдание на цялото човечество, макар в това земетресение да не са загинали французи. Трябва да осъзнаем идеята за единство на човечеството, което се състои от различия, от различни езици и от различни етнически и религиозни общности. Не може в името на човечеството да се избиват хора, подобно на нацистите, сталинистите или Пол Пот, а ние да бъдем провинциални и релативисти и да се опитваме да се изолираме в нашия собствен свят, без да мислим за другите.

В заключение каква е вашата визия за начина, по който ислямът може да примири модерността със своите традиционни ценности?

Тук отново Турция е страната, за която мисля. Тя се основава на модерни ценности като гражданските и човешките права. Същевременно гържи на своята ислямска идентичност, декларира се като ислямска страна, но не и като агресивна сила. Като държава, която иска да води диалог с Европа, но и като ислямска страна, която се ангажира в диалога между цивилизациите.

Смятам също така, че гласът на мюсюлманите, които се борят срещу фундаментализма и монолитните възгледи, които се определят като привърженици на плурализма, става все по-силен. Когато пътувам в Европа или в Северна Америка, си мисля, че повече плуралистични мюсюлмани трябва да бъдат ангажирани в борбата срещу абсолютистките мюсюлмани. Нека повече от тези плуралистични мюсюлмани от Иран, Сирия, Тунис, Мароко, Турция да присъстват на дебати и конференции и така да станат част от глобалното гражданско общество, защото по този начин те могат да допринесат за разпространението на етичните норми на човешката цивилизация и за диалога между културите. Ако мюсюлманите са изключени от този процес и ако не се разбира добре цивилизационният потенциал на исляма, те ще бъдат оставени в духовно гето и ще стават последователи на Осама бин Ладен. Колкото повече бариери съществуват, толкова повече конфликти ще има. Не говоря само за визовите бариери, а много повече за духовните бариери.

Смятам, че е дошло време за епохата на ненасилието, надявам се XXI век да бъде епоха на ненасилие или поне време, в което няма да се самоунищожаваме с ядрена война, геноцид или други масови престъпления. Религиозните общности са сред обществените групи, които могат да играят важна роля в това отношение, защото именно религиозните лидери винаги са били пионерите на ненасилието и диалога. Важно е религиозните хора да бъдат хора на диалога, а не на предразсъдците.



Рамин Яханбеглу

НОВИЯТ ВАЛЯДОЛИД: ЦИВИЛИЗАЦИИТЕ НА КРЪСТОПЪТ

„Не можем да се изненагаме от недостатъците, както и от нецивилизованите и груби обичаи, които срещаме сред индианците, нито трябва да ги презираме заради това. Защото повечето, ако не и всички групи народи по света са били дори още по-извратени, неразумни и покварени и са демонстрирали дори още по-малко внимание и мъдрост към начина си на управление и при упражняването на своите морални ценности. Ние самите сме били много по-лоши по времето на нашите предци...”. Тези думи, написани от отец Бартоломе де Лас Касас в неговата книга *Apologetica Historia*, показват, че откриването и завладяването на Новия свят от Испания са станали причина за сериозен, ако не и горещ интелектуален дебат по хуманността на индианците и начините на тяхното християнизирание. Дебатът достига своята кулминация през 1550 г., когато кралят на Испания Карл V създава група от юристи и интелектуалци, наречена хунта, която се събира във Валядолид, за да обсъди аргументите за и против използването на сила за приобщаването на индианците от испанска Америка. По време на дебата едната теза е застъпвана от Хуан Гинес де Сепулведа, виден хуманист и познавач на античното гръцко наследство, който оправдал завладяването и евангелизацията на местното население на Америка. Негов опонент бил Лас Касас, който защитавал правата на индианците и се изказвал в подкрепа на мирното им християнизирание. Въпреки че не спечелил диспута със Сепулведа, Лас Касас успешно представил индианците пред кралския съд и по този начин привлякъл вниманието на църквата и на испанското правителство към дълбокото несъответствие между обявените като основни мисионерски цели в отношението към местните индианци и реалността на бруталната им експлоатация от европейските заселници. Лас Касас защитава хуманността на местното население, неговата разумност, правото му на лична и колективна свобода. Пledoарията му срещу Сепулведа става причина да бъде продължено действието на т.нар. Нови закони, приети през 1542 г. с цел ограничаването на системата *encomienda* (по която индианските работници се дават на испанските заселници с разбирането, че срещу тяхната работа те ще бъдат въведени в християнската вяра). По този начин диспутът от Валядолид поставя на вниманието на испанците проблема за човешките права на индианците. Спорът от Валядолид играе важна роля в теоретичните опити на европейците да разберат различните култури от Новия свят. Диспутът от Валядолид става причина и за възраждане на спора по концепцията за „цивилизация”. През III в. пр.н.е. Аристотел нарича цивилизовани тези хора, в чието поведение разумът доминира над чувствата, а варвари – тези, в чиито действия доминират страстите. Съгласно дефиницията на Аристотел емоциите и страстите заемат низше положение спрямо разума. Същата дефиниция е приложена от Сепулведа по отношение на

индианците през 1500 г. Според него те са варвари, чието естествено и низше състояние дава право на испанците да започнат война срещу тях. Обратното мнение застъпва Лас Касас, според когото испанците нямат право да започват война и да поробват индианците, именно защото те са разумни и цивилизовани човешки същества. Макар юристите и теолозите от Валядолид да не препоръчват на Карл V да спре завоевателната война в Новия свят и да се търси само мирно християнизирание на индианците, по всичко изглежда, че дебатът между Лас Касас и Сепулведа играе важна роля в оформянето на съвременното отношение на европейците и американците към правата на „грузия“. Наследството на диспута от Валядолид се състои в идеята за възприемането и разбирането на „грузия“, като се гледа от неговата гледна точка.

Днес Западът е изправен пред „нов диспут от Валядолид“. Не е изненадващо, че в дебата за отношението на Запада към исляма и мюсюлманите често изниква аргументът на Сепулведа, че „нецивилизованите, варварските и нехуманни индианци трябва да признаят властта на цивилизованите хора, т.е. на испанците“. Както и в спора между Лас Касас и Сепулведа, настоящият спор за Запада и исляма е поставен в полярен контекст, според който тези, които се считат за част от цивилизования свят (европейците), са в положение на война с новите варвари (мюсюлманите). Затова и в рамката на този дебат възниква концепцията за културния дуализъм между цивилизованата и варварската култура. Това води до появата на законния въпрос: „Кой определя кой е цивилизован и кой не е?“. Веднъж, когато попитали Махатма Ганди какво мисли за европейската цивилизация, той отговорил: „Мисля, че би била добра идея“. Под това той разбира, че човечеството все още не е завършило своята цивилизаторска мисия. Десет хиляди години не са произвели кой знае колко „цивилизация“. Ние все още се сблъскваме с бедността, тиранията и фанатизма, скрити зад цивилизованата фасада на капитализма и високите технологии. Възникването на Европа като цивилизационна възможност и потенциал, съществуването ѝ като „цивилизационна сила“, се дължи и на други култури. Идеята за Европа на много култури е част от нейната идентичност от векове. Пренебрегването и забравянето на този факт означава, че европейската история е написана и мислена в монокултурни рамки. В такъв случай Европа не може да бъде „добра идея“ в гандианския смисъл на думата „цивилизация“, разбирана като основана върху различията култура, а по-скоро ще си остане една „несъществуваща идея“. По-реалистично е да мислим европейската цивилизация в множествено, а не в единствено число. Съществуват множество европейски култури, но Европа е само една и тя е добра идея! Европа е пътуване, а не крайна цел. Подобно на демокрацията, това е незавършен проект. Заблуждаваме се ако мислим, че живеем във вече завършена европейска цивилизация.

Подобно на демокрацията, цивилизацията е идеал, за който си струва да се борим. Като факел в щафетно бягане процесът на цивилизация е преминавал от ръка в ръка, от една култура към друга. Макар модерността, разбирана като глобална проекция на западната култура, за мнозина да изглежда заключителният триумф на цивилизацията в единствено число, философски по-адекватно и онтологично по-правилно е да бъде отбелязана необходимостта от истински



многоцивилизационен подход към човешката история. Действително, съвременният анализ на Хънтингтън за културните войни срещу Запада възроди интереса към плуралистичния подход към цивилизацията, но това стана, без да бъде обърнато внимание на факта, че вътрешната многообразна динамика на модерността предполага съществуването на културно пространство, създадено от демократичните промени, което може само да се проблематизира, изследва и трансформира. Не може да бъде отречен фактът, че модерната цивилизация често и коректно е била разбрана като синоним на прогреса, просвещението и универсализма. Но това не означава, че модерността представлява монолитен и безспорен културен факт. Модерността може да бъде разбрана като специфична форма на цивилизация и като нов исторически опит, даващ възможност за рационална доминация на човечеството над природата и над политическата



експанзия на насилието, но не трябва да бъде изпускана от внимание и визията на модерността за човешката свобода, намерила израз в исканията за демократизация на социалните и политическите отношения. Тази двойствена динамика на модерността намира израз, от една страна, в капиталистическата икономика, чрез развитието на нови стратегии за умножаване на богатството и за увеличаването на властта, а от друга – в способността на модерния Запад за творчество и вътрешни трансформации. По тази причина модерността може да бъде представена като отворен хоризонт, което дава възможност самата модерност да бъде интерпретирана по множество различни начини. Настоящото

състояние на плурализъм и разнообразие в практиките и идентичностите може да се приеме като резултат от тези различни интерпретации на модерността. Това може да се разгледа и като признак за съществуването на множество модерни. По-коректно е вместо за „модерност“ в единствено число да говорим за „модерности“ в множествено. Тази теория предполага, че покрай модерността на западните общества са се формирали също така японска, индийска или турска модерности. Централен момент в тази теория е идеята, че появата на модерността, или по-точно, „адаптирането“ на модерността не се е случило по еднакъв начин в различните култури и цивилизации. Тази гледна точка за съществуване на различия в общата модерност показва до каква степен европоцентричният модел за модерност е обречен да съществува в мултикултурен свят, където волята за модернизация винаги е съпътствана от стремеж към различност. Ако приемем съществуването на множество модерни, тогава трябва да започнем да разбираме модерността отвъд монолитната концепция, според която това е движение на множество култури и традиции към единствено възможната модерност. Възприемането на този аргумент също така прави неприемливо разбирането за еднопосочна глобализация и за единствено възможната универсалност. Концепцията за плуралистичната модерност предполага също така многообразна концепция и за глобалността, основана на различията в традициите и на разнообразието в културите. Модерността, като постъпателен процес без конкретен край, е породила не само вертикални последици, като рационализма, индустриализацията, урбанизацията и бюрократизацията, но също така и хоризонтални, като е родила перспективата за равенство и справедливост в незападните страни. (...)

Всяка форма на политически или културен партикуларизъм води до политически и етнически трибализъм, които са еднакво тесногърди и в дългосрочна перспектива се явяват препятствие пред диалога между цивилизациите. Това води до постоянно насилие и до отхвърляне на политическите институции, основани върху идеите за взаимност на ценностите. Именно по тези причини след 11 септември 2001 г. религиозният фундаментализъм и по-конкретно ислямският радикализъм, възприемани като препятствие пред доброто функциониране на глобализацията се свят, бяха еднородно отхвърлени и беше издигнат призив за „демократизация“ на исляма и на другите религиозни традиции. Атмосферата на всеобща несигурност доведе до увеличаване на съмненията и страховете и до нарастване на скептицизма по отношение възможността за появата на „демократичен“ и „състрадателен“ ислям. Никой не може просто да отхвърли тези съмнения, страховете и несъгласия. Същевременно обаче трябва да бъде разбрано, че страховете и съмненията са част от общата несигурност в съвременния свят (особено в демократичните общества), свързана с безпомощността на гражданина при възприемането на политическото и с проблема за разширяването на демокрацията в процеса на глобализация. Нека се опитаме да анализираме възможностите за появата на „състрадателен ислям“.

Събитията в Близкия изток раздвижиха доста острия понякога дебат за исляма и модерния свят. Някои коментатори на Запад твърдят, че двете са несъвместими. Други, включително мнозина мюсюлмани, си задават въпроса защо

ислямът е загубил някогашното си величие и има ли начин той да възстанови част от миналата си слава. Мюсюлманите отговарят на западната модерност по различни начини. Екстремистите от „Ал Каида“ или талибаните я отхвърлят категорично. За мнозина интелектуалци от Близкия изток обаче голямото предизвикателство, „грандиозната задача“, се състои в това модерността да не бъде постигната за сметка на ислямските ценности. За тях предизвикателството пред съвременните мюсюлмански общества се състои в това да бъде открит път към тяхна собствена и специфична модерност. Да бъдат намерени начини за възприемането на съвременния свят, за използването на съвременните технологии, както и за създаването на научни и образователни центрове, чрез които мюсюлманските общества отвътре да се трансформират в модерни. Някои мюсюлмани настояват, че за да може ислямът да възприеме модерността с нейните акценти върху разума, знанието, човешките права и представителната политика, трябва да бъде възстановено ислямското наследство, обогатило човечеството и допринесло за неговия прогрес. Примерът на Кордоба обаче не е този, към който се стремят гнешните радикални последователи на исляма. Те гледат на модерността с подозрение не само защото виждат в нея чисто западна концепция, заплашваща мюсюлманските ценности, но и защото я разбират като зловещ опит на Запада да отслаби и разводи исляма. Възелът, около който се натрупват напреженията, е близостта между ислямския свят и модерността. Причината за страховете не се корени в „сблъсъка“ на несъвместими неща, а именно в тяхната близост. Ислямът, особено този в Близкия изток, именно заради близостта и активните си контакти с Европа – основани върху географията, монотеизма, доброволната модернизация, колонизацията и имиграцията – разкрива най-драматично страховете от еднаквостта. Ислямизмът е конфронтационният израз на тази все още недоброволна среща с модерността. С други думи, съвременният ислямизъм се основава на двойствени сили и напрежения – върху антагонистичното отношение към модерността и върху идеологизацията на религията. Ислямизмът не може да бъде класифициран като традиционна интерпретация на исляма. Той е идеологическа амалгама от различни ислямски школи, национални култури и народни традиции. Активизмът и тероризмът в радикалния ислямизъм представляват търсене и налагане на нова легитимност в исляма. Може ли някой да реши кое в исляма е позволено и кое не е? Кой има правото да интерпретира религиозните текстове? Кой може да издава „фетва“ и да обявява „джихад“? Тези въпроси стават все по-проблематични, тъй като в ръцете на радикалните ислямисти ислямската традиция губи все повече характер на идеология.

Централният въпрос по отношение на ислямистите и на ислямския свят като цяло е да бъдат разбрани пътищата, по които те са достигнали до своето разбиране за модерността, защото модерността е все повече вътрешна ценност и реална практика. Ислямският тероризъм е израз на радикалната анти-модерност, но в същото време неговите изразители заявяват, че са близо до модерността. Като разрушават притесняващите ги символи на модерността, радикалните актьори в мюсюлманския свят разрушават и собствената си културна валидност и динамизъм. Тяхната култура на смъртта доведе до смъртта на културата. Ислямистите накараха мюсюлманите да загубят собствената

си модерност. Настоявайки на противоречието между възможността да бъдеш едновременно „мюсюлманин и модерен човек“, радикалните ислямисти засилиха неразрешените напрежения между исляма и модерността. В резултат тези мюсюлмани, които защитават демокрацията и секуларизма, са изтласкани от сцената с твърдението, че не са „достатъчно мюсюлмани“. Тези гласове в мюсюлманския свят, които настояват, че ислямът няма и не трябва да бъде свързан с омразата, тероризма и изостаналостта, вече са маргинални. Подобно на бог Янус, ислямът всъщност има две лица. Едното е толерантно и миролюбиво, а другото – нетолерантно и жестоко. Появата на тези две лица в исляма (както и в други религии) е неизбежна, особено в моменти на огромни трансформации, които се случват в безпрецедентен световен мащаб. Преди ислямските философи и теолози настояваха, че мюсюлманите могат да решат проблемите си, като се обърнат към Корана и суната. Този подход несъмнено е добър, но крие в себе си и някои проблеми. Връщането към Корана и суната не е лесно и освен това не обещава, че всички радикални ислямисти ще спрат насилието и ще се откажат от своята монолитна интерпретация на религиозните текстове. Не всеки в ислямския свят е готов да приеме гледната точка, че в дискусията с другите неговото/нейното мнение е вярно, но може да се окаже и грешно, както и че мнението на другия/другата е грешно, но може да бъде и правилно. Това означава да не бъде издавана присъда само въз основа на предварително зададеното възприемие за истина, като другите се обявяват за покварени и ненормални. За да могат мюсюлманите свободно да изразяват различните си мнения, ислямистите трябва да възприемат системата, основана на плурализма и на демокрацията. Ислямистките партии в Турция и Малайзия изглежда вече са научили този урок. Ислямските ценности имат потенциал да спомогнат за цялостното развитие на мюсюлманския свят, но само когато са така култивирани, че не противоречат на възможностите за плурализъм и разнообразие. В настоящия момент либералните и демократично мислещи мюсюлмани не се чувстват достатъчно уверени, за да наложат мнението си и да поискат то да бъде чуто, поради което те не са готови да напуснат своите абаносови кули и да заявят активното си участие в публичния живот в ислямските страни. Несигурността сред мюсюлманите по света днес е толкова голяма, че радикалните гласове, които призовават за насилие, са много по-шумни от умерените и толерантни мнения. Ако мюсюлманите искат да продължат да търсят в исляма изворите на своята лична и обществена идентичност и да виждат в него морален коректив, те трябва да спрат с постоянните обвинения и да насочат позитивната енергия на мюсюлманската общност към оптимистично сътрудничество с другите духовни традиции. Езикът на омразата и на насилието в мюсюлманските общности трябва да бъде заменен от стремеж за „сърдечно и съзнателно“ общуване и сътрудничество между самите мюсюлмани, както и с другите култури. Неотложната задача пред умерените ислямисти е да премахнат сянката на насилието от ислямската култура и да се обърнат с призив към мюсюлманите за обръщане към традиции на миролюбивия и състрадателен ислям, който се интересува от проблемите на другите и не се нуждае от врагове за своето утвърждаване. По този начин те не само ще покажат добра воля към другите култури и религии, но също така ще насочат вниманието на

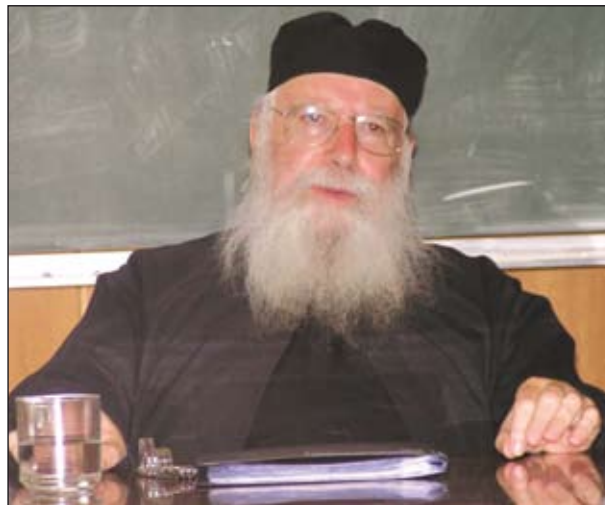
мюсюлманските общности към ислямските традиции, основани на ненасилието. Както е казал Ганди: „Отминали са времената, в които последователите на една религия могат да твърдят, че собствената им религия е единствената истинска, а всички други са лъжливи”.

Вече е назряло времето, в което ислямът и Европа ще се обърнат към своето общо наследство и ще поставят основите на нов диалог. Както Европа, така и ислямът продължават да са сред основните стожери на човешката цивилизация. Взаимното признаване на този факт от Европа и исляма е основа за диалог, който да доведе до изработването на общи решения по проблеми като фундаментализма, тероризма, расизма и по въпроса за интеграцията, както и до постигането на разбирателство по отношение на вярата, активността и гражданството. Ако мюсюлманите се почувстват въввлечени в съдбата на Европа, а Европа не се страхува от исляма, тогава резултатът от новия Валадолид няма да бъде само признанието на „другостта” на мюсюлманите, но също така и възприятието на културното разнообразие на Европа като реален факт. Тогава човек може да бъде както мюсюлманин, жител на Европа, така и европейски мюсюлманин. Между тези две понятия не съществува противоречие и никой не трябва да бъде принуждаван да избира между тях. Нека не забравяме, плуралистична и демократична Европа не може да бъде създадена въз основа на страха или на политиката на омразата. В своята *Apologetica Historia* Лас Касас формулира именно политическата култура на умереността и разбирателството: „На земята не съществуват такива раси, колкото и да са груби, некултурни, варварски, противни и брутални, които не могат да бъдат убедени и обучени на добро управление и начин на живот и да не могат да бъдат превърнати в питомни, кротки и сговорчиви, ако към тях се приложи подходящият и естествен за хората метод – любовта, благородството и милостта”. Ако не се вслушаме в гласовете на хора като Лас Касас, има опасност да стигнем до твърдението на Сепулведа, че цивилизацията трябва да се разпространява доброволно, но ако е необходимо, това може да стане и чрез установяването на контрол върху изостаналите народи, включително и по военен път.

Превод: Стефан Крумов



Архимандрит Пласид Дезей е монах в светогорския манастир „Симонопетра“ и е игумен на неговия метох „Св. Антоний Велики“ във Франция. Преподава патрология в православния богословски институт „Сен-Серж“ в Париж. Основател е на поредицата *Spiritualité orientale*, издавана от абатството в Белфонтен, и е бивш член на редакционния съвет на поредицата *Sources chrétiennes*. Автор е на различни книги, между които: *Монашеският живот, неговият дух и основни текстове*, *Православната духовност и добротолубието*, *Евангелието в пустинята*, *Основни положения на вероучението*. Известен е със своите френски преводи от старогръцки: *Псалтир* според текста на Септуагинтата, *Духовни проповеди* на св. Макарий, *Лествица* на св. Йоан Лествичник.



Книгата *Сигурност в невидимото* се издава на български език от издателството на Рученския манастир „Св. Йоан Рилски“. Преводачът на книгата, Петър Розгалски, е преподавател по френски синтаксис в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Занимава се с латиноезична и романска философия и теология. Има проучвания и преводи на автори, като бл. Августин, Тома Аквински, Жилбер от Поатие, Йоан Кръстни. Публикуваме предговора към книгата, написан въз основа на автобиографичната статия на архимандрит Пласид, озаглавена *Свидетелства: пътища към Православието. Етапи на едно поклонничество* (публикувана в *Le Messenger orthodoxe*, 95, 1984).

Петър Розгалски

АРХИМАНДРИТ ПЛАСИД ДЕЗЕЙ – ПЪТИЩА КЪМ ПРАВОСЛАВИЕТО

Книгата *Сигурност в невидимото* вероятно е най-наситеното в своята краткост достижение на дългогодишния духовен и учителен път на архимандрит Пласид Дезей. Авторът произхожда от католическо семейство, където е на почит литургичното и светоотеческо предание на Църквата. През 1942 г. той става цистерциански монах¹ в абатството в Белфонтен:

„Преподобният абат повери моето духовно формиране на отец Емил, наставник на послушниците, млад монах, който беше дълбоко проникнат от учението на св. Касиан и обясняваше правилото на св. Бенедикт, коментирайки неговите извори: отците пустинножителите св. Пахомий и св. Василий. Известно време след

¹ Цистерцианският орден е основан в края на XI в. в Нормандия от малка група бенедиктински монаси. Най-виден негов представител през XII в. е св. Бернар Клервоски. През следващите векове орденът постепенно се отдалечава от първоначалната си строгост. Въз основа на него вследствие на реформите на Рансе, абат на манастира в Ла Трап, Нормандия, през XVII в. се заражда орденът на трапистите.

това прочетох творенията на св. Доротеи Турски и св. Йоан Лествичник, които бяха главните източници на възрождение за обръщането на абат Рансе, великият реформатор на траписткия орден от XVII в. През тези години на формиране четях постоянно цистерцианските автори от XII в., които съчетаваха хармонично августинското духовно предание и чистия и ясен оригенизъм на св. Григорий Нисийски и св. Максим Исповедник.

В манастира изучавах и богословие. В продължение на много години проучвах дълбочено съчиненията на Тома Аквински. Силно обикнах томистката философия. Намирах в нея превъзходен лек срещу отровата на индивидуализма, субективизма и идеализма, с които е пропита мисълта на Новото време. Но разбирането на Тома Аквински за отношенията между природата и благодатта, както и начинът, по който използва разума – макар и в зависимост от вярата – за да изгради богословие, отговарящо на Аристотеловото определение за наука, ме смущаваше; то се различаваше значително от богословския подход на църковните отци. Не можех да не се удивлявам на последователността и хармонията на томисткия богословски синтез, но за мен той напомняше готическата архитектура от неговата епоха, наистина гениална, но изцяло проникната от разума, подчиняващ строго научно материала на своите изисквания. Схоластическият метод ми се струваше изложен съвсем естествено на опасността да сведе Божиите тайни до онова, което разумът може да долови от тях, като ги ограничи в своите определения и ги постави в силогизми. Писанията на отците, напротив, носеха онова ухане на святост и тайнственост, напомняха онова взаимопроникване между божественото и човешкото, което намираще свое пластично съответствие в романското и византийското изкуство.

Впрочем тази моя привързаност към отците на Църквата ми донесе някои разочарования. Малко преди ръкополагането ми за свещеник преподобният абат ме посъветва да прочета добър трактат върху свещенството. Отговорих му, че предпочитам да прочета някое съчинение на отците по темата. Той живо се възпротиви: „В никакъв случай! Ще ви ръкоположат след три седмици: затова сега трябва да прочетете нещо сериозно. А отците винаги ще имате после време да ги четете допълнително”. Често срещам подобно отношение. Друг предстоятел на манастир, на когото говорех за църковните отци, ми отвърна: „Да, така е, има хубави неща при отците. Но при тях няма богословие, нито мистика. Истинското богословие в Църквата започва със св. Тома. На Изток може да има велики аскети, но няма велики мистици. Мистиката започва със св. Бернар и достига зрялост при св. Йоан Кръстни² в XVI в.”. С охота се приемаше, че църковните отци са много интересни, че си остават ценен извор, но никога не съм явявал да разбере, че тяхното учение бе достигнало до пълна зрялост.

Бях щастлив в манастира. Чувствах се в пълна хармония с богослужебния живот

² Йоан Кръстни (1542–1591 г.): испански монах, приобщен от Тереза Авилска към реформата на Кармилския орден. Той е един от най-известните мистически писатели на Католическата църква. Учението му може да се обобщи със следното изречение: „Ако искаш душата ти да запази сиянието и чистотата на чертите на Божия образ, не търси присъствието на тварите, но опразни своя дух, освободи го от всичко тварно – така ще ходиш озарен от Божията светлина, защото Бог не е подобен на тварите”.

и монашеските задължения. Всъщност в Белфонтен вярното спазване на правилото се съчетаваше с дух на свобода и относителна гъвкавост. Смущаваше ме само известно разминаване между правилото, задълженията и богослужението, от една страна, и богословието и духовността, от друга. Първите по своята същност бяха останали същите като през първите единайсет века на Църквата; вторите, напротив, бяха белязани у много монаси от модерния католицизъм. Веднъж неслучайно отбелязах гласно: „Нашето правило и богослужение са светоотечески, богословието ни е доминиканско, а духовността ни е кармилска или йезуитска!“. По-късно се сблъсках със сходен проблем в униатските църкви: на лице беше достопочтено, но отдалечено от изконната си среда предание, което мнозина практикуват само по послушание, без да разбират дълбокия му смисъл. Намирах за необходимо да се възстанови единството на нашия живот чрез завръщане към учението и духа на църковните отци. И предчувствах, че Православната църква беше съхранила по-добре това Велико предание на първите християнски векове”.

Престоят в манастира в Белфонтен дава възможност на отец Пласид да влезе за пръв път в досег с Православната църква:

„През 1952 г. бях ръкоположен за свещеник. Скоро след това бях назначен за преподавател по догматическо богословие, а малко по-късно ме направиха и с духовното образование на младите подвижници в манастира, които учеха за своето ръкополагане за свещеници. В грижата си да преподавам богословие в духа на църковните отци се възползвах от няколко пътувания до Париж, продукувани от потребностите на манастира, и така се срещнах с отец Киприан Керн, професор по патристика в института „Сен-Серж“, и с Владимир Лоски, чието *Мистическо богословие на Източната църква*³ ме беше въодушевило (въпреки резервите, изразени от превъзходния брат йезуит, който имаше неблагоприятното да ми даде тази възвисяваща книга!).



Отец Киприан ме запозна с учението на св. Григорий Нисийски, св. Максим Исповедник, св. Григорий Палама. В дългите ни разговори той с безкрайна добротелност ми показва как христологията на Халкидонския събор и паламитското учение за божествените енергии са ключови за православно разбиране за Църквата, човека и всемира. Същевременно с голяма дискретност, с уважение към чуждите убеждения, отец Киприан нито за миг не ми предложи да постъпя в Православната църква. Впрочем по това време подобна мисъл изобщо не ми

³ Книгата е преведена на български: превод Е. Крумова, ОМОФОР, София, 2005 г. – Б. пр.

минаваше през ума. Принадлежността ми към Католическата църква се разбираше от само себе си и не се поставяше под съмнение. Стрелях се да открия в православното предание средство за по-добро проникване в собственото ни предание.

Изпитвах дълбока обич към латинското богослужение. Познанието за Православната литургия, която открих с възхита в „Сен-Серж“, ми позволи да осъзная аналогичните, макар и по-скрити богатства, които таи в себе си традиционното латинско богослужение, и ме подтикваше да ги изживявам още по-наситено. Впрочем като се изключат някои късни добавки, лесно разпознаваеми, доколкото не са проникнали в целостта, Литургията на трапистите беше същата като западната Литургия отпреди отделянето от Изтока. За разлика от византийското богослужение тя се състоеше почти изключително от библейски текстове, което на пръв поглед създава впечатление за сухота. Но текстовете бяха превъзходно подбрани, литургичната година имаше съвършен хармоничен строеж, а обредите въпреки пестеливостта си бяха натоварени с богат смисъл. Ако човек положи усилия извън богослужението по време на часовете за *lectio divina*⁴, тъй характерна за старата монашеска духовност на Запада, да опознае „със сърцето си“ Библията и нейните тълкувания от църковните отци, Божествената литургия придобива с Божия благодат възхитителна сладост и пълнота”.

По време на своето служение в Белфонтен отец Пласид пише и публикува текстове, занимава се с издателска дейност:

„През 1958 г. бях изпратен в Рим, за да следвам богословие. Това беше добра възможност за мен да посещавам библиотеките и да събера богата литература по темите, които ме вълнуваха.

По същото време бях включен в редакционния съвет на поредицата *Християнски извори*, за да организирам издаването на средновековни монашески текстове. Откровено казано, генералният настоятел на Цистерцианския орден само ме помоли да се публикуват поредица от цистерциански текстове от XII в. Но аз намирах за по-удачно тези произведения да не се отделят от цялостното монашеско и светоотеческо предание. Не биваше да се създава впечатлението, че е съществувала „цистерцианска духовност“ в съвременния смисъл на думата, както се говори за йезуитска и кармилска духовност. Лесно се сдобих със съгласието на генералния настоятел за разширяване на първоначалния проект. Така че след завръщането ми във Франция тази издателска дейност съпровождаше преподавателските ми занимания с богословие. Освен това ме канеха да изнасям проповеди на духовни упражнения и да пиша статии за различни списания и енциклопедични речници. Повериха ми написването на „ръководство за духовния живот“, нещо като наръчник по духовност за нуждите на Цистерцианския орден. Написаният от мен труд беше оценен от някои като прекалено повлиян от учението на отците пустинножителни и гръцкото патристическо предание, за

⁴ Тоест четене на Божието слово. Придружено от съответното разсъждение и молитвено размишление, за духовниците още от патристическата епоха и Средновековието то е основен извор за техните поучения, проповеди и молитви. – Б. пр.

да представя онава, което те наричаха „цистерцианска духовност“. В крайна сметка идеята за издаване на официален наръчник беше изоставена, тъй като в ордена започнаха да излизат наяве някои противоречиви тежнения. Въпросните *Принципи на монашеската духовност* отначало бяха размножени на хектограф (1962 г.), а по-късно, след съответна преработка и допълване станаха *Стълбата на Яков* (1974 г.).

В името на идеята за завръщане към изворите на монашеството и духовния живот желаех да се предприеме издаването на източни гревномонашески текстове успоредно със западната монашеска поредица на *Християнски извори*, но с по-ниски технически изисквания, за да се улесни разпространението им. Проектът започна да се осъществява едва през 1966 г. с издаването на първия том от поредицата *Източна духовност*, посветена на изреченията на отците пустинножителите. Тогава вече се бях преместил от Белфонтен в Обазин, но въпреки това щях да продължа да ръководя поредицата до постъпването ми в Православната църква”.

Преди да основе униатския манастир в Обазин, отец Пласид става свидетел на събитията около Втория ватикански събор:

„В периода между Втората световна война и Втория ватикански събор⁵ в Римокатолическата църква се наблюдаваше силно изразено библейско, литургично и патристическо обновление... Залагах големи надежди на тези усилия. Същевременно две неща будеха у мен безпокойство. От една страна, беше очевидно, че това движение има твърде малобройна публика; то почти не достигаше до мнозинството от френското мирско духовенство. От друга страна, значителна част от жизнените сили на Римокатолическата църква участваше в движенията на *Католическа дейност*⁶ и в пастирски начинания от рода на свещениците-работници. Изпитвах действителна симпатия към подобно изобилие от начинания и към безспорната апостолска ревност, на която бяха израз. Но в същото време чувствах, че въпреки частичните сходства атмосферата е твърде различна от едно истинско библейско и патристическо обновление. В своята практика *Католическа дейност* предполагаше еклесиология, която наистина не беше тази на Контрареформацията, но се различаваше и от гревнохристиянската. В движението се забелязваше също така уклон към богослужения, твърде чужди на духа на традиционните литургии.

⁵ Проведен между 1962 и 1965 г. – Б. пр.

⁶ Организации на католици миряни, които упражняват апостолска дейност под ръководството на духовенството. Развити след Втората световна война, те спомагат за промяна на възгледа на Католическата църква за отношението ѝ към света и ролята на миряните. Църквата на Контрареформацията, силно йерархизирана и зависима от своя връх – римския папа, се смяташе за надпоставена спрямо света и за натоварена да му предаде получените от Бога истина и живот; в тази Църква ролята на миряните е ограничена до приемане на напътствията на йерархията. С помощта на *Католическа дейност* Римската църква стигна до убеждението, че и светът като нея е оживотворен от Светия Дух и че големите стремежи на модерния свят към прогрес и социална справедливост са дело на същия Свети Дух, действал тайно в света. Така собственото значение на Църквата е да разкрие на света това тайнствено Божие Дихание, което го оживява, и да съдейства на Духа да ръководи света до неговия край, който ще се осъществи окончателно при Христовото пришествие в края на времената. Този нов възглед доведе до дълбока промяна на положението на миряните в Църквата.

Приех с голяма радост вестта за Втория ватикански събор. Но малко по малко усетих цялата нееднозначност на идеите и течения, които се оформиха по време на съборните обсъждания и отзвукът от които стигна и до нашия манастир.

Надеждата за възраждане на структурите и институциите на Римокатолическата църква чрез завръщане към духа и учението на църковните отци се разсеиваше. По много въпроси съборът чертаеше тъкмо обратния процес. Впрочем самият събор беше само непряко отговорен за това. Неговите решения по-скоро разкриваха вече съществуващото положение. Дотогава голяма част от гревните институции и най-вече традиционната Литургия на Запада бяха просъществували въпреки множеството изменения, само защото Католицизмът, управляван от силна и повсеместно призната централна власт, ги беше запазил благодарение на авторитета. Но повечето верни, а също и духовниците, бяха изгубили дълбокия им смисъл. Със събора давлението на авторитета отслабна; беше логично онова, чийто смисъл бе изгубен, най-накрая да изчезне”.

Една година след края на Втория ватикански събор отец Пласид основава униатския манастир в Обазин:

„В годините между 1962 и 1965 г. споменатите тежнения в Църквата започнаха да се затвърждават. Ставаше ясно, че не мога да продължа да мисля и да живея според принципите, които смятах за истинни, без да създавам безплодни напрежения и конфликти в самия манастир. Въпреки всичко запазах увереността си, че пълната истина бе на страната на светоотеческото предание, на гревнохристиянската Църква, на онова православие, което обичах, без все още да съзнавам, че то може да бъде Църквата в собствен смисъл.

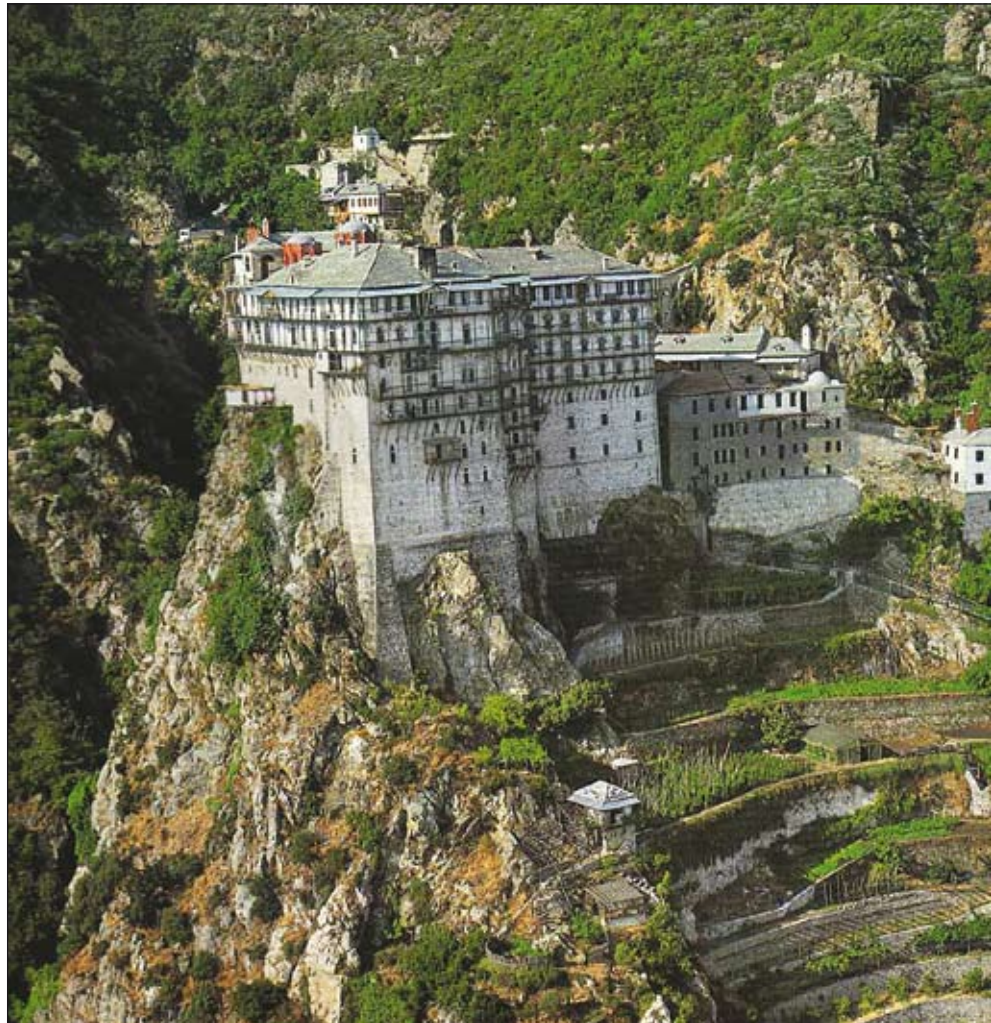
Тогава се попитах дали наличието в лоното на Римокатолическата църква на християни, които практикуват източните обреди и живеят според преданието на православните, не би могло да бъде зародиш на по-сетнешно завръщане на цялото Тяло към духа на светоотеческото християнство. Униатството беше замислено от Рим като средство за привличане на православните към римокатолическото единство, без да ги задължава да се отрекат от традициите си. Но не можеше ли да се надяваме, че присъствието и свидетелството на католиците от източен обряд ще допринесе за довеждане на цялата Римокатолическа църква до пълнотата на Преданието? Реалистичните и смели изказвания на мелхитските архиереи по време на събора придаваха известна основателност на тези надежди.

Онова, което ме подтикваше да се обърна към византийското предание, следователно не бяха неговите „източни“ измерения. Никога не съм се чувствал „източно настроен“, нито ме е влечало да бъда. Но практикуването на византийското богослужение ми се струваше при настоящото положение на нещата най-подходящото средство, за да се навлезе в пълнотата на светоотеческото предание не школки и мисловно, а жизнено и конкретно. Винаги съм смятал, че византийската Литургия е не толкова „източна“ Литургия, колкото единстве-

ното съществуващо литургично предание, за което може да се каже: „То не е сторило нищо друго, освен да въради в литургичния живот великото богословие, изработено от църковните отци и съборите до IX в. В него звучи благодарствената песен на тържествуващата над ересите Църква, великият славослов на тринитарното и христологично богословие на св. Атанасий, отците Кападокийци, св. Йоан Златоуст, св. Кирил Александрийски, св. Максим. В него прозира духовността на великите монашески течения от времето на отците пустинножители: Евагрий, Касиан, синайските монаси, до студийските, а по-късно и атонските монаси... В него, най-после, целият свят, преобразен от присъствието на Божията слава, се разкрива в действителното си есхатологично измерение”⁷.

В такова разположение на духа, подпомаган от един друг монах в Белфонтен, който дълги години вече се развиваше духовно в аналогична посока, на 14 септември 1966 г. пристъпих към основаването на манастира „Преображение” в Обазин, в департамента Корез. Скоро след това към нас се присъединиха много сподвижници. Така в продължение на десет години ние се опитвахме да живеем от литургичното и духовно предание на православието, оставайки в рамките на Римокатолическата църква.

Наставникът на послушниците в голям френски манастир обобщи по следния начин своите впечатления от престоя си в Обазин: „Монашеският живот, воден в Обазин, силно ме привлече в много отношения. Отбелязвам набързо: уединение, госта сурова бедност, голяма простота на живот, дух на изключителна свобода, предоставена на всекиго, и същевременно високи изисквания към всекиго; първенство, отдавано на духовното и подчертано лично отношение на оца предстоятел



Манастирът Симонопетра в Атон

⁷ Le Guillou M.-J., L' esprit de l' Orthodoxie grecque et russe, Paris, 1961, p. 47-48.

на общината към братята; слабо организиран, слабо структуриран характер на общежитието, тоест изключителна институционна необремененост; очевидна близост до най-изконните извори на монашеството и на голямото Източно предание”. Струва ми се, че тези наблюдения описват твърде точно онова, което поне се опитвахме на осъществим.

Сам по себе си животът, който водехме в Обазин, удовлетворяваше нашите стремежи. Но малко по малко излезе наяве проблем, за който не си давахме сметка отначало. С течение на времето установихме връзки и с православни манастири, и с общини от източен обряд в уния с Рим. Колкото повече опознавахме и едните, и другите, установявахме до каква степен униатските църкви се бяха откъснали от своите корени и от собственото си предание и как заемаха твърде периферно място в Римокатолическата църква. Дори когато униатите възпроизвеждаха възможно най-точно външните форми на православно богослужение и монашество, духът, който движеше техните действия, беше съвсем различен.



Започнах да се замислям върху религиозната история на Запада и по-особено върху дълбоките промени, белязали почти всички области между XI и XIII в. В този период се променят църковните институции (разбирането за папството вследствие на грегорианската реформа), светотайнските обреди (премахване на кръщенето чрез потапяне във вода, на причастяването от двата свети гара, на молитвеното изречение за прощаване на греховете и др.), учението (включване на *Filioque* в символа, развитие на схоластическия метод в богословието). Същевременно се появява ново, натуралистко религиозно изкуство, което скъсва с традиционните канони на християнското изкуство, изработени през патристическата епоха.

Впрочем тези факти са признати от католическите историци. Отец Конгар пише: „Големият разрив се разполага на границата между XI и XII в. Но разривът

се случва само на Запад, където между края на XI в. и края на XIII в. Всичко се преобразува; той не се случва на Изток, където в много отношения християнските реалности и до днес са това, което са били там – и което бяха при нас – до края на XI в. Подобен извод, който звучи толкова по-убедително, колкото повече се запознаваме с фактите, не е престава да бъде изключително сериозен, понеже ни пренася именно във времето, когато схизмата се затвърждава по един непоправим и до днес начин. Не е възможно това съвпадение да е чисто външно и случайно”⁸.

Разбира се, за отец Конгар тази промяна не засяга същината на вярата. И все пак факт е, че според преценката и на двете страни появилите се различия между двете църкви са довели по необходимост до разрыв на общението. Следователно е налице схизма и дори ерес, тъй като определени догматични положения са били утвърждавани от едната страна и отричани от другата. А историята, струва ми се, показва ясно, че инициативата за въпросния разрыв идва от Западната църква.

За да узакони своето развитие, Римокатолическата църква се позовава на учението за разгръщане на догмата и на непогрешимостта на римския първосвещеник. В този смисъл различните доктринални изменения се явяват като степени на закономерен процес на растеж, а новите догматични определения – като преход от скритото към явното. В крайна сметка единственият критерий, по който може да се разграничи със сигурност закономерното развитие от изопачаването или опорочаването на Преданието, е общението с римския архиепископ и гаранцията на неговата учителна непогрешимост. Ето защо само теорията за първенството и непогрешимостта на папата би могла да ме убеди в това, че днешната Римокатолическа църква е тъжествена на древната Църква.

Но и по този въпрос прочитът на църковните отци и проучването на историята ми разкриваха неустойчивостта на римската теза. Наистина папите от съвсем рано започват да изискват първенството като право, дадено им от Бога, без обаче да правят от това „догмат”, както ще стане по-късно. Ала подобно изискване никога не е било приемано единодушно в древната Църква, тъкмо напротив. Сходен е случаят и с други доктринални различия, като например това с *Filioque* – те са се появили още в най-ранната латинска Църква, но в останалия християнски свят никога не са били приемани като част от залога на вярата.

Що се отнася до непогрешимостта на папата, отец В. Де Ври признава по повод израза „Петър говореше посредством Агатон”, използван от отците по време на Третия вселенски събор, че „този израз не е нищо друго освен тържествено твърдение – направено след щателно проучване на въпроса, – че писмото на Агатон (тогавашния папа) се съгласува със свидетелството на Петър. Възгласът в никакъв случай не означава: „Агатон задължително е прав, понеже притежава авторитета на Петър”... Допълнителен признак за това, че съборът не признава безусловния авторитет на папата по въпросите на учението, е самото осъждане на папа Хонорий като еретик и липсата на реакция от страна на папа Льв II,

⁸ Congar Y., *Note sur le schisme oriental*, Chevetogne, 1954, p. 43.

който не е възразил за осъждането на своя предшественик от един Вселенски събор. Следователно изречението от Кодекса на каноничното право: *Prima sedes a nemine iudicatur* („Първият престол не може да бъде съден от никого“) по онова време не е било признавано единодушно дори в Рим”⁹.

През втората половина на 70-те години отец Пласид се обръща окончателно към православието и прави стъпки за своето влизане в Православната църква:

„Бавно и постепенно стигнах до убеждението, че Православната църква е Църквата Христова в нейната пълнота и че Римокатолическата църква е неин отделен член. Без съмнение подобен развой е много по-лесен за един млад и не така обвързан с католицизма човек като мен. Идеята за папското първенство е дълбоко вкоренена в католиците от моето поколение. Освен това в ордена на трапистите бях в постоянен досег с латинското предание в най-чист вид, което доскоро беше съхранявано почти непроменено. Познавах и много монаси, монахини, ревностни християни, които излъчваха дълбок духовен живот. Беше ми скъп животът на много католически светци; тяхната святост ми изглеждаше безспорна и твърде близка до светостта на православните светии. Възприемах и обичах всички проявления на истинското християнство – изкушавам се да кажа: всички реални останки на православието – при римокатолиците.

Независимо от това в края на 1976 г. моите братя в Обазин и аз бяхме вече напълно сигурни, че повече не бива да се колебаем. Налагаше се да помислим за нашето постъпване в Православната църква. Трябваше ли да действаме бързо, или да изчакаме да настъпят по-благоприятни обстоятелства? Възникнаха и някои възражения. Бяхме достатъчно известни в католическия свят. Манастирът ни упражняваше скромно, но реално влияние. Не беше ли по-добре засега да останем сред римокатолиците, за да им помогнем да преоткрият своите корени, да се завърнат към общите за двете предания извори? Такова поведение нямаше ли да бъде по-благоразумно, по-съответстващо на изискванията на любовта, по-полезно за обединението на християните? Впрочем нямаше ли това да е единственият начин да запазим съществуването на нашия манастир в Обазин, тоест да продължим предприетото дело?

Но как можем честно да останем членове на Католическата църква, а значи да изповядваме външно всичките ѝ догми, докато бяхме убедени, че някои от тях се отклоняват от Преданието на Църквата? Как да продължим да участваме в същата Евхаристия, когато осъзнаваме, че имаме различна вяра? Как да останем далеч от Православната църква, извън която със сигурност не може да има спасение и живот в Духа за онези, които, след като са я признали за Църквата на Христос, са се отказали да влязат в нея по човешки подбуди? Да се отстъпва по съображения за икуменична дипломатичност, за целесъобразност, за лично удобство, в нашия случай би означавало да се стремим да се харесаме на хората, а не на Бога, и да излъжем и Бога, и хората. Нищо не можеше да оправдае подобно гвувичие.

⁹ De Vries W., *Orient et Occident: Les structures ecclésiales vues dans l`histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, 1974, p. 215–216.

Веднага щом беше решено, аз отидох на 2 април 1977 г. да се срещна с католическия епископ на Тул, монсеньор Брюнон, на когото бяхме подчинени. С мен гоиде един от монасите в нашата обител. Епископът ни изслуша търпеливо и доброжелателно. Напълно се съгласи, че решението ни не е взето лекомислено, че е плод на дълги години на молитва и размисъл. Добави, че според него не заслужаваме порицание и упреци, но трябва да действаме предпазливо и благоразумно, за да не предизвикаме вълнения или смут около себе си. Дори изрази надеждата, че нашата постъпка може да бъде разбрана и приета от Рим – нещо, което последвалите събития щяха бързо да опровергаят.

По негова молба след няколко дни отидохме в Рим, за да разговаряме с кардинал Павел Филип, тогава управител на Конгрегацията на униатските църкви. Той ни прие на 14 април. Беше много благоразположен към нас. Но веднага разбрахме, че няма да можем да засегнем основния проблем. Той ни каза: „Аз смятам, че не съществува реално различие във вярата между Католическата и Православната



църква. Вие можете да възприемете изцяло православно учение, православно обряд, православно духовност и живот, оставайки съединени с Рим”. И ни увери, че е готов да ни осигури всякакви улеснения, за да продължим нашето начинание в Обазин в рамките на Католическата църква. Ала не там беше въпросът и ние не можехме да поемем по този път.

Впоследствие епископът на Тул възприе доста по-твърдо поведение спрямо нас и ни прикани да напуснем помещението, които сами бяхме построили в Обазин. В тази насока бяха и предприетите от него постъпки спрямо католическите

икуменични органи и православните власти.

По същото време отидохме да се видим с преподобния абат на Белфонтен, който все още ми беше каноничен ръководител и да му споделим за нашето решение. Той остана изненадан и ни каза съвсем ясно и откровенно, че не го одобрява. Но добави, че уважава нашите убеждения, че не може да ни съди и иска да поддържа най-приятелски и братски отношения с нас. По-късно той нито за миг не изневери на това поведение, изпълнено с честност и евангелска любов”.

Последен етап от гългия път на отец Пласиг към православието е пребиваването в Света гора и последвалото завръщане във Франция:

„Скоро след това заминахме за Света гора. Познанията ни за Православната църква и нейното монашество бяха все още външни и недостатъчни. Възможността в манастирска среда да бъдем въведени в този начин на живот беше неочаквана благодат. Манастирът „Симонопетра” се отличаваше както с духовната личност на своя игумен, така и с младостта и духовния заряд на своите подвижници. Неоднократно католически монаси бяха приемани в него с най-братски чувства и затова западните проблеми и реалности бяха добре известни и разбирани.

Бяхме ходили за пръв път в Атон през 1971 г. По онова време на Запад се говореше за Света гора като за място на упадък и разруха; не липсваха и гласове, които предвиждаха скорошната окончателна смърт на атонското монашество.

Това първо пътуване ни даде възможност да разберем, че категории като „упадък” или „обновление” са твърде неподходящи за православно монашество. Те отправят предимно към външната, социологична и статистическа страна на нещата. Но съществен в случая е вътрешният живот, който не се поддава на подобни изследвания. Наистина, преди това е имало значително намаление в броя на монасите. При славяните то се е дължало на последиците от установяването на съветския режим в Русия, а при гърците – на принудителното изселване през 1922 г., засегнало процъфтяващото гръцко християнство в Мала Азия, а после – на Втората световна война и гражданската война. Но през 1971 г. това намаление на званията се стабилизира и се очертаваше да премине в увеличение. Впоследствие този ръст придоби неочаквани размери. Благодарение пристигането на множество послушници и млади подвижници манастирите, в които бяха останали само отделни старци, се съвземаха един след друг.

Следва да се уточни, че младите монаси, които днес се срещат навсякъде в Атон, не възнамеряват по никакъв начин да променят манастирския живот. Напротив, стремежът им е по-скоро да възприемат най-традиционните и строги форми на живот, избягвайки смекчаващите условия на идиоритмията¹⁰. Единственото им желание е да бъдат ученици и за целта черпят от опита на духовни отци от изключителна величина, каквито винаги са съществували в Света гора.

¹⁰ Т. е. на индивидуалния начин на подвижнически живот. – Б. пр.

Често упрекуват атонските монаси за тяхното противопоставяне на икуменизма и лесно ги обвиняват, че жертват любовта заради истината. Нямахме как да не установим още при първото ни пътуване, когато бяхме още римокатолици и нямаше никакво намерение да ставаме православни, до каква степен светогорските монаси умеят да съчетават внимателната любов, изпълнена със загриженост към хората независимо от техните убеждения и религиозна принадлежност, с непримиримостта по въпросите на учението. Впрочем за тях пълното съобразяване с истината е първостепенен дълг, налаган от самата любов към ближния.

Те нямат особена позиция спрямо църковното учение и просто изповядват вярата на Православната църква: „Църквата е една. Тази една и истинска Църква, пази приемаемостта на църковния живот, тоест единството на Преданието, е православието. Да допускате, че тази една и истинска Църква не съществува в чист вид на земята и че се съдържа частично в различни „клонове“, би означавало да нямаме вяра в Църквата и в нейния Глава”¹¹.

На 19 юни 1977 г. бяхме приети в Православната църква. Няколко месеца по-късно, на 26 февруари 1978 г., станахме монаси в „Симонопетра“. Казахме на нашия игумен, че имаме готовност и да останем в Света гора, и да се върнем във Франция – нека реши сам какво да правим. Той сметна за по-добре да се установим във Франция. Така се появиха два мотеха на „Симонопетра“ във Франция.

Поради своя светогорски статут двата манастира зависят пряко от „Симонопетра“, който като всички атонски манастири се подчинява на Вселенската патриаршия. Евентуалната външна дейност на подвижниците се упражнява в рамките на православната митрополия на патриаршията във Франция с благословията на Негово Високопреосвещенство Мелетий, с когото поддържахме тесни и приятелски отношения.

Положението ни на атонски монаси във Франция включва предимството да не зависим от различните юрисдикционни противоречия. От векове Атон има междуцърковно призвание в лоното на православието. В Света гора монаси от най-различни националности си съжителстват с чувство на обща принадлежност към „градината на Богородица“. Желанието ни е нашето присъствие във Франция да бъде фактор за духовно единение и среща на православни от различен произход.

Възрастен монах от Атон веднъж ни каза: „Вие не сте римокатолици, обърнали се към източното православие. Вие сте западни християни, членове на Римокатолическата църква, завърнали се към общение с Вселенската църква. Това е много по-велико и по-значимо“. И все пак ние наистина се „обърнахме“, в смисъл че преминахме от Римокатолическата църква – към която храним огромна благодарност за всичко получено от нашите семейства и от този народ, който ни приемаше толкова дълго време – към Православната църква”.

¹¹ Boulgakov S., *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 101–102.





Любмила Димова

ФЕНОМЕНЪТ КАРАЯН

Годината на Херберт фон Караян (1908–1989) започна. На 5 април се навършва един век от рождението на големия диригент – повод за немскоезичните медии и звукозаписната индустрия да освежат образа му, който винаги е бил обект на противоречиви оценки.

Запомнете думите ми, този мъж ще сложи своя отпечатък върху музикалния живот за следващите 25 години. През 1939 г. Виктор де Сабата казва това за един свой млад колега – Херберт фон Караян, и допуска само една грешка: влиянието на диригента от Залцбург продължава не 25 години, а половин век. Роденият преди 100 години Херберт фон Караян е сред най-значимите личности в музикалния свят на XX век. Наг 30 години ръководи Залцбургския фестивал, под неговата палка Берлинските и Виенските филхармонии се превръщат в съвършени формации, издава стотици плочи с безброй именити оркестри. Легенди се носят за неговата страст към перфектността и за упоритостта му. Дал е път на водещи имена от следващите поколения, от неговия кръг са излезли Кристоф Ешенбах, Гундула Яновиц, Анне-Софи Мутер, Хилдегард Беренс. Сред многото му отличия има три награди „Грами“.

Херберт фон Караян е най-прочутият диригент на следвоенната епоха, но и най-оспорваният. В гългата му биография се вписват и членството в Националсоциалистическата партия на Германия, и славата на диктатора от пулта. За някои той е всеобхватен като мащаб, за други – перфекционист, който се занимава само с изглаждане на повърхността, знае как да използва медиите в своя полза и да свързва изкуството с комерсиалния момент. По-гъвкав, погдващ се на влияния, по-приспособим, той въплъщава новия тип диригенти – изпреварва развитието на техниката, съхранява репертоара си на различни носители – от гългосвирещи плочи до компактдискове и видеолента. Диригент на икономическото чудо го наричат критиците му начело с Адорно – подходящо, но едностранчиво клише и само едно от многото.

Караян не е роген за лугер

пише в книгата си за него Петер Юлинг. Въпреки това успява да се превърне във водеща фигура от международен мащаб. Преди феноменът Караян се разглеждаше най-вече като проекция на стремеж към нови постижения в изкуството, но той е нещо повече от дете на техническия прогрес. В късния си период постига неочаквани за мнозина резултати при пресъздаване на оркестровите пиеси на Берг или вариациите на Шьонберг, за които дори Адорно трябва да го признае, макар и със скърцане на зъби. Или в късния запис на Осма симфония от Брукнер, който вече няма нищо общо със „съвършената сетивна фасада при вътрешна празнота”, открити от Адорно в едно виенско изпълнение от края на 50-те.

100 години след рождението на диригента немските журналисти и критици задават основателните си въпроси. Забравен ли е той наистина? Защо не се говори за него, защо не е успял да се увековечи, щом е владеел новите технологии и е оставил повече плочи, CD, филми, отколкото всеки друг диригент на XX век?

Фаталното при Караян е, че образът му е изграден от много клишета, обяснява пред www.SWR.de (сайт на една от германските радиостанции) критичката Елеоноре Бюнинг. В нейните берлински спомени от 80-те години Караян е нисък възрастен човек с голяма глава и две дълбоки бръчки на челото, който изпитва болка при ходене и прави минимални движения. Дирижира наизуст, със затворени очи, както гласи легендата, но често се случва клепачите да се повдигнат и да последва бърз металносин поглед. Няма особена аура, не довежда до хипнотични състояния и сълзи наблюдателите, няма ритуали при излизането на сцената и при оттеглянето, нито при общуването с музикантите.

Караян дирижираше просто и вече не ни впечатляваше – допълва Бюнинг – ни повече, ни по-малко от стария Бьом или младия Озава. Може би причината беше в това, че тези последни берлински изяви вече бяха заглушени от болест, кризи и признаци на умора. Или може би причината бе в това, че бяхме достатъчно заети със силата на произведенията, със запознаване с образите и идеите на романтичния симфонизъм: Брамс, Шуман, Брукнер преди всичко. Въпросът за самата интерпретация се появи, когато Караян вече беше покойник и нищо не можеше да спре настъплението на историческата изпълнителска практика. Фак-

тическото проумяване на Караян се случи години по-късно, на етапи и благодарение на стари записи: на „Фигаро“ от 1950, на „Пелеас и Мелизанда“ от 1979, на Четвърта симфония на Шуман от 1965, на Вагнер, Чайковски, Верди, Берлиоз...

Наистина за днешните поколения в музиката ерата Караян може би има „историческата стойност на каменната ера“. Поддържаните от него таланти вече са утвърдени звезди, а името му се появява в публичния дискурс рядко. Но още в началото на 80-те медиите говорят около Караян – за всичко друго, но не и за музиката му. Година преди смъртта си самият той укорява журналистите, че не го разглеждат като музикант, а търсят други, извънхудожествени критерии. Но за това носи вина и той – по пътя към върха се представя като всевластен авторитет в класиката, свършено независим от критиката. За него се оформят две противоположни мнения: според консервативните критици и почитателите Караян е най-известният диригент от самата поява на професията. Критиците, които се наричат прогресивни, се аргументират с твърденията на Агорно – обект на тяхното презрение са ограниченият му репертоар, слепият перфекционизъм, техническата студенина, безскрупулната употреба на властта. Но дори и най-големият враг на Караян признава, че той е неповторим възпитател на оркестри, диригент с необикновено музикално дарование. А и някои клишета просто не са верни, например това, че не се интересува от съвременната музика, а само от класическо-романтичния репертоар. Всъщност Стравински е сред любимите му композитори, често дирижира Хиндемит, прави много премиери – на произведения от Хенце до Пендерецки.

Син е на запален по музиката хирург, роговите му корени се губят 250 години назад в гръцка Македония. На 4 години започва да учи пиано, а на 9 дебютира и става ученик на Франц Легвинка в Моцартеума в Залцбург. Там посещава и класовете по композиция и камерна музика на Бернхард Паумгартнер. Учи и в гимназия, а след матурата се записва във Висшето техническо училище във Виена. Под влияние на проф. Хофман, при когото продължава да учи пиано, след първия семестър се посвещава на музиката. Следва музикознание във Виенския университет и дирижиране във Виенската академия за изпълнителско изкуство и музика. Дебютира с *Фигелио* от Бетовен през 1927 в Залцбург. До 1934 г. е корепетитор, градски капелмайстор и накрая директор на операта в Улм, по същото време е асистент на Рихард Щраус и Артуро Тосканини. През 1935 г. става генерален музикален директор на театъра в Аахен – най-младият директор в Германия. През 1934 г. за пръв път се изявява като гостуващ диригент пред Виенските филхармоници. Пробивът му е през 1938 с *Фигелио* в Берлинската щатсопера. В пресата се появява

определението „чудото Караян“

До края на войната живее в Италия, но бързият му професионален успех в Третия райх и членството в Националсоциалистическата партия му носят неприятности. След войната му забраняват да работи като диригент. „Моето време ще дойде“, пише той на един приятел. През 1947 г. е поканен за концерт в Люцерн, а през 1948 г. дирижира на Залцбургския фестивал. Започва вторият



му възход. В края на 50-те заема рекорден брой постове: главен диригент на Виенските симфоници, постоянен диригент на Миланската „Скала“, ръководител на Залцбургския фестивал и Виенската щатсопер, а от 1955 г. като наследник на Вилхелм Фуртвенглер и пожизнен главен диригент на Берлинските филхармонии. *Живеех в постоянна треска*, спомня си той. През 1956 г. списание *Time* описва един месец на Караян: *Последния месец той посети Залцбургския фестивал, след това замина за Люцерн – за следващия фестивал, после летя за остров Ичия, където си почива няколко дни. Оттам потегли със своята 50-тонна яхта за Портофино, после с автомобил за Генуа, взе самолет до Цюрих, където се качи на своя „Мерцедес“ 300 SL и замина за репетиции в Люцерн.*

Яхти, скъпи автомобили, свидетелство за пилот – той създава впечатление, че се радва на луксозния си живот. Но споделя друго: *Не обичам да ходя на тържества. А един продуцент твърди за него, че бил „боязлив и погодрителен като всички планинци“.* Въпреки това през 60-годишната си кариера Караян се превръща в медийна звезда. През 1981 г. използва Залцбургския великденски фестивал, който сам е създал, за да представи пред обществеността новия революционен звуконосител – компактдиска. До 1988 г. има 700 записи, продал е над 100 млн. носители. Телевизията го привлича: *За да постигна аудиторията на един-единствен телевизионен концерт на живо, трябваше да дирижирам всеки ден в продължение на 50 години.* Новогодишния концерт на Берлинската филхармония през 1977 г. гледат 130 млн. души. Освен това Караян работи и за „визуално-музикалната памет“ – неговата фирма „Телемондиал“ произвежда 45 видеозаписа на опери и концерти. Запазени са снимки, на които той е зад камерата – правил е музикални филми като режисьор или заедно с известни режисьори. Неуморната му работа е прекъсната в края на 70-те от тежко заболяване на гръбначния стълб, което почти го парализира. 9 часа продължава операцията, която го спасява от инвалидната количка. Болестта го променя. *Гледам другояче на нещата, казва той. Почивам си много повече.*

С Берлинската филхармония го свързват над 1400 концерта. Той систематично изгражда своя любим оркестър и го превръща в един от най-добрите в света. Но 30-годишната им извънредно плодотворна работа е прекъсната от конфликт през 1982 г., който кулминира през 1984 г., своенравният диригент все пак се връща в Берлин – го април 1989, когато окончателно се отказва. По-рано – го 1977 г., в продължение на 13 години е наказвал Виенската щатсопер с отсъствието си, конфликт има и в Залцбург.

Сравняват го с Тосканини или Фуртвенглер, но той би трябвало да се разглежда самостоятелно като изключителен интерпретатор на класиката, който е направил много, за да се

промени ролята на музиката в обществото

И тук отново ще цитираме Елеоноре Бюнинг: *Днес ние слушаме музика по съвсем различен начин от нашите родители. Музиката е всекидневен шум, може да бъде технически репродуцирана, по всяко време прекъсвана, по всяко време*

слушана, можем да ѝ се наслаждаваме на порции. Караян е сред виновниците за това – той изгради медийна империя, която разбра проблема за съхраняването и мултиплицирането на музиката. Неговата цел беше улавянето на мига преди ненадминатото съвършенство, а това, както знаем, е утопия.

Караян трябва да бъде сравняван със самия себе си – от първите записи на „Ероика“ от Бетовен до последния, от „Сватбата на Фигаро“ в Залцбург до късните записи на Моцарт. Какво е особеното у интерпретатора Караян? Какво може да се научи днес от него? Според Бюнинг той продължава да впечатлява със своята безкомпромисност и вглъбеност. От времето на генацификацията е запазен протокол, който го характеризира най-точно: *касае се за фанатик, чийто фанатизъм е насочен към музиката, която за него е начин на съществуване.*

Този музикален фанатизъм очевидно е дал изключителни резултати, живи и днес. Караян е изтласкан от днешните медийни полемички, но като музикант той никога не е изчезвал. И до днес по продажби той изпреварва всички други предишни и настоящи диригенти. Доказателство е и юбилеят му, започнал много преди 5 април. С нови издания и преиздадени музикални произведения, книги, филми и изложби. Виенският център „Херберт фон Караян“, филиал на старата фирма на Караян „Телемондиал“, се премести през 2007 г. в Залцбург и се присъедини към института „Елиет и Херберт фон Караян“ в подготовката за юбилейната година. Тя започна на 5 януари с оркестъра на Моцартеум в Залцбург (диригент Айвър Болтън) и с програмата, която Караян изпълнява при първия си концерт през 1929 г. (тогава баща му наема оркестъра на Моцартеума). Предстоят концерти на Берлинските и Виенските филхармоници, ще участва и Лондонският симфоничен оркестър, с който през 50-те години Караян поставя основите на звукозаписната си дейност. Изяви са планирани в Австрия, Германия, Франция, Швейцария, Англия, САЩ, Япония. В честванията ще се включат диригенти и солисти, свързани с Караян: Ане-Софи Мутер, Сейдж Озава, Валерий Гергиев, Рикардо Мути, Саймън Ратъл и др. Появи се книгата на съпругата му Елиет *Животът ми до него* – за пръв път вдовицата на маестро проговаря за споделеното им минало. Караян *все още ни гарантира добър бизнес*, уверява сътрудник на „Дойче грамофон“. Каталогът на фирмата обхваща повече от 800 записа. Всеки ден се продават повече CD и DVD с Караян, отколкото със Саймън Ратъл (EMI), настоящия диригент на Берлинските филхармоници. „Дойче грамофон“ подготви колекция от 10 CD със записи най-вече от 60-те години, сред които са шедеври на оркестровата литература, както и CD/DVD издание *Karajan. The Music, the Legend*. Наистина Караян все още е първокласна търговска марка.

Мария Василева е завършила изкуствознание в Националната художествена академия в София. Изявява се като художествен критик, историк на изкуството и куратор. Член-основател на Института за съвременно изкуство – София (<http://ica.cult.bg>). Куратор на група “8-ми март” (<http://8mart.cult.bg>). Главен уредник в Софийска градска художествена галерия (<http://sghg.cult.bg>). Доктор на науките.



Мария Василева

МЕЖДУНАРОДНИТЕ ИЗЛОЖБИ ПРЕЗ 2007 И БЪЛГАРСКАТА ВРЪЗКА

Годината е 1992. Изкуството в България се опитва да се измъкне от тоталитарната схема. Пред художниците се очертават примамливи, но все още твърде неясни хоризонти на живот и работа без регламенти. Из страната вече няколко години се провеждат хепънинги, пърформанси и изложби, които се конфронтират с дотогавашния художествен живот. Сега е моментът за някои от авторите да покажат, че могат да се разделят с наложеното статукво. Една от водещите идеологически фигури на тази промяна е изкуствоведът и художник Лъчезар Бояджиев. Имал възможността да пътува, той „внася” идеите на американското и западноевропейското изкуство и заедно с тесен кръг приятели и колеги ги развива у нас. Контактите му с чуждата художествена сцена помагат за излизането на новото българско изкуство навън. Първият пробив се осъществява, когато е поканен да курира националното ни участие на 3-то международно биенале в Истанбул, Турция, през 1992 г. Изборът му се спира на трима художници: Любен Костов, Георги Ружев и Негко Солаков. Първият представя движеща се дървена машина „Време”, или наричана още „Машина за разбиране на уголи” – символична за „времето на промяна” работа. Георги Ружев участва със свои фотокомпозиции, в които изследва самия себе си през образа на известни личности. Негко Солаков представя работата си „7 картини, 13 мощехранителници,



1 инсталация (Нов Ноев ковчег)“. Няколко месеца преди това той я е показал в едно от страничните крила на НДК, където странните пластмасови животни, примесени с рисунки, текстове, обекти и звуци, предизвикват истински фурор.

През 2007 г. в рамките на 10-ото истанбулско биенале Музеят за модерно изкуство „Истанбул Модерн“ организира ретроспектива на предишните 9 издания. Всеки куратор избира да покаже 3 особено важни работи от своята изложба. „Нов Ноев Ковчег“ на Негко Солаков е сред тях. През 1992 г. работата получава изключително високи оценки от международната преса и дори е наречена „Върхна точка“ на Истанбулското биенале. В американското списание *Art News* Дженива Андерсън я определя като „метафора на усилията на България да възстанови своята идентичност три години след пагането на комунизма“. Независимо от тази оценка самият Солаков като че ли проявява по-голям песимизъм в това отношение. В неговата инсталация спасен е не човекът, а различните странни същества, които „една сутрин са се появили в банята му (на Ной – б.а.)“. За съжаление в тазгодишното Истанбулско биенале, курирано от Ху Ханру, няма български участник, независимо че кураторът познава българската сцена и дори е откривал изложба на Стефан Николаев в Ата център за съвременно изкуство в София. Проектът му включва няколко пространства и 24-часова активност, като превръща биеналето в „pop-stop машина за производство на нов градски живот“. Претенциите на куратора за влияние върху културната среда в страната са очевидни – той превръща застрашения от събаряне център „Атамюрк“ в повод за визуален дебат.

Оказва се невъзможно да се коментират три от най-големите международни изложби през миналата година, без да се споменава името на Негко Солаков. Започнах с Истанбул заради ретроспективата, която ни припомня началото на процеса на израстване не само на този конкретен художник, но и на съвременното българско изкуство като цяло. Преди Истанбул бяха Касел и documenta – патрон на всички международни изложби. Основана през 1955 г., тя е най-важният и жадуван елемент в биографията на всеки съвременен художник. Негко Солаков е първият български художник, който участва на това събитие (като изключим Кристо). Този факт е сериозно признание както за качествата на самия творец, така и на онази част от художествената сцена в България, която го подкрепя. Защото отношението към Негко Солаков и към съвременното изкуство в България не е еднозначно. Новите тенденции са нещо, към което има определена съпротива, неприемане и огромно нежелание да бъдат разбрани. Има обаче и институции (главно неправителствени) и хора, които вече почти 20 години полагат усилия те да се утвърждават, оцеляват, развиват и приемат у нас. Негко Солаков и неговият успех например могат да бъдат разглеждани и като част от стратегията на Института за съвременно изкуство – София, и членовете му за пропагандиране на това изкуството. Разбира се, типично по български, тези успехи са гразнещи за мнозина. Когато става дума за Негко Солаков, към завистта се добавя и историята с неговото сътрудничество към Държавна сигурност. През 1990 г. той показва една своя работа, „Строго секретно“, в която признава, че е бил вербуван. Това отприщва огромно възмущение и негативни реакции. 17 години по-късно отношението у мнозина не се е променило и винаги се

изтъква като довод за неприемането на автора. Причините според мен са други и се коренят в комплексите на самите отрицатели, а също и в това, че Солаков си остана сред малцината, осмелили се сами да скъсат с неприемливото си минало. Именно „Строго секретно“ предизвика интереса и вниманието на кураторите на Документа 12 Рут Ноак и Розир Бурзел. Освен нея Солаков представя и серията от 99 рисунки, наречена „Страхове“, в които по своя неповторим начин разказва за реални и абсурдни притеснения, мании и опасения. Изборът на двамата куратори идеално отговаря на цялостната им концепция, основана на идеята за внимателно възглеждане в миналото като залог за бъдещото развитие. Огромната по своите мащаби изложба е изградена на принципа на динамични препратки назад в историята и съпоставянето им с днешни обещаващи форми. В логиката на това работите на Недко Солаков изтъкват много силно.



Годината на биеналетата – 2007, започна още преди Истанбул и Касел във Венеция с престижното Венецианско биенале. В новата история на българското изкуство името на страната ни там не е непознато, отново благодарение на Недко Солаков. Миналата година ознаменува шестото му участие, включително и официално представяне на България през 1999 г. (в раздела за национални участия; куратор Яра Бубнова) с работата „Съобщение“. Тя представлява

послание, отпечатано върху 15 000 пощенски картички и 200 фланелки, което твърди, че при следващото издание страната ни ще участва на този форум по подобаващ начин, като така Солаков иронизира както самия себе си, така и цялата ситуация у нас. Въпросното „следващо издание” се случва едва през 2007, 8 години и три биеналета по-късно, но все пак е факт. Кураторът Весела Ножарова представя художниците Правдолюб Иванов, Стефан Николаев и Иван Мудов и България участва „подобавашо”. Но това „подобавашо” участие не е само заради националния павилион. В голяма степен отново се дължи на Недко Солаков, поканен от Робърт Стор в международната изложба „Мисли с чувствата, чувствай с разума. Изкуство в сегашно време”. Българинът показва инсталацията си „Дискусия (Собственост)” – пространен комичен разказ за възникналия проблем между България и Русия по повод производство на автомати „Калашников” без лиценз. В познатия стил Солаков увлича зрителя в един почти абсурден разказ, водейки го умело през своите текстове и образи. Страховете, че на такава огромна изложба никога няма да има време да се „заиграва” толкова дълго с една-единствена работа, се оказват напразни. Публиката изглежда уморена от директни послания и иска различно предизвикателство. Именно това ѝ поднася Недко Солаков. Инсталацията му изпъква още по-силно на фона на прекалено политически-конкретните творби в избора на Робърт Стор, който като че ли „отмята” в проекта си наболелите военни и политически конфликти и превръща изложбата в карта на черногледството и песимизма. Независимо от своята вътрешна мизантропия Недко Солаков никога не губи чувството си за дистанция от самия себе си и винаги е склонен както да се самоиронизира, така и да осмива всичко наоколо. Това качество, както и умението около една тема да се натрупват много версии и да се оставят отворени възможности за различни отговори и интерпретации, в голяма степен гарантира успеха му. В края на Венецианското биенале дойде и най-голямото, изненадващо, но и закономерно признание – достойната награда *Honorable Mention* – една от общо 7-те раздадени на 52-рото венецианско биенале, в което участваха буквално стотици художници от десетки страни.





ГАЛЕРИЯ

В този брой на *Християнство и култура* ви представяме художничката Дарина Христова



Дарина Христова

1962 – Родена в гр. Велико Търново

1985 – Завършва живопис във ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“, гр. Велико Търново

1996 – След първата ѝ самостоятелна изложба нейни творби стават притежание на частни колекции в Италия, Германия, Япония, Холандия, САЩ и др.

1997 – Премества се да живее в Югозападните Родопи, където излага творбите си в собствена галерия.







