



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

Списание „Християнство и култура“ излиза в края на всеки месец и се подготвя от два редакционни съвета.

Екипът с главен редактор Явор Дачков подготвя осем броя и си поставя за цел да разглежда актуални и дискуссионни проблеми от областта на християнството и културата.

Екипът с главен редактор проф. д-р Калин Янакиев подготвя четири броя (пролет, лято, есен и зима), които имат академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2008

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание:

www.hkultura.com

ISSN 1311 – 9761

ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година VII/2008/брой 3 (26)

КУЛТУРА

Православие и католицизъм

5

За първенството в Православната църква,
християнофобията и бъдещето на икуменизма

разговор с
еп. Иларион Алфеев

Историята на един разкол

архим. Пласид Дезей

Съвременно богословие

26

Тринитарното битие на Църквата

о. Джон Бер

Разговор в редакцията

45

Църквата изисква от нас усилие

разговор с
о. Ангел Ангелов

Християнство и история

51

Дуалистичната традиция в християнството

Стивън Рънсман

Колумб и мистерията на
„неосъщественя откривател“

гоц. Борислав Гаврилов

Култура

68

Глен Гулд като опиум, Глен Гулд като... другоизмерен
нормалник, Глен Гулд като... глобалното затопляне

Разговор между проф.
Димитър Цанев, Тео Мусев,
г-р Алексей Джелепов
и Здравка Ангреева

ARTакомби

Владимир Шопов

Преход в друго измерение
(за *Дневниците* на о. Ал. Шмеман)

Светлана Сологовник

Дневници

о. Александър Шмеман

Ратцингер за невярващи

о. Петко Вълв

Светът на идеите

106

Просперитетът обича свободата,
или как Айн Ранд сменя вината от успехите

Искра Ангелова

Юбилей

115

Незаменим водач в царството на високата
духовност

г. ф. н. Георги Мичев

Всичко си има време, време има за всяка работа

проф. г. ф. н. Исак Паси





Епископ Иларион (Алфеев) е сред най-известните съвременни руски богослови и църковни дипломати. Роден е през 1966 г. в Москва. Учи цигулка и композиция в средно музикално училище, постъпва в композиторския факултет на Московската държавна консерватория, но по собствено желание прекъсва следването си и постъпва като послушник в манастир, покъсно завършва московската Духовна академия. Ръкоположен за епископ на 14 януари 2002 г., определен е за глава на представителството на Руската православна църква в европейските международни организации. През 2003 г. е назначен за епископ на Виена и Австрия. Участник в Смесената международна комисия за богословски диалог между Католическата и Православната църква.

Доктор по богословие на Московската духовна академия и доктор по философия на Оксфордския университет, автор на повече от 500 публикации, включително на монографии по

патристика, догматическо богословие и църковна история.

Автор на редица музикални произведения, сред които *Божествена литургия*, *Всенощно бдение*, *Рождественска оратория* и др.

В 24-ти брой на *Християнство и култура* публикувахме откъси от *Декларацията от Равена*, изработена от Смесената международна комисия за богословски диалог между Православната и Католическата църква, и представихме коментара на проф. д-р Георги Бакалов. Водени от желанието да запознаем нашите читатели с гледната точка на пряк участник в диалога и дебатите взехме това интервю от епископ Иларион Алфеев, гадено специално за читателите на *Християнство и култура*.

Разговор на **Димитър Спасов** с **епископ Иларион Алфеев**

ЗА ПЪРВЕНСТВОТО В ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА, ХРИСТИЯНОФОБИЯТА И БЪДЕЩЕТО НА ИКУМЕНИЗМА

Как бихте коментирали популярното мнение, че Равенската декларация е стъпка към подписването на нова уния? В едно интервю вие критикувате предимно тази част от документа, в която статутът на Константинополската патриаршия в рамките на Източната църква е сравнен със

статута на Рим по отношение на Западната църква. Означава ли това, че приемате първенството на Рим, както това е формулирано в декларацията (параграфи 42 и 44¹)?

За съжаление нямах възможността да участвам в доработването на параграфи 42 и 44, обсъждани в Смесената международна комисия за богословски диалог между Православната и Католическата църква, както и да изкажа мнението си по текстовете на тези параграфи. Не бих искал в момента да споделям личното си мнение по въпроса, тъй като Декларацията от Равена предстои да бъде проучена от Синодалната богословска комисия към Московската патриаршия. Комисията ще изготви доклад, който ще представи пред православната общност официалната позиция на нашата Църква по този документ.

Не знам дали за документа от Равена може да се говори като за стъпка към подписването на нова уния. Аз обаче мисля, че сам по себе си стремежът максимално да бъдат сближени двата еклесиологични модела – източният и западният – крие в себе си сериозна опасност. Документът не прави ясно разграничение между тези два модела – напротив, при неговото четене, особено в частта, посветена на властта на универсално равнище, се прокрадва намерението на неговите автори да приближат източния църковен модел към западния, като изкуствено бъде подсилено първенството на Константинополския патриарх.

Моделът на устройство на Православната църква радикално се различава от модела, по който е устроена Католическата църква. В нашата Църква няма и никога не са съществували централизирани административни структури, които да имат права по отношение на цялата Православна църква. Според нашето разбиране Константинополският патриарх се ползва единствено с първенство по чест – първенство, което се утвърждава едва след разрива между Рим и Константинопол през 1054 г. През 60-те години на XX век това първенство е подсилено, след като Константинополският патриарх, като пръв сред равни, получава определени координиращи функции по отношение на събития и срещи, в които е необходимо Православната църква да участва в своята пълнота.

Днес в изказванията на някои официални представители на Константинопол и по-конкретно на Пергамския митрополит Йоан (Зизиулас) се прокрадва намерението първенството по чест да бъде заменено с примата на реалната власт. По този начин Константинополският патриарх се стреми да се превърне в център на реалната административна власт на православния Изток по подобие

¹ Параграф 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. Параграф 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 (πρότος) 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 патриаршии 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.

на Римския папа и неговия апарат, които се явяват реален административен център на Католическата църква. Православно-католическият диалог е особено подходящ формат за изработването и прокарването на този нов модел.

Московската патриаршия не може да приеме такава постановка на въпроса и ще настоява да бъде запазен моделът на църковно устройство, наложил се през вековете. Всяка автокефална Църква трябва да съхрани своята реална, а не само номинална автокефална власт, тъй като тя не може да приеме подчинено положение спрямо друга автокефална Църква.

Според вас къде трябва да се търсят причините за противоречията между Москва и Константинопол и какви са перспективите за тяхното разрешаване?

Корените на противоречията трябва да бъдат търсени в стремежа на Константинополската патриаршия да разшири своето първенство за сметка на другите Църкви и преди всичко в претенцията на Константинопол за юрисдикция върху т.нар. „диаспора“. Както е известно, тези претенции се основават на разширеното тълкуване на 28-ото правило на Халкидонския събор², макар да не могат да бъдат обосновани, ако се придържахме към буквалното тълкуване на това правило. Ние не смятаме, че всички територии, намиращи се извън границите на традиционните православни държави, могат да бъдат определени като „варварски земи“, поради което да трябва да приемат юрисдикцията на Константинопол.

За пръв път доктрината за изключителните права на Константинополския патриарх върху „диаспората“ е формулирана от патриарх Мелетий (Метаксакис)³ през 20-те години на XX век. Оттогава тази доктрина ляга в основата на политиката на Константинопол спрямо другите поместни Църкви, които имат население извън традиционните си територии и по-конкретно по отношение на Руската църква. Тази доктрина ни предлага да ограничим пастирската си дейност само в границите на държавата, която присъства и в названието на нашата църква – по този начин руската Църква трябва да присъства само в Русия, румънската в Румъния, а българската – в България, и т.н. Според тази доктрина всички руснаци или българи, които живеят извън пределите на своята страна, трябва да бъдат под духовната опека на Константинополската патриаршия, а всички храмове и църковно имущество в диаспората трябва да принадлежат на Константинопол. Съмнявам се, че руската или българската Църква някога ще

² 28-о правило на IV вселенски събор в Халкидон (451 г.) приравнява статута на епископа на Новия Рим (Константинопол) към статута на епископа на старата столица на империята. Правилото също така дава административни права на Константинопол над Понтийския, Азиатския и Тракийския диоцези, както и върху земите на варварите. Въз основа на това правило Вселенският патриарх аргументира претенциите си за юрисдикция над всички територии извън традиционните православни държави. Това е каноничната причина Вселенската патриаршия да не признава автокефалния статут на Православната църква на Америка.

³ Мелетий Метаксакис (1871–1935) – гръцки духовник, архиепископ на Атина (1918–1920 г.), Вселенски патриарх (1921–1923 г.), папа и патриарх на Александрия (1926–1935 г.). Участието му в политическите борби в Гърция и подкрепата му за министър-председателя Венизелос срещу гръцкия крал Константин довежда отначало до избирането му за архиепископ на Атина, а след това и до неговото оттегляне от този пост. В периода 1920–1921 г. е политически емигрант в САЩ, където организира гръцкия православен диоцез в Северна Америка. Един от първите му актове след избирането му за Вселенски патриарх е налагането на властта на Константинопол върху този диоцез.

приемат тази доктрина.

Неотдавна представителите на Московската патриаршия нарекоха „голям позор за православието“ факта, че в момента не съществува работещ механизъм за редовни срещи между представителите на поместните църкви, на които да се обсъждат важни въпроси или постоянно възникващите проблеми. Неспособността да се решават вътрешноконфесионалните, междуцърковните проблеми симптом на каква криза е? Къде виждате изхода от тази ситуация?

Изходът от ситуацията е в създаването на такъв механизъм. Но всеки път, когато се постави въпросът за създаване на такъв механизъм за диалог между православните църкви, на преден план веднага изскача проблемът за първенството. Ако такъв междуправославен орган бъде създаден, веднага ще се издигне искането той да бъде председателстван от йерарх от Константинополската патриаршия, което крие опасност този механизъм да се превърне в средство за прокарване на интересите на Константинопол. Това вече се е случвало няколкократно в миналото, когато са били създавани механизми за сътрудничество и взаимодействие между православните църкви.

Преди няколко десетилетия архиепископ Василий (Кривошеин) предложи да бъде създаден междуправославен синод, в който председателството на ротационен принцип да преминава от една към друга поместна Църква. Това би бил един наистина „демократичен“ механизъм. Константинополската патриаршия обаче никога не е дала съгласието си за създаването на такъв механизъм.

Това беше и същинската причина да се прекрати процесът на подготовка на Всеправославен събор, който започна през 60-те години. В момента на всички е ясно, че свикването на такъв събор няма да доведе до единомислие, а напротив – само ще задълбочи съществуващите противоречия. Наистина е позор, че не съществува Всеправославен събор или друг ефективен механизъм за междуправославно взаимодействие. Но кой носи отговорността за този позор?

Коя според вас е най-ефективната противоотрова срещу национализма и етнофилетизма?

Всяка църква да се занимава с обгрижването на своето паство и да не претендира за паството на другата църква. Най-добротото лекарство е на междуправославно равнище строго да бъде спазван принципът за каноничната територия. В тези страни, където по силата на историческите обстоятелства се е наложило съществуването на няколко православни юрисдикции, те трябва да съществуват в братска любов.

През последните години икуменическият диалог и Световният съвет на църквите често се определят като крах на „романтичния“ следвоенен икуменизъм. Според вас какви трябва да са целите на икуменическият диалог през XXI век? Кои е основният партньор на Православната църква в този

процес?

Вече дванадесет години аз съм участник в официалния или „романтичния“ икуменизъм, но честно казано, не изпитвам никакви романтични чувства при участието си в този процес. Напротив, виждам тенденция към все по-голямо задълбочаване на противоречията между църквите на традицията (Преданието) и тези християнски общини, поели по пътя на ревизията на християнското догматическо и нравствено учение. На страната на традиционното християнство застават православните и католиците, а либералната тенденция е представена от много протестантски общини на запад и на север.

Близък съм до мнението, че романтичният икуменизъм, представен от ССЦ, КЕЦ⁴ и други подобни междухристиянски организации, фактически е изживял времето си, макар и да е възможно да просъществува още няколко десетилетия. Считам, че по-успешни могат да бъдат двустранните стратегически партньорства или алианси, както ги наричам. Такъв алианс може да бъде сключен между Католическата и Православната църква. Не уния, не административно сливане, не вероучителен компромис, а именно стратегическо партньорство.

Какво по-конкретно имам пред вид? Първо, трябва да разберем, че ние – православни и католици, вече не сме съперници, а съюзници. Времето на съперничеството трябва веднъж завинаги да отиде в миналото. Наличието на такова разбиране означава и отказ от всякакъв вид прозелитизъм.

Второ, и Православната, и Католическата църква са църкви на традицията в смисъл, че те се стараят да защитят вероучителното Предание на Древната църква (макар и по отделни въпроси разбирането за това Предание да се различава), както и традиционното християнско възприемане за нравствеността. Йерархията както на едната, така и на другата Църква притежава апостолска приемственост, и двете признават църковните тайнства. Двете църкви имат сходно нравствено учение, почти идентична социална доктрина, оценките им за съвременните предизвикателства пред християнството са изключително близки. Тогава защо да не обединим усилията си и да не създадем единен фронт?

Този общ фронт е необходим не само за да можем съвместно да се противопоставим на общите ни предизвикателства, като войнстващия секуларизъм, атеизма, агностицизма, ислямския фундаментализъм и др. Този единен фронт ни е необходим преди всичко, за да защитим самото традиционно християнство. Общите ни действия са необходими и за да водим по-успешен диалог със същите тези секуларизирани общества, с исляма, а и с другите световни религии.

Защо включвам основно православните и католиците сред членовете на този хипотетичен алианс? Защото много протестанти са поели по пътя на толкова радикалната ревизия на християнското Предание, че те вече не се отъждествя-

⁴ КЕЦ (Конференция на европейските църкви) – икуменическа организация, създадена през 1959 г., в която участват представители на протестантски, православни, англиканската и старокатолическата църкви. Организацията има представителства в Женева, Брюксел и Страсбург.

ват с християнството, основано на следването на евангелията, на учението на вселенските събори и на отците на Църквата. Те създават някаква олекотена форма на християнството, в което отсъстват апостолското приемство, Тайнствата и систематичното догматично учение, и което е не по-малко важно – те не чувстват необходимостта да следват християнската нравствена норма. Това, което в течение на векове е било считано за тежък грях, в тези общини не само не се възприема като грях, а понякога дори се пропагандира.

Когато една или друга християнска община започне ревизия на богословското или нравственото учение на християнството с цел да го „осъвремени“ или да го направи „политически коректно“, то поема по най-прекия път към духовната гибел. Вътрешно опустошеното християнство няма да бъде способно да се противопостави на съвременните предизвикателства. Християните са силни само тогава, когато следват заветите на Христос, а не когато гредят живота си въз основа на законите на секуларизирания свят.

Високопоставени чиновници от Европейския съюз и официални документи на съюза все по-често и все по-демонстративно се отказват от християнските корени на европейската цивилизация. От друга страна, вече три държави с преобладаващо православно население са членки на Европейския съюз, а в далечна перспектива може да се говори за присъединяването и на Сърбия, Черна гора и Македония. Как оценявате този факт – като възможност за свидетелство на православието или по-скоро като фина, но постоянно растяща опасност за засилване на секуларните и либерални тенденции в тези православни църкви?

Европа в момента се намира в ситуация, наричана от някои християнофобия (по аналогия с ислямофобията). Неотдавна, на 24 януари 2008 г., посочих съществуването на тази опасна тенденция пред председателя на Европейската комисия Жозе Мануел Барозу и изразих надеждата на нея да бъде обърнато необходимото внимание при дебатите в европейските институции. Дискусия върху християнофобията се проведе на 5 декември 2007 г. и в британския парламент, където бяха изнесени редица случаи на пряка или косвена маргинализация на християнството.

Християнофобията в Европа съществува в най-различни форми. По силата на „политическата коректност“, която отдавна се е превърнала в официална идеология на Европейския съюз, се счита за недопустимо публичен политик открито да заяви своите религиозни убеждения. Християнските символи се изхвърлят от публичната сфера, а религиозните идеи – от системата на средното и висшето образование. Във Великобритания, както посочиха участниците в тази дискусия, става все по-трудно да си купиш коледна картичка – те се продават в магазините и пощите, но не се намират на видно място и човек може да си ги купи само ако ги поиска специално.

Постоянно ни внушават, че християнството трябва да напусне публичната сфера, за да не бъдат обиждани мюсюлманите и последователите на другите ре-

лигии. Затова коледните картички се крият от купувачите, а на работещите в Британските авиолинии се препоръчва да прикриват или свалят кръстчетата от вратовете си. Общинският съвет в Оксфорд обаче гласува на мюзезините да бъде разрешено два пъти дневно чрез високоговорители да огласяват университетския град с призови за намаз. Нима това не е двоен стандарт? Аз не съм срещал мюсюлманин, който е против християните да празнуват Рождество и да си разменят поздравления за Коледа. Всъщност ни плашат един с друг, плашат християните с мюсюлманите, а мюсюлманите – с християните, опитват се взаимно да ни противопоставят, за да може накрая да победи войнстващият секуларизъм и атеизъм.

Общият знаменател на всички световни религии обаче не е атеизмът. Никога в историята войнстващият атеизъм не е спомогнал за мирното и хармонично съжителство на хората, които изповядват различни гледни точки към света. В Съветския съюз също сваляха кръстовете от вратовете на учениците – в името на тържеството на идеите на хуманизма. Аз самият бях такъв ученик и добре си спомням това време. Би било много жалко, ако диктатурата на „политическата коректност“ доведе до същите идеологически последици, до които доведе диктатурата на войнстващия атеизъм в Съветския съюз.

В тези условия свидетелството на Православната църква, която защитава многовековна традиция и има опит в устояването на най-тежки религиозни гонения, добива особен смисъл, а влизането на православни държави в Европейския съюз открива нови възможности.

Както често подчертавам, нашият спор със секуларистите, хуманистите, атеистите и агностиците не е богословски. Той е антропологически. Темата на този спор не е дали Бог съществува. Спорът е по въпроса какви нравствени ценности трябва да залегнат в основата на битието на съвременния човек. Като проповядват постоянно либерални „ценности“, като свободната любов, аборта, „правото на смърт“ (евтаназията), безбожниците подриват самите основи на човешкото битие и водят човечеството към гибел. Обратно – Православната църква не спира и няма да спре да защитава традиционните ценности, като семейството, раждането на деца, съпружеската вярност, правото на живот.

Как бихте характеризирали отношенията между Църква и държава в Русия в момента – като симфония, цезаропапизъм или нещо друго?

Отношенията между Църквата и държавата в съвременна Русия се основават на принципа на ненамеса в делата на другата страна, като същевременно се търсят възможности за сътрудничество и взаимодействие в най-различни области. Държавата не контролира живота на Църквата, както това беше в съветско време, Църквата не е придатък към държавния апарат, както е било по време на „синодалния период“ (1700–1917 г.). От своя страна Църквата не се намесва в политиката в смисъл, че не поддържа определена политическа партия и не участва в политическите борби.

Съществуват обаче редица проблеми, в чието решаване Църква и държава могат да си взаимодействат. Един от тези проблеми е демографската криза, причините за която са както духовни, така и икономически. Църквата може и е длъжна да призовава хората да се придържат в своя живот към традиционните ценности, най-важната от които е отглеждането на деца. Държавата обаче трябва да осигури необходимата подкрепа за раждането на деца и като цяло за майчинството и така да се създадат условия, при които раждането е икономически изгодно и престижно за родителите. Само със съвместните усилия на държавата и Църквата може да се предотврати настоящата демографска катастрофа, която заплашва да изтрие Русия от картата на света.

Принципът на взаимодействие и сътрудничество между Църква и държава въз основа на ненамеса в делата на другата е отразен и в Основите на социалната концепция – документ, приет от Архиепископския събор на Руската църква през 2000 г. В този документ, между другото, се говори и за това, че ако държавата призовава християнина към действия, които противоречат на неговите религиозни убеждения, Църквата има право да призове вярващите към гражданско неподчинение. Подобно изявление, взето на такова високо равнище, няма аналог в историята на Православната църква.



Архимандрит Пласид Дезей (Placid Deseille) е роден в Исуле Мулино, близо до Париж, през 1926 година в семейството на католици. През 1942 г. постъпва в цистерцианското абатство „Белфонтен“. През 1966 г., след дълго търсене на истинските основи на християнството и монашеството, основава заедно с единомишленици манастир по византийски обряд в Обазин, департамент Корез. През 1977 г. братството решава да приеме православието. Преминването към православието се осъществява на 19 юни 1977 г. От февруари 1978 г. братята стават монаси в атонския манастир „Симонопетра“. След известно време отец Пласид се завръща във Франция, където основава четири манастира, подвория на „Симонопетра“, главен от които става манастирът на преп. Антоний Велики в Сен Лоран, департамент Дром. Архим. Пласид днес е професор по патрология в Православния институт „Св. Сергий“ в Париж. Основател е на научната поредица *Spiritualite orientale* (Източна духовност), от 1966 г. Автор и преводач на много книги и публикации, най-известните от които са: *Духът на Пахомиевото монашество*, 1968 г.; *Видехом свет истинний: монашеският живот, неговият дух и основополагащи текстове*, 1990 г.; *Добротолюбието и православната духовност*, 1997 г.; *Вавилонската пещ: духовен пътеводител*, 2001 г.; *Сигурност в невидимото*, 2002 г. (издадена през 2008 г. на български от издателството на Руенския манастир); *Тяло, душа и дух в православното учение*, 2004 г., и много други.



архимандрит Пласид Дезей

ИСТОРИЯТА НА ЕДИН РАЗКОЛ

Единството на християнската Църква през първите векове

Християнската Църква, създадена след Петдесетница под ръководството на апостолите и техните близки приемници, не е била общество, организирано и управлявано от един център, в какъвто впоследствие се превръща Рим за западното християнство. Във всеки град, в който било проповядвано Евангелието, се е създавала общност от вярващи, които се събирали в неделя около своя епископ за извършване на Евхаристията. Всяка една такава община се е считала не за част от Църквата, а за самата Църква Христова, явила се и станала видима в цялата си духовна пълнота на определено място, независимо дали това е било в Антиохия, Коринт или Рим. Всички общини имали една вяра, основана на Евангелието, а особеностите на местните обичаи не променяли нищо съществено.

Във всеки град е можело да има само един епископ, който е бил толкова тясно свързан със своята Църква, че е било невъзможно да бъде преместен в друга община.

За да се поддържа единството на различните поместни църкви и да се съхранява единството на вярата им, било необходимо постоянно общуване между тях, а епископите трябвало да се събират за съвместно обсъждане и решаване на възникналите проблеми в дух на вяроност към наследеното предание. Подобни събрания на епископите имали нужда от председател. Ето защо във всяка област епископът на главния град придобил първенство над другите и съответно получил (в повечето случаи) титлата митрополит.

Така се появили църковните окръзи (епархии), които от своя страна се обединили около един още по-голям и важен център. Постепенно се обособили пет големи области – Константинопол, Александрия, Антиохия и Йерусалим, които гравитирали около Римския престол, чието централно положение било признато от всички и потвърдено от Вселенските събори.

Папи, патриарси и митрополити били длъжни с усърдие да се грижат за възглавяваните от тях Църкви и да председателстват местните или всеобщи събрания (синоди, събори). Съборите, наричани „вселенски“, се свиквали, когато Църквата била заплашвана от ереси или опасни разколи. В периода преди отделянето на Римската църква от Източните патриаршии били свикани седем Вселенски събора, от които първият и последният се провели в Никея, съответно през 325 г. и 787 г.

Почти всички християнски Църкви, с изключение на Персийската, Етиопската и Ирландската, се намирили на територията на Римската империя. Тази империя, която не била нито Източна, нито Западна и чийто културен елит говорел така добре гръцки, както и латински, искала според гумите на гало-римския писател Рутил Номатиан „да превърне Вселената в един град“. Империята се простирала от Атлантика до Сирийската пустиня и от Рейн и Дунав до африканската пустиня. Християнизацията на тази империя през IV в. още повече усилена нейния универсализъм. Според християните империята, без да се слива с Църквата, представлявала сама по себе си пространство, където най-добре може да се воплътят евангелският идеал за духовно единство, способно да преодолее етническите и национални противоречия: „Няма вече юдеин, нито елин, няма роб, нито свободен, няма мъжки пол, ни женски; защото вие всички сте едно в Христа Исуса“ (Гал. 3, 28).

Въпреки разпространеното мнение нашествието на германските племена и образуването на варварските кралства в западната част на империята не означавало пълно разрушаване на единството на Европа. Свалянето на Ромул Августул¹ в 476 г. не се превърнало в „край на Западната империя“, а в завършек на админи-

¹ Ромул Августул (Flavius Romulus Augustulus) – последният император на западната част на Римската империя (475–476), наричан още малкия Август. Бил свален от предводителя на един от германските отряди в римската армия Одоакър.

стративното разделение на империята между двамата съимператори, станало след смъртта на император Теодосий (395 г.). Западът попаднал под властта на императора, чието седалище било преместено в Константинопол.

Преди всичко варварите пребивавали в империята като „федерати“: варварските крале били едновременно вождове на своите народи и римски военачалници, представители на императорската власт на подвластните им територии. Кралствата, появили се в резултат на нашествието на варварите – франки, бургунди, готи – продължавали да бъдат в орбитата на Римската империя. По този начин германските кралства се превърнали във вълпещение на това, което Д. Оболенски много точно нарича Византийско съдружество². Зависимостта на варварските кралства от императора, която макар и често да била само формална и понякога дори отричана, продължавала да има културно и религиозно значение.

Когато славянските народи от началото на VII в. започнали да се преселват на опустошените и обезлюдени Балкани, между тях и Константинопол били установени в общи линии аналогични отношения. Същото станало и по-късно между Константинопол и Киевска Рус.

Между поместните Църкви на тази обширна „Романия“, разположени както в западните, така и в източните ѝ части, общението се съхранило през цялото първо хилядолетие след раждането на Спасителя, с изключение на някои кратки периоди, когато например престолът в Константинопол се заемал от патриарси – еретици. Нужно е, разбира се, да отбележим, че след Четвъртия вселенски събор в Халкидон (451 г.) в Антиохия и Александрия освен верните на халкидонското православие патриарси се появили и патриарси монофизити.

Предвестници на разкола

Учението на епископите и църковните писатели, пишещи на латински език, като св. Илариј Пиктавийски (315–367), св. Амвросий Медиолански (340–397), преп. Йоан Касиан (360–435) и много други, било в пълно съзвучие с учението на източните свети отци – св. Василий Велики (329–379), св. Григорий Богослов (330–390), св. Йоан Златоуст (344–407) и т.н. Западните отци се различавали от източните само по това, че слагали по-силен акцент върху нравоучението, а не върху дълбокия богословски анализ.

Първото покушение върху тази вероучителна хармония идва с появата на учението на Ипонския епископ блажени Августин (354–430). И тук се сблъскваме с една от най-вълнуващите загадки в християнската история. На блажени Августин във висша степен било присъщо чувството за единство на Църквата и любовта

² Д. Оболенски. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453.*, London, 1974. Трябва да припомним, че терминът Византия (и византийски) е технически и не е познат на тези, които наричаме византийци. Във всички времена те са наричали себе си римляни (ромей), а своите управители титулували римски императори, приемници и наследници на римските цезари. Името Рим съхранило за тях своето значение през цялото съществуване на империята. А традициите на Римската държава до самия край управлявали тяхното съзнание и политическа мисъл.

към това единство, у него нямало нищо характерно за ересарсите. Въпреки това в много направления той открил за християнската мисъл нови пътища, оставили дълбоки следи в историята на Запада, но те се оказали почти напълно чужди на нелатинските църкви.

От една страна, блаженият Августин, „най-философстваният“ от отците на Църквата, е склонен да преувеличава способностите на човешкия разум в областта на богопознанието. Той разработва богословско учение за Светата Троица, което ляга в основата на латинската доктрина за изхождането на Светия Дух от Отца и от Сина (на латински *Filioque*). Съгласно древната традиция Светият Дух има своето начало, както и Синът, само в Отца. Източните отци винаги са се придържали към тази формула, дадена в Свещеното писание на Новия завет (виж Йоан 15:26), и виждали във *Filioque* отстъпление от апостолската вяра. Те справедливо отбелязали, че с това учение Западната църква принизява самата Ипостас и роля на Св. Дух, което довело според тях до осезателно засилване на институционализма и номинализма в живота на Църквата. След V в. *Filioque* повсеместно навлиза в употреба на Запад практически без съгласието на източните Църкви, но официално това учение е включено в западния Символ на вярата по-късно.

Що се отнася до вътрешния живот на човека, блаженият Августин дотолкова подчертава човешката немощ и всемогъществото на Божествената благодат, че в крайна сметка сякаш принизява човешката свобода пред лицето на Божественото предопределение. Августиновата личност била толкова гениална и привлекателна още приживе, че предизвиквала възхищението на Запада. Там започнали да го считат за най-великия от всички отци на Църквата и насочили вниманието си почти изключително към неговата школа и традиция. В значителна степен римокатолицизмът и отделилите се от него янсенизъм и протестантизъм ще се отличават от православието по това, което са възприели от блажения Августин. Средновековният конфликт между свещенство и империя, въвеждането на схоластичната методика в средновековните университети, клерикализмът и антиклерикализмът в западното общество в различна степен представляват пряко наследство или косвено следствие от августинизма.

През IV–V век се появява още едно разногласие между Рим и другите Църкви. За всички Църкви на Изток и на Запад първенството, признато на Римската църква, се дължало на факта, че тя била Църквата на бившата имперска столица и освен това била прославена с проповедта и мъченическата смърт на двамата първоапостоли Петър и Павел. Но това първенство *inter pares* (между равни) съвсем не означавало, че Църквата в Рим се явявала седище на централизираното управление на Вселенската църква. Само че още от средата на IV век в Рим се заражда друго разбиране за това първенство. Римската църква и нейните епископи искат за себе си върховната власт, която да ги направи ръководен орган в управлението на делата на Вселенската църква. Съгласно римската доктрина това първенство се основавало на ясно изразената воля на Христос, който според тълкованието им дал тази власт на ап. Петър с думите: „ти си Петър и на тоя камък ще съградя Моята църква...“ (Мат. 16:18). Римският папа считал



себе си вече не просто за приемник на Петър, признаван по онова време за първи епископ на Рим, но и за негов викарий, в когото като че ли продължавал да живее първоапостолът и чрез него да управлява Вселенската църква.

Въпреки че срещнало известна съпротива, лека-полека първенството на папата било прието от целия Запад. Останалите Църкви продължили да се придържат към гревното разбиране за първенството („първ между равни“), нерядко допускат и двусмисленост в своите отношения с римския престол.

Кризата в късното Средновековие

Седми век станал свидетел на раждането на исляма и неговото мълниеносно разпространение, за което в значителна степен способствал гжихадът – свещената война, позволила на арабите да покорят най-страшния съперник на Римската империя – Персия, както и териториите на патриаршиите на Александрия, Антиохия и Йерусалим. От този период нататък патриарсите на упоменатите градове било често принудени да поверяват управлението на останалото им християнско паство на свои заместници, докато те самите трябвало да живеят в Константинопол. В резултат значението на тези патриаршии чувствително намаляло, а същевременно растяло влиянието на патриаршеската катедра в столицата на империята, която още на Халкидонския събор (451 г.) била поставена на второ място след Римската църква. С нарастването на това влияние патриархът на Константинопол в някаква степен се превърнал във висш съдия на Източните църкви.

С появата на Исаврийската династия (717 г.) се разразила иконоборската криза (726 г.). Императорите Льв III (717–741), Константин V (741–775) и техните приемници забранили изображенията на Христос и светците и поклонението на иконите. Противниците на императорското нововъведение, повечето от тях монаси, били хвърляни в затвора, подлагани на мъчения и убивани, също както във времето на императорите езичници. Римските папи поддържали иконопочитанието и прекъснали общението с императорите иконоборци. В отговор императорите присъединили към патриаршията в Константинопол Калабрия, Сицилия и Илирия, които до този момент били подчинени на папския престол. Същевременно, за да се противопоставят успешно на арабското настъпление, императорите иконоборци се обявили за привърженици на гръцкия патриотизъм, нещо твърде далечно от господстващия до този момент универсализъм на „римската“ идея, загубвайки по този начин интерес към негръцките области и по-конкретно към северна и централна Италия.

Иконопочитанието било възстановено на VII вселенски събор в Никея (787). След един кратък превес на иконоборството, започнал през 813 г., православно учение окончателно възтържествувало в Константинопол в 843 г. Общението между Рим и империята било възстановено. Но фактът, че императорите иконоборци ограничили своите външнополитически интереси само върху гръцката част от империята, принудил папите да потърсят други покровители. По-рано папите нямали териториален суверенитет и били лоялни към империята. Но унижени от

присъединяването на Илирия към Константинопол и оставени без защита пред нашествието на лангобардите, те се обърнали за помощ към франките. Папите спомогнали на власт да дойде франкската династия на Каролингите, готова да подкрепи амбициите на Рим в ущърб на Меровингите (VI–VIII в.), които поддържаха добри отношения с Константинопол.

През 739 г. папа Григорий III, стремейки се да попречи на лангобардския крал Лиутпранг да обедини Италия под своята власт, се обръща за помощ към Карл Мартел, който пък се опитвал да използва смъртта на Теодорих IV, за да отстрани Меровингите. В замяна на подкрепата на Карл Мартел папата обещал да се откаже от лоялността си към императора в Константинопол и да разчита на покровителството на франкския крал. Григорий III бил последният папа, който моли константинополския император да утвърди избора му. Неговите приемници вече ще бъдат утвърждавани от двора на франките. Карл Мартел не успял да оправдае надеждите на Григорий III, но още през 754 г. папа Стефан II лично се отправя към Франция, за да се срещне с Пипин III Къси³. Пипин от своя страна през 756 г. отвоюва Равена от лангобардите, но вместо да я върне на Константинопол, я предава на папата, полагайки основите на Папската област, което прави папата независим от светските управници. Знаменитата фалшификация, наречена „Константиновия дар“, се появила именно за да оправдае и обоснове случващото се в Рим. Според нея император Константин Велики уж бил предал на папа Силвестър (314–335) императорските пълномощия над Запада.

На 25 септември 800 г. папа Льв III без всякакво участие или разрешение от Константинопол слага на главата на Карл Велики императорска корона и го нарича император. Нито Карл Велики, нито по-късните германски императори, които в някаква степен възстановили империята на Запад, не се считали за съуправители на константинополския император, както гласели договореностите, приети непосредствено след смъртта на император Теодосий Велики (395 г.). Константинопол нееднократно предлагал подобно компромисно решение, което би съхранило единството на Романия. Но империята на Каролингите искала да стане единствената християнска империя и се стремяла да заеме мястото на империята в Константинопол, считайки я за отживелица. Ето защо богословите от обкръжението на Карл Велики си позволили да осъдят решенията на VII вселенски събор за почитането на иконите, обвинявайки ги в идолопоклонство, и в същото време включили *Filioque* в Никео-цариградския символ на вярата.

В случая обаче папата трезво се възпротивил на тези крайни мерки, чиято цел е да компрометират и принизят гръцката вяра. Въпреки това политическият разрыв между света на франките и гревната римска империя на Константинопол бил предрешен. А този разрыв нямало как да не доведе със себе си и до религиозен разкол, чиято неизбежност е лесно обяснима, ако обърнем необходимото внимание на особеното богословско значение, което християнската мисъл придавала на единството на империята – израз на единството на народа Божи.

³ Пипин III Къси (лат. *Pippinus Brevis*, 714–768) – франкски крал (751–768), който основава династията на Каролингите. Син на Карл Мартел, Пипин сваля последния представител на династията на Меровингите, а кралската му титла получава одобрението на римския папа.

През втората половина на IX в. антагонизмът между Рим и Константинопол се проявил в нова област – на дневен ред се появил проблемът за юрисдикцията над славянските народи, наскоро тръгнали по пътя на християнството. Този нов конфликт също оставил дълбоки следи в историята на Европа.

По това време на папския престол се възкачил Николай I (858–867), човек енергичен, стремящ се да наложи римската концепция за господството на папата във Вселенската църква, да ограничи намесата на светските власти в църковните дела, както и да успокои центробежните тенденции сред част от западния епископат. Своите действия той подкрепял с фалшифицирани декрети, чието издаване било приписвано на предишните папи. По същото време в Константинопол патриарх станал Фотий (858–867 и 877–886). Както убедително доказват изследователите гнес⁴, личността на светителя Фотий и събитията от неговото управление били силно очернени от противниците му. Той бил много образован човек, дълбоко предан на православно вяра и ревностен църковен служител. Фотий отлично разбирал голямото значение на просвещаването на славяните. Именно по негова инициатива светите братя Кирил и Методий се отправили на просветителска мисия към великоморавските земи. Тяхната мисия разбираемо била спъвана и преследвана от германските проповедници. Въпреки това те успели да създадат славянската азбука и да преведат на славянски език богослужбните и най-важните библейски текстове, като по този начин положили културния фундамент в славянските земи. Фотий се занимавал също с просвещението на балканските народи и Русия. През 864 г. той покръстил княза на българите Борис.

Но св. княз Борис I, разочарован, че не получил от Константинопол автономна църковна йерархия, се обърнал за кратко време към Рим, приемайки в земите си латински мисионери. Фотий разбрал, че те проповядват латинското учение за изхождането на Светия Дух и от Сина, както и употребата на Никео-цариградския символ на вярата с добавката *Filioque*. По същото време папа Николай I се намесил във вътрешните дела на Константинополската патриаршия и с помощта на църковни интриги успял да предизвика отстраняването на Фотий от катедрата и възстановяването на бившия патриарх Игнатий, отстранен през 858 г. В отговор император Михаил III и светителят Фотий свикали в Константинопол събор (867 г.), чиито решения по-късно били унищожени. Този събор най-вероятно обявил за еретическо учението за *Filioque* и за неправомерните вмешателства на папата в делата на църквата в Константинопол и прекратил литургическото общение с Рим. И понеже в Константинопол постъпили и жалби от страна на западни епископи срещу „тиранията“ на Николай I, то съборът предложил на император Людовик Немски да низвергне папата.

Фотий обаче бил свален с дворцов преврат и низвергнат, а свиканият нов събор (869–870) го осъдил. Този събор и досега се счита на Запад за VIII вселенски. Впоследствие император Василий I върнал Фотий от заточение. А през 879 г. в Константинопол бил свикан отново събор, който в присъствието на легатите

⁴ Виж например: Дворник Франтишек, *Фотиевата схизма: История и легенди. Unam Sanctam*, № 19, Париж, 1950.

на новия папа Йоан VIII (872–882) възстановил Фотий на катедрата му. Тогава били направени и отстъпки по отношение на България, която формално останала под юрисдикцията на Рим, но съхранила гръцкото духовенство. Впрочем България скоро се сдобила с църковна независимост, оставайки в орбитата на константинополските интереси. Папа Йоан VIII написал писмо на патриарх Фотий, в което осъждал добавянето на Filioque към Символа на вярата, без обаче да осъжда самото учение. Фотий, който вероятно не забелязал тази хитрост, решил, че е удържал победа. Въпреки дълбоко утвърдилите се погрешни схващания може категорично да твърдим, че никаква т.нар. „втора Фотиева схизма“ не е имало, а литургичното общение между Рим и Константинопол се съхранило повече от век.

Разделението през XI век

Единадесети век бил истински „златен“ век за Византийската империя. Силата на арабите била окончателно сломена. Антиохия се върнала в състава на империята, скоро след това бил освободен и Йерусалим. Българския цар Симеон (893–927), опитващ се да създаде ромео-българска империя, вече го нямало. Непоспешен претърпял и амбициозният български цар Самуил, скоро след смъртта на когото България станала част от империята. Киевска Рус, която приела християнството, бързо станала част от византийската цивилизация. Стремителният културен и духовен подем, започнал веднага след тържеството на православие през 843 г., се съпровождал от политически и икономически разцвет на империята.

Колкото и странно да изглежда, победите на Византия, в това число и над исляма, били изгодни за Запада, тъй като създали благоприятни условия за зараждането на западноевропейската цивилизация в онзи вид, в който тя ще съществува много векове. За начална точка на този процес може да се счита 962 г., когато се образува Свещена римска империя на германците и 987 г. с Франция на Капетингите. Едновременно с това именно през този толкова успешен и многообещаващ XI в. между Западния свят и Римската империя в Константинопол настъпил духовен разрыв, неправилен разкол с трагични последици за цяла Европа.

От началото на XI в. името на папата повече не се споменава в константинополските диптихи, което означава, че общението с него е напълно прекратено. Не ни е известна точната причина за този разрыв. Твърде е възможно поводът да е било включването на Filioque в изповеданието на вярата, изпратено от папа Сергий IV в Константинопол през 1009 г. заедно с известието за възкачването му на престола в Рим. Нещо повече, по време на коронацията на германския император Хенрих II (1014 г.) Символът на вярата в Рим се пее с Filioque.

Освен нововъведените Filioque съществували още редица латински обичаи, които възмущавали византийците и увеличавали поводите за разногласия. Сред тях особено сериозни били тези, които се отнасяли до използването на безквасен хляб за св. Евхаристия. Ако в първите векове повсеместно се използвал

квасен хляб, то от VII–VIII в. Евхаристията започнала да се извършва на Запад с използването на опреснок – хляб без закваска, така както гревните евреи правели на своята Пасха. По онова време на символиката (както и днес) се придавало огромно значение. Ето защо в използването на безквасен хляб православните виждали завръщане към юдаизма. За тях това било отрицание на благовестието и на духовния характер на жертвата на Спасителя, които са ни предложени в замяна на вехтозаветните обреди. В православните очи използването на „мъртъв“ хляб означавало, че Спасителят във въплъщението приел само човешко тяло, но не и душа...

През XI в. продължило укрепването на папската власт, започнало още по времето на папа Николай I. Това бил истински подем след кризата на папската власт през X в., когато тя чувствително отслабнала в резултат на действията на различни групировки от римската аристокрация или под натиска на германските императори.

В Римската църква се разпространили различни злоупотреби: продажба на църковни длъжности, брак и съжителство в средите на свещенството... Но по времето на Льв XI (1047–1054) започнала истинска реформа в Западната църква. Новият папа се обкръжил с амбициозни хора, предимно от Лотарингия, сред които особено се отличавал кардинал Хумберт. Реформаторите не виждали друго средство за подобряване бедственото положение на латинското християнство освен усилването на папската власт. Тяхното разбиране било, че тя трябва да се разпростре над цялата Вселенска църква – както над латинската, така и над гръцката.

През 1054 г. се случило нещо, което е можело да остане незабележим за историята епизод, но в крайна сметка послужило като повод за граматичен сблъсък между константинополската църковната традиция и западните реформаторски течения. Изправен пред заплахата на норманите, които нападнали византийските владения в Южна Италия, император Константин Мономах под влиянието на латинеца Аргир, назначен за управител на тези владения, се опитвал да получи папската подкрепа в района. За целта императорът заел примирителна позиция по отношение на Рим, желаейки да възстанови прекъснатото в началото на века единство. Но действията на латинските реформатори в Южна Италия, заменящи византийските религиозни обичаи, сериозно обезпокоили Константинополския патриарх Михаил Керуларий. Папските легати, дошли в Константинопол да преговарят за обединението (сред които бил и кардинал Хумберт), решили чрез императора да сменят несговорчивия патриарх. Делото завършило с това, че делегатите сложили на престола в църквата „Света София“ була за отлъчването на патриарх Михаил Керуларий и сподвижниците му. След няколко дни в отговор патриархът свикал събор, който от своя страна отлъчил от Църквата латинските легати.

Две обстоятелства придали на прибързаната и необмислена постъпка на папските легати значение, което те не могли да оценят по онова време. Първо, те отново засегнали въпроса за Filioque, неправомерно упреквайки гърците, че са го

изключили от символа на вярата, въпреки че нелатинското християнство винаги го е считало за нещо противоречащо на апостолската традиция. Освен това на византийците станал ясен планът на реформаторите да разпространят абсолютната и директна власт на папата над целия епископат и вярващите дори в самия Константинопол. Представена по такъв начин, тази еклесиология била не само нова, но и противоречала на апостолската традиция. Като се запознали със създалата се ситуация, останалите източни патриарси се присъединили към позицията на Константинопол.

По такъв начин 1054 г. би следвало да се разглежда не толкова като дата на окончателното разделение на двете църкви, а по-скоро като година на първия неуспешен опит за съединение. Никой тогава не погозирал, че разделението, довело да появата на Православна и Римокатолическа църква, ще продължи с векове.

След разкола

В основата на разкола лежали преди всичко вероучителни фактори, касаещи различия в представите за тайната на Пресветата Троица и структурата на Църквата. Към тях се добавяли и различията по не толкова важни въпроси, като тези за църковните обичаи и обряди. През периода на Средновековието латинският Запад продължил развитието си в направление, което още повече го отделило и отдалечило от православния свят и дух. Знаменитото схоластично богословие през XIII в. изработило такова тринитарно учение, което се отличавало с детайлна концептуална преработка. Това учение превърнало формулата *Filioque* в още по-неприемлива за православната мисъл. Именно в тази си форма то било догматизирано на съборите в Лион (1274) и Флоренция (1439), които същевременно се приемали и за обединителни (опити за уния). През същия период латинският Запад се отказва от кръщелната практика на тройното потапяне и възприема обливането с малко вода. Причашението със Светата Кръв в Евхаристията било отменено за миряните. Появили се нови форми на богопочитание, съсредоточени почти изключително върху човешката природа на Христос и Неговите страдания. Могат да бъдат отбелязани още много аспекти на тази западна еволюция.

От друга страна, се случили сериозни събития, които още повече затруднили взаимното разбиране между православните народи и латинския Запад. Вероятно най-трагичен се оказва IV кръстоносен поход, който се отклонил от предназначения път и завършил с разорението на Константинопол, провъзгласяването на латински император и установяване господството на френските сеньори, които произволно прекроили земите на бившата Римска империя. Много православни монаси били изгонени от манастирите си и заменени с латински. Всичко това вероятно се случило непреднамерено, но този обрат бил логично следствие от създаването на западна империя и еволюцията на латинската Църква, започнало от началото на Средновековието. Папа Иннокентий III, който осъдил жестокостите на кръстоносците, същевременно считал, че създаването на Латинска империя в Константинопол ще доведе до обединение с Източните църкви. Това

обаче само окончателно отслабило Византия, възстановена през втората половина на XIII в., като я подготвило за окончателното ѝ превземане от турците през 1453 г.

През следващите векове Православната църква заемала по отношение на Католическата преди всичко отбранителна позиция, царяла атмосфера на недоверие и подозрителност. Католическата църква от своя страна с голяма ревност се опитвала да приведе „източните схизматици“ към съюз с Рим. Важна форма в тази мисионерска дейтелност било така нареченото униатство. Терминът униат, носещ унизителен оттенък, бил въведен от католиците в Полша за обозначаване бившите енории на Православната църква, приели католическите догмати, но съхранили богослужебната си и организационна практика. Униатството винаги се е осъждало строго от православните. Те възприемали използването на византийския обряд от католиците като форма на измама и двуличие и като повод за смущение, което поражда объркване и вълнения сред православните.

След II ватикански събор католиците признават, че униатството не се явява повече път към обединението, и предпочитат да прокарват политика за взаимно признаване между тяхната Църква и поместните православни Църкви, като „Църкви – сестри“, призвани към обединение без поглъщане. Тази позиция обаче се сблъсква с нерешими проблеми.

Най-важният от тях е, че православието и католицизмът имат различни критерии за истината. Католическата църква оправдава своята вековна еволюция, в която православието вижда само отстъпление от апостолското наследство, чрез доктрините за догматическото и институционалното развитие, както и чрез учението за непогрешимостта на папата. От тази гледна точка противещите промени се разглеждат като доказателство за вяност към Преданието и като етап от закономерния и необходим процес на растежа, а тяхната правомерност се гарантира от авторитета на римския папа. Още блаженият Августин в своето време казва на Юлиан Еклански: „Нека за теб бъде достатъчно мнението на тази част от Вселената, където Господ е пожелал да увенчае с преславно мъченичество първия от апостолите Си“ (Срещу Юлиан, 1, 13). Що се отнася до Православната църква, то тя остава вяна на критерия за съборност, формулиран в V в. от преп. Викентий Лерински: „Особено сме длъжни да се грижим за това, да признаваме за истинно онова, в което се е вярвало навсякъде, винаги и от всички“.

Православната гледна точка приема възможността за последователно разяснение на догматите и за еволюция на църковния обряд, но критерий за тяхната правомерност си остава всеобщото признание. Ето защо едностранно провъзгласяване от която и да е Църква на догмати и доктрини, подобни на Filioque, се възприема като нанасяне на рани на останалите части на Тялото (Църквата).

Приведените съждения не трябва да създават впечатлението, че се намираме в безизходица, и да ни въвеждат в униние. Необходимо е да се откажем от илюзията за безпринципна уния, защото моментът и обстоятелствата на пълното

обединение остават тайна на Провидението и са недостъпни за нашето разбиране. Пред нас стои изпълнението на важни задачи.

Западна и Източна Европа са длъжни да престанат да считат себе си за чужди една на друга. Най-добрият модел за утрешна Европа не е империята на Каролингите, а неразделената Романия от първите векове на християнството. Каролингският модел ни връща в една вече разделена и териториално ограничена Европа, която носи в себе си зародиша на всички граматични събития, които ще разтърсват Запада в течение на векове. В противовес християнската Романия ни дава примера на един разнообразен свят, който е същевременно единен благодарение на причастността си към една култура и общи духовни ценности.

Несгодите, които Западът претърпя и от които продължава да страда, в много отношения произтичат от това, че прекалено дълго време се движи в руслото на традицията на августинизма, като му отдава явно предпочитание. Контактите и връзките между християните от латинската традиция и православиеото в Европа, където границите не трябва повече да ни разделят, могат да напоят дълбоко нашата култура и да ѝ дадат нова плодотворна сила.

Манастир „Преподобни Антоний Велики”, Дром (Франция)

Превод: Венцислав Каравълчев



Герб на Каролингите



Джон Бер (John Behr) е православен свещеник и богослов, ректор и професор по патристика и догматика в Православната теологическа семинария „Св. Владимир“ в Ню Йорк, САЩ. Завършил е Университета в Оксфорд, където под научното ръководство на Калистос Уеър получава образователните степени магистър (1991 г.) и доктор по философия (1995 г.). Преподавателската му кариера в Семинарията „Св. Владимир“ започва през 1993 г., а през юли 2007 г. той е избран за неин ректор, както и за главен редактор на академичното списание *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Ръкоположен е за свещеник в Православната църква на Америка. Богословските му интереси са насочени към ранната Църква и нейното богословие, с което са свързани и неговите основни произведения: *Мистерията на Христос. Живот в смъртта*, 2006 г. (*The Mystery of Christ: Life in Death*, SVS Press, 2006), *Никейската вяра. Формиране на християнската теология*, 2004 г. (*The Nicene Faith: Formation Of Christian Theology – In: Formation of Christian Theology*, V. 2, SVS Press, 2004.), *Пътят към Никея*, 2001 г. (*The Way to Nicaea. In: – The Formation of Christian Theology*, V. 1, SVS Press, 2001).

Избирането на Джон Бер за ректор на Семинарията „Св. Владимир“ е израз на стремежа да се продължи традицията тя да бъде ръководена от световноизвестни православни богослови, като Георги Флоровски, Александър Шмеман и Йоан Майендорф, допринесли за нейното утвърждаване като едно от авторитетните духовни училища в православния свят. Благодарение на техните усилия през втората половина на XX век Православната църква на Америка и нейната Семинария се превърнаха от маргинални за православието територии във важно средище за динамичен богословски дебат.

Семинарията „Св. Владимир“, разположена в Крестууд, щата Ню Йорк в САЩ, е под омофора на Православната църква на Америка, но си поставя за цел да бъде всеправославна институция, която осигурява възможност за богословско образование и на светски лица. Тя е създадена през 1938 г. с основна цел да подготвя православно духовенство, както и да насърчава изучаването и изследването на теологията, историята и културата на Източната църква. Тя се утвърждава като теологичен център в края на 40-те години на XX век, когато в нея започват да преподават вече утвърдени православно богослови, които емигрират в САЩ след Втората световна война, като Георги Федотов от Института „Св. Сергий“ в Париж, Николаи Арсениев от Православния теологически факултет във Варшава и Николаи Лоски от Университета в Петербург. Най-голям принос за издигане авторитета на Семинарията има о. Георги Флоровски, ректор от 1949 до 1955 г., под чието ръководство училището обогатява богословската си програма. Неговата цел е програмата на Семинарията да получи всеправославна ориентация, тъй като по гумите на Флоровски теологията „не трябва да се концентрира само върху конкретна местна духовна традиция, тъй като Православието няма местно, а вселенско измерение“. Следващите десетилетия от историята на училището са белязани от личността на о. Александър Шмеман, който я ръководи от 1962 до 1983 г. Благодарение на неговата енергичност и лидерски качества се подобрява финансирането на училището, стабилизират се административните структури, развиват се факултетите и програмите. През 1961 г. Семинарията се премества в сградата и университетското градче, в което се намира и до момента. През 1973 г. тя е приета за пълноправен член на Американската асоциация на теологическите училища. Шмеман взема активно участие и в преговорите по получаване на автокефален статут на Православната църква на Америка, даден ѝ от Руската православна църква през 1970 г., макар и до момента той да не е признат от Вселенската патриаршия. През следващите години Семинарията получава последователно правото да издава магистърска и докторска образователна степен. Делото на о. Александър Шмеман успешно е продължено от о. Йоан Майендорф (ректор от 1984 до 1992 г.), наследен от о. Томас Хопко (1992 – 2002 г.), първият роден в САЩ ректор, и от Джон Ериксон (2002 – 2007 г.), дългогодишен преподавател по църковна история и църковно право.

За своето финансиране Семинарията разчита основно на дарения от различни църкви и обществени организации, което ѝ дава възможност да поддържа относително ниски за стандартите на САЩ такси за обучение на студентите. В нея има програма за магистър по практическо богословие (*Master of Divinity*), насочена основно към студенти, чиято цел е да се подготвят за свещеници. Програмата за магистър по изкуствата (*Master of Arts*) е насочена повече към светски лица, чиято цел е да получат образование по конкретна църковна служба извън духовенството в области като литургическа музика, християнско образование и общи богословски науки. Програмата за магистър по богословие (*Master of Theology*) има за цел да насърчи научния интерес и изследвания по православно теология, като даде съответното образование както за православно, така и за неправославно студенти. Семинарията има и собствено издателство („*St. Vladimir Seminary Press*“), което публикува книги, свързани с православно теология и история, както и богословското списание *St. Vladimir's Theological Quarterly*.

Публикуваната тук статия на о. Джон Бер, в чиято основа стои изнесен от автора доклад пред Северноамериканския лутерано-православен диалог от май 2003 г., е преведена по ВЕHR, J. *The Trinitarian Being of the Church* – In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1/2004, p. 67–88.

оатец Джон Бер

ТРИНИТАРНОТО БИТИЕ НА ЦЪРКВАТА

През последните няколко десетилетия връзката между тринитарното богословие и еклесиологията е предмет на широко обсъждане. Това е една интригуваща тема и повод за странни паралели. Макар често да се отбелязва, че вярата в *едната Църква*, заедно с *едното Кръщение* е част от повечето гревни символи, рядко се разсъждава конкретно върху самата Църква. Личността на Исус Христос, Неговото отношение към Отца и Светия Дух, са извечно дискусирани въпроси, предмет на много църковни изложения, за разлика от Църквата или еклесиологията в по-общ смисъл. Често можем да чуем, че еклесиологическият проблем е наш, съвременен проблем, който е предизвикан (поне що се отнася до православните) от икуменическият сблъсък на ХХ век. Плод на този сблъсък е и осъзнаването на тринитарното измерение на Църквата като такава, с което се постига приемственост с богословската мисъл от първите столетия и основите на Църквата се поставят в Троицата.

През последните няколко десетилетия след Втория ватикански събор икуменическият диалог акцентира върху връзката между Светата Троица и Църквата чрез изследването на това, което често е разглеждано като *кинонийна еклесиология*. *Кинония*, т.е. *общение*, беше темата на Асамблеята на Световния съвет на църквите в Канбера през 1991 г., както и на Петата световна конференция върху вярата и църковната дисциплина, която беше проведена в Сантяго де Компостела през 1993 г. В този подход *общението* на трите Лица на Светата Троица, самото битие на Бога, се приема за образец за *кинонията*, която конституира битието на църковното тяло, т.е. на Църквата. В обръщение към срещата в Сантяго де Компостела Пергамският митрополит Йоан (Зизиулас) казва, че „Църквата като *общение* отразява Божието битие като *общение* по начина, по който това *общение* ще бъде открито изцяло в Божието Царство”¹. Тази кинонийна еклесиология лесно може да бъде съединена с *евхаристийната* еклесиология, възприета от много православни през ХХ век – тъкмо в тайнството на Евхаристията, в събитието на *общението per excellence*, Църквата осъзнава своето истинно битие, като показва вече – тук и сега – Царството, което има да дойде. Макар че, както митрополит Йоан продължава, „*кинонията* е есхатологичен дар”, пълнотата на този есхатологичен дар е вече дадена, получена или вкусена в тържеството на Евхаристията.

Въпреки несъмнено грубите щрихи тук изпъква странността на това съпоставяне между Светата Троица и Църквата. Казаното за Църквата тук без съмнение

¹ Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon. *The Church as Communion* – In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1/1994, p. 8.

се основава върху казаното за Троицата, но – макар и парадоксално – в резултат от това говорене Църквата бива отгледена от Бога като различно съществуване, което само отразява Божието битие. Друг начин за изразяване на същото нещо, при използването на термини, които сами по себе си са проблематични, е да се каже, че кинониината еклесиология вижда Църквата като паралелна на *иманентната Троица*: три Личности в *общение*, но един Бог като свързка на битието, което се казва, че Църквата *отразява*. В резултат от това стигаме до една хоризонтална представа за *общението* или, може би по-точно, до успоредни общения, без да е ясно как те се пресичат.

Митрополит Йоан е крайно предпазлив, когато уточнява, че *общението*, за което става дума, „идва не от общественения опит, не от етиката, а от *вярата*“.² Ясно е, че за изходна точка не можем да приемем представите ни за *общение* съгласно нашия човешки опит на отнасяне към другите, които след това да проектираме върху Троицата. По-скоро трябва да започнем от вярата, защото „ние вярваме в Бога, който в Своето чисто битие е *общение*... Бог е троичен. Той по определение е битие в *общение*. Един нетроичен Бог не би бил *общение* в своето битие. Ако еклесиологията иска да е еклесиология на *общението*, тя трябва да се основава на тринитарното богословие“.³ Едва след като излага принципите на тринитарното *общение*, вече на второ място, митр. Йоан твърди, че „*общението* е решаващо и за нашето разбиране на Личността на Исус Христос. Точният синтез между христология и пневматология тук става крайно важен“.⁴ Той правилно подчертава (като коригира Владимир Лоски), че *икономията*⁵ на Сина не може да бъде отгледена от *икономията на Духа*, което означава едновременно, че действието на (или *рождството* с) Духа е творческо по отношение на личността на Христос и че няма действие на Духа, различно от това на Христос.⁶

Освен че поставя твърде сериозния въпрос, отнасящ се до уместността на характеризирането на Светата Троица като *общение* на три Личности,⁷ този подход не се отнася с необходимото внимание към *икономиината* действителност, върху която е основано всяко тринитарно богословие и с чиито термини Свещеното писание описва Църквата. Синтезът между христология и пневматология е възможен, но тринитарното богословие остава странична област на изследване. Макар да подчертава, че „Църквата не е някакъв вид платоничен

² Ibid, p. 5.

³ Ibid, p. 6.

⁴ Ibid.

⁵ Икономия (гр.) – букв. означава „управление на дома“ или „закон на дома“, откъдето идва и славянската употреба на този термин като „домостроителство“. В православното богословие с термина икономия на първо място се означава Божественният план за спасението на човека, а на второ – начинът, по който епископите прилагат каноните в ежедневието на Църквата. Б. пр.

⁶ Срв. Zizioulas, J. *Being as Communion*. N.Y., 1985, p. 124–125.

⁷ Нещо, което още Лоски отбелязва, когато долавя, че „в говоренето за три Ипостаси ние вече правим една неточна абстракция: ако искаме да обобщим и да изведем каквато и да е идея за божествените ипостаси, ние ще трябва да кажем, че единственото възможно такова би била невъзможността за каквото и да било общо определение на трите Ипостаси“ (Loosky, V. *In the Image and Likeness of God*. N.Y., 1975, p. 113). Виж още: AYRES, L. *On Not Three People: The Fundamental Themes of Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology as seen in To Ablabius: On Not Three Gods*, както и: Turcescu, L. *Person versus Individual, and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa*; и двете в: *Rethinking Gregory of Nyssa*, ed. S. Coakley. Oxford, 2003.

образ на Троицата; че тя е *общение* в смисъл, че е Божият народ – Израиля, но и *тяло Христово*”, през изречение митр. Йоан твърди, че „Църквата като *общение* отразява Божието битие в *общение*”.⁸ Въпреки донякъде гразнешното споменаване на Църквата като *тяло Христово*, ние сме изправени пред *общението* на три божествени Личности с неговия образ – пред *общението*, което е Църквата, чиито структура, авторитет, мисия, традиция и тайнства (и особено св. Евхаристия⁹, към която ще се върна по-късно) са съответно *в родство*. Пред себе си имаме Светата Троица и Църквата.

Трите образа на Църквата, върху които е акцентирано в Свещеното писание, т.е. Църквата като народ Божи, като тяло Христово и като храм на Светия Дух, ни предлагат според предположението на Брус Маршъл начин, по който да гледаме на тринитарното битие на Църквата, като интегрираме Църквата пряко и тясно с взаимните отношения между Отца, Сина и Светия Дух.¹⁰ Още повече, всеки от тези образи свързва Църквата по един особен начин с една от Личностите на Светата Троица, без да се подкопава основното положение на отците кападокийци, че Божиите действия могат да се разграничават, но не и да се отделят: имаме един Бог – Отец, Които извиква Църквата в битие като тяло Христово, което живее в Светия Дух. В отговор Църквата схваща себе си в термините на *общението*, но *общение* с Бога като тяло на Неговия Син, помазан с Духа, и така се обръща към Бога с „Авва, Отче”.¹¹

Бих искал да започна с основното съдържание на тези образи, а след това да продължа с предположение как тринитарното богословие, както е разяснено през IV век и след това, ни води към съчетаване на тези различни образи като различни аспекти на особената тайна на Църквата. Като следваме това наше намерение, по-нататък ще изложим някои разсъждения, които се отнасят до събирането на Църквата и нейното есхатологично свършенство; до св. Кръщение като основополагащо нейно тайнство (с което тя неизменно е свързвана във формулите на вярата); до последиците, свързани с границите на Църквата; и най-накрая до това как, като място, където човекът се ражда отново чрез св. Кръщение, Църквата може да се смята и за наша майка, в която всеки християнин се облича в Христовата идентичност.¹²

Божият народ, тялото Христово и храмът на Светия Дух

В основата си гумата *църква*, ἐκκλησία, означава *призоваване*, избиране на отделни хора из света – избор, извършен от Бога, Които прави от тези хора Свой собствен народ, „род избран, царствено свещенство, народ свет, люде придобу-

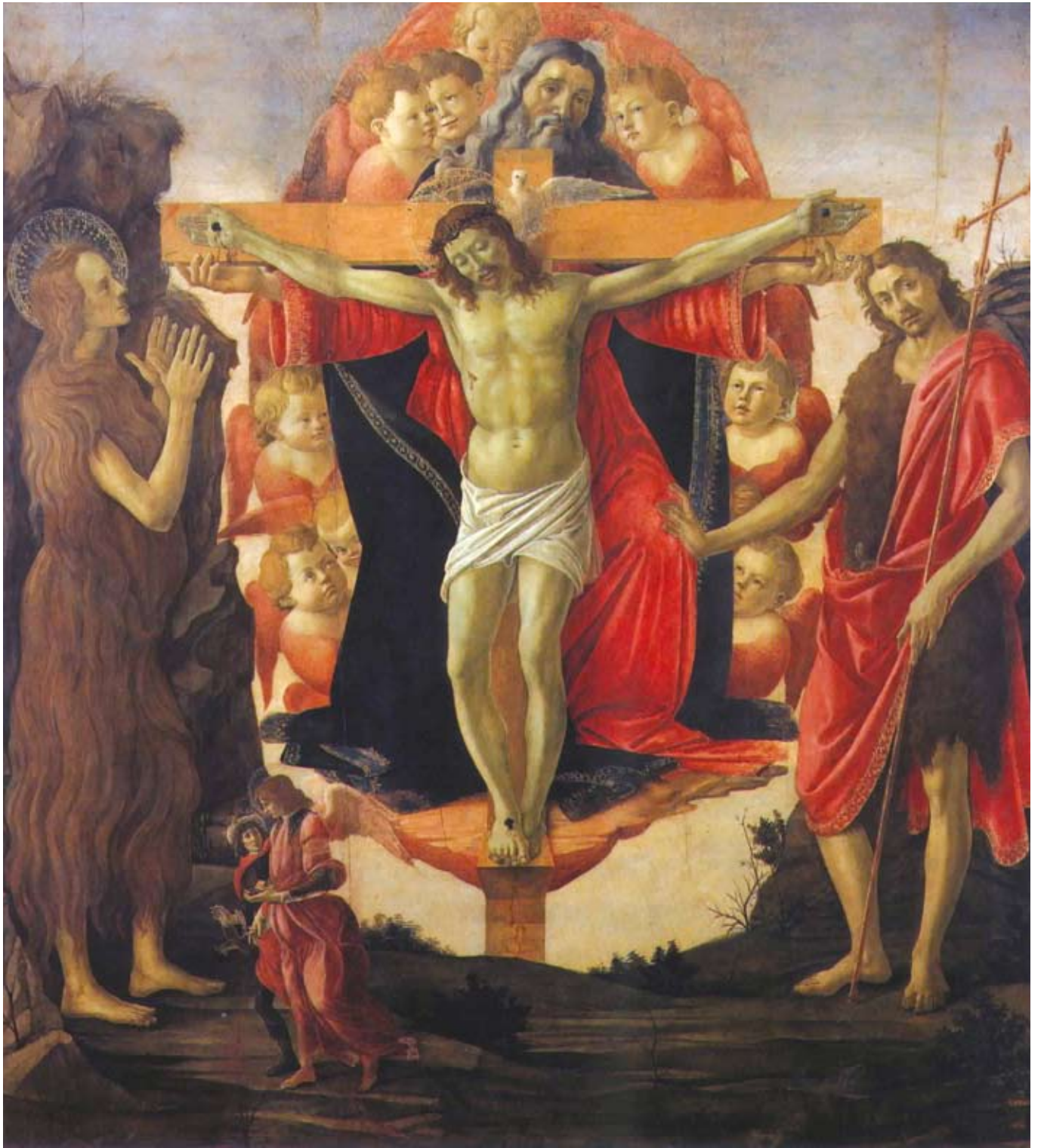
⁸ *The Church as Communion*, p. 8. Подчертаването е мое.

⁹ Пак там, с. 15: „Кръщение, Миропомазване или Първо причастие, и останалото от тайнствения живот – всички те са дадени в перспективата на Евхаристията. Общението в тези тайнства може да бъде описано като *частично* или *предварително* общение, което вика за своето изпълване в Евхаристията”.

¹⁰ Marshall, B. D. *The Holy Trinity and the Mystery of the Church: Toward a Lutheran/Orthodox Common Statement* – доклад, изнесен в рамките на Северноамериканския лутерано-православен диалог през май 2002 г.

¹¹ Рим. 8:15; срв. Гал. 4:6.

¹² Срв. Гал. 3:27. (бел. прев.)



ми” (1 Петр. 2:9). За християните това призоваване е, разбира се, призивът на Христовото благовестие, което със силата на Светия Дух оповестява божественото действие, извършено във и чрез Христа, Които чрез Своята смърт разрушава смъртта и чрез Своята кръв събаря преградата, така че онези, които са били „без Христа, отстранени от *израилското общество*”, да могат да влязат в завета, в едното тяло на Христос, имайки гостъп до Отца в Светия Дух (Еф. 2:11-18). Израилското общество е определено чрез връзката с Христос. Макар и особено, станало *веднъж завинаги* събитие, страданието на Иисус Христос – Неговата смърт, Възкресение и даряването на Духа като друг Застъпник, водещ ни към пълнотата на Христовата истина¹³ такава, каквато я проповядват св. апостоли *според Писанията* – са събитие от непреходно значение и обхватност. Това е същото благовестие, което е дадено в аванс на Авраам, така че всеки, който подобно на него чрез вярата си се срещне със Словото Божие, да получи дадените му благословения (срв. Гал. 3:3-14). Като отиват още по-назад, много от отците на Църквата твърдят, че сътворяването на Адам по Божии образ вече е насочено към Христа Иисуса (и че самият свят е оплоден със знака на Кръста), а също и че диханието, което Адам получава, което го прави *жива душа*, загатва за дадения от Христос Дух, Които прави от християните *духовни същества*. Словото, чрез което Бог събира и формира Своя народ, е неизменно. Откриването на тази скрита от вечност тайна ни дава възможност да погледнем назад към Писанията и към самото творение, за да видим там предварващо свидетелство за Христос, и едновременно с това въвежда езичниците в същия Завет, чиято основа е самият Христос, а не расата или обряждането на плътта: Църквата, новото творение, извикана за живот от Кръста на Христос, е Божият Израил (срв. Гал. 6:16).

Извикана към живот от Бога чрез Неговото Слово, Иисус Христос, и чрез действието на Светия Дух, Църквата е тяло Христово. Бог „покори всичко под нозете Му и Го постави над всичко Глава на Църквата, която е Негово тяло, пълнота на Тогова, Които изпълня всичко във всичко” (Еф. 1:22-23). Като „първороден измежду мъртвите”, в Когото „благоволи Отец да обитава всичката пълнота”, Христос е „Глава на тялото, сиреч на Църквата” (Кол. 1:18-19; срв. 2:9). И именно чрез здравето си придържане към Главата „цялото тяло, поддържано и свързано чрез стави и свързки, расте с растене по Бога” (Кол. 2:19). Идентичността е завършена и това не е само свободна аналогия или метафора: „Вие сте тяло Христово, а отделно – членове”; защото „чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло” (1 Кор. 12:27,13). Християните са наречени *едно тяло*, което живее в подчинение към Главата, т.е. към Христос, позволявайки на Неговия мир да управлява техните сърца (Кол. 3:15). Като членове на Неговото тяло в своя живот и битие те зависят от своя Глава, както и един от друг: „ние многото съставяме едно тяло в Христа, а отделно един другиму сме членове” (Рим. 12:5). Дарената на всеки от нас благодат е заради тялото, така че всичко трябва да се прави в любов и с цел съграждането на това едно тяло (срв. 1 Кор. 12:1-13:13).

¹³ Срв. Йоан 14:25-26; 16:13-15. Даряването на Светия Дух на Петдесетница е тясно свързано с Христовите страдания, защото именно в Неговата смърт се изпълнява Божието действие и Христос почива в съботата; в това, че Христос „предаде дух” или по-точно, „предаде [в смисъл на παράδοσις] Духа” (Йоан 19:30).

По-нататъшното разсъждаване върху идентичността на едното тяло – тялото на Христос, възприето от Словото, Коего сега обитава в онези, които *в Христос се облякоха* – е толкова широкообхватно и дълбоко, че не е възможно да бъде разглеждано тук. Тъй като обаче не можем да си позволим и да го отменим с млчание, един пример би бил достатъчен. Идентичността на тялото е централна връзка в класическото съчинение на св. Атанасий Велики *За възплъщението* – текст, в който са интегрирани тринитарното богословие, христологията, еклезиологията и сотириологията. Както твърди светителят, „бидейки над всичко, като ни предлага Своя храм и инструмента на Своята плът като заместител за всички, Словото на Бога природно изплаща дълга чрез Своята смърт; като съединено с всички чрез същото [тяло], нетленният Син Божи природно облича всичко в нетление чрез обещанието Си за възкресение; действителното тление в смъртта вече отстъпва от хората, тъй като Словото обитава в тях чрез едното тяло” (*За възплъщението*, 9). Словото ни облича в Своето тяло, за да може да победи смъртта и за да можем ние да бъдем вече облечени в Неговото нетление посредством идентичността на едното тяло. Особено забележително е и това, че разглеждайки Христовото възкресение, св. Атанасий не споменава нищо за явяванията на Христос след възкресението на Неговите ученици, така както са описани в евангелските текстове: това, че Иисус Христос е жив и че собственото Му истинско тяло е възкръснало, е показано във факта, че онези, които „са се облякли във вярата на Кръста”, така както Той се облече в нашето тяло, „дотогава презират смъртта, че с желание я посрещат и така стават свидетели на победилото я възкресение на Спасителя” (пак там, 27–28). Характерното за много учебници представяне на християнското богословие като сбор от отделни области (като *тринитарно богословие, богословие на Възплъщението, на страданията, сотириология, еклезиология и др.*) служи само за затъмняване на жизнеността на този възглед.

Като тяло, Църквата има също своята структура, има разнообразие на своите членове при разнообразие на даровете и служенията. От най-ранни времена християнските паства се събират около своите епископи заедно с техните презвитери и дякони и тези служения са толкова важни за състава на тялото, че св. Игнатий Богоносец настоява, че без тези три йерархични степени общността не може да бъде наречена *Църква* (*Послание до тралийци*, III, 1).¹⁴ А това, че има само един Христос, означава, че може да има и само една Евхаристия, един олтар и един епископ (*Послание до филиделфийци*, IV, 1).¹⁵ Все пак, що се отнася до важността, отдавана на клира като цяло и особено на епископа, техните роли са исторически и географски ограничени. Както често подчертават, Божи-ята Църква винаги е и Църква на конкретното място, събираща заедно всички християни (ἐπί τὸ αὐτό; срв. 1 Кор. 11:20). От друга страна обаче, значението на апостолите, върху чието провъзгласяване е основана Църквата, е универсално и вечно и така в типологиите, които св. Игнатий предлага, те винаги се явяват

¹⁴ Светоотеческо наследство. Изборник. С., 2001, с. 30. По това издание цитираме всички пасажи от посланията на св. Игнатий Богоносец (бел. прев.).

¹⁵ Пак там, с. 40 (бел. прев.).

от страната на Бога.¹⁶ Променящото се разбиране за духовенството в хода на историята не представлява пречка за нас. Това, което е важно за настоящите ни цели, е същностната роля, която то има в конституирането на Църквата. И въпреки това тяхната същностна роля не трябва да бъде преувеличавана – Църквата е общност не по силата на това, че е събрана около епископа, а на това, че е събрана около Самия Христос. Както казва св. Игнатий – гуми, които често биват цитирани погрешно – „където и да се яви епископът, там да върви множеството, също както където е Исус Христос, там е вселенската Църква” (*Послание до смирненци*, VIII, 2).¹⁷ Христос е, Които прави от събранието Свое тяло, Които прави Църквата, така че когато св. Игнатий пише своите писма, той ги пише до цялата общност, а не до епископа, като ги предупреждава да бъдат „глухи, когато някой ви говори без Исус Христос” (*Послание до тралийци*, IX, 1).¹⁸

Накрая, „чрез един Дух всички сме кръстени в едно тяло” (1 Кор. 12:13), така че ние сме оформени в „жилище Божие чрез Духа” като „храм свет чрез Господа” (Еф. 2:21-22). Онези, у които Божият Дух обитава, са Божи храм (срв. 1 Кор. 3:16). Духът се дава чрез Христос, така че ние получаваме Духа на Отца като Дух на Христос (срв. Рим. 8:9-11). Но това е и Духът, Които ни дава възможност да разпознаем Христа, да Го наречем Господ, а това не означава нищо друго освен Този, за Когото говорят Писанията (срв. 1 Кор. 12:3), Които ни съединява с Христос, като ни прави едно тяло с Него, подобно на невестата и нейния съпруг (както образно е предадено в Еф. 5:22-33), така че „и Духът и невестата казват: гоуди!” (Откр. 22:17), и Които дава на съединените в едно тяло с Христос възможността да се обръщат към Бога с „Авва! Отче!”. Само в „общуването на Светаго Духа” (2 Кор. 13:13) християните имат единството си като едно тяло на Христос; те са призвани да пазят „единството на духа чрез връзките на мира” (Еф. 4:3), така че „Едно тяло сте и един дух, както сте и призвани към една надежда на вашето звание; един е Господ, една е вярата, едно е кръщение-то, един е Бог и Отец на всички, Които е над всички, и чрез всички, и във всички нас” (Еф. 4:4-6).

Всички тези образи описват действията на Светата Троица, на Отца, на Сина и на Светия Дух в божествената икономия на спасението. И все пак те не са само *икономийни* действия, нещо различно от *вътрешните* взаимоотношения на Отца, Сина и Духа, *изпращания*, различни от процеса на *раждане*, съответно *изхождане*. С разширяването на дебата върху тринитарното богословие през IV век и след това разискванията неизбежно стават все по-абстрактни, но тяхното съдържание остава непроменено. Както с особена настойчивост подчертават кападокийците през IV век, ние познаваме Бога само от Неговите действия, т.е. както Сам Той се разкрива, и това, което Той разкрива за Себе Си, е това,

¹⁶ Срв. Behr, J. *On the Way to Nicaea*. N.Y., 2001, p. 82. За св. Игнатий епископът, дяконът и презвитерът представят респективно Бог Отец, Христос и апостолите (*Послание до тралийци*, III, 1; *Послание до магнезийци*, VI, 1). Едва при св. Киприан Картагенски апостолите вече се смятат за първите епископи, а епископите на свой ред за приемници на апостолите.

¹⁷ *Светоотеческо наследство. Изборник*. С., 2001, с. 47 (бел. прев.).

¹⁸ Пак там, с. 32 (бел. прев.).

което Той е. Разпнатият Иисус Христос, „открил се за Син Божий чрез силата на чудесата, по духа на освещението, чрез възкресението от мъртвите” (Рим. 1:4), за Когото е казано „Син Мой си Ти: аз днес Те родих” (Деян. 13:33; срв. Пс. 2:7), е Същият, за Когото – когато върху Му слеза Дух Свети през време на Неговото кръщение – Бог Отец провъзгласява: „Този е Моят възлюбен Син, в Когото е Моето благоволение” (Мат. 3:17; Марк 1:11; в Лука 3:22 гревните различения дават „Когото родих” от Пс. 2:7). Той е и заченатият в утробата на Девицата от Светия Дух, от силата на Всевишния (срв. Мат. 1:20; Лука 1:35) – Този, Когото Отец ражда от вечност или, казано още по-точно, безвременно, а не както би казал Арий, като несвързано събитие в една квазитемпоралност, преди еоните, преди още Бог да е станал Отец. Така и Светият Дух, Които изхожда от Отца, се дава на християните от Христос като Негов, Христов Дух, с което се потвърждава, че докато Синът се дава пряко от Отца, Духът изхожда от Отца „чрез Този, Които изхожда пряко от Първата Причина; битийното свойство *Единороден* остава недвусмислено на Сина, докато Светият Дух без съмнение изхожда от Отца при посредничеството (μεσiтiα) на Сина, Които запазва Своето единородство, без да изключва Духа от природната Му връзка с Отца”.¹⁹

По-късното византийско богословие, особено през XIII и XIV век при св. Григорий Кипърски и св. Григорий Палама, доразвива тези пунктове, като разграничава *изхождането* на Светия Дух от Отца, чрез което Той получава Своята същност и съществуване, и *проявяването* Му или *по-нататъшното просияване* на Духа чрез Сина – една връзка, която е не само времева, но и вечна.²⁰ Духът, Които изхожда от Отца, почива върху Сина – действие, което се рисува във всеки ключов момент на откриване на Христос пред апостолите и което разкрива вечното отношение между Отец, Син и Дух Свети като подсигурия и основата на нашето разбиране за това. Духът обаче почива върху Сина не за някакъв определен срок, защото, както вече видяхме, разкриването на Господ Иисус Христос като Син Божи, Неговото раждане, възкресяване и открояване, както и довеждането на християните при Него, тяхното присъединяване към Неговото тяло и получаваният по този начин достъп до Отца – всичко това е винаги чрез Духа. Тринитарният порядък от Отца чрез Сина в Духа намира своето отменно движение в Духа чрез Сина към Отца. (...)

Това, че Дух Свети се *проявява* чрез Сина не само във времевата сфера, но и вечно, означава, че разликата между *изхождане* и *проявяване* не отговаря на често правената разлика между вътрешно-троичното *раждане* – съответно *изхождане* – и външно-троичните *изпращания*. Един аспект на разсъжденията против термина *filioque*, развито от св. патр. Фотий през IX век, ограничава изхождането на Духа чрез Сина единствено към времевата сфера (където Синът, като човек, е Помазаник на Духа и така за Духа може да се каже, че е *Дух на Христос*), въвеждайки по този начин различаване между *иманентна* и *икономийна*

¹⁹ Св. Григорий Нисийски. *До Аблабий* (GNO 3.1, р. 56).

²⁰ Срв.: Stăniloae, D. „Trinitarian Relations and the Life of the Church” - In: Eiusdem. *Theology and the Church*, N.Y., 1980, р. 11-44.

Троица.²¹ Следствието от това е, че вътре-троичното *общение* се превръща в сфера сама за себе си и действието на Светия Дух става почти независимо от това на Христос.²² Следвайки споменатите византийски отци, трябва да кажем, че отношението на Христос към Светия Дух не е само конституиращо битието Му на *икономийно* ниво (отбелязаната от митр. Йоан неразделност между *христология* и *пневматология*), но още определя начина, по който ние говорим по-абстрактно за връзката между Отец, Син и Дух. Както още капагокиците добре разбират, отношението между Отца, Сина и Светия Дух е идентично, и трябва да бъде такова, с образеца на божествения живот, открит в Писанията: Духът, Които изхожда от Отца, почива върху Сина като свързка на любовта, връщане към Отца. Точно в този особен образец за *общение* (а не като отразяване на *общението* на трите божествени личности) Църквата, като тяло Христово и храм на Светия Дух, има своето битие: *институционалното* измерение и *духовното* измерение не могат да бъдат отделени, но заедно формират едното тяло на Христос, като отдават благодарение към Бога в Духа. Църквата не е само *общение* на личности в отношение, но и тяло Христово, което благодари на Отца в Светия Дух.

Призоваването на Църквата и нейната есхатологична завършеност

Това толкова високо богословие на Църквата, като тяло Христово и храм на Светия Дух, не трябва да ни заслепява за другия тринитарен аспект на Църквата: че тя е Църквата, призвана от Бога. И като призвана, тя е отговор, динамичен отговор, възрастващ в пълнотата, към която е призвана. Ние, които бяхме „без Христа, отстранени от израилското общество“ (Еф. 2:12), бяхме въведени в завета на обещанието на Христос, но все пак „нашето живелище е на небесата, отдето очакваме и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, Които ще преобрази унизеното наше тяло тъй, че то да стане подобно на Неговото славно тяло“ (Филип. 3:20-21). Ние се молим за това, когато Той се яви, да бъдем „подобни Нему“ (1 Йоан 3:2). Той обаче все още е *Игвацият*, на Когото „и Духът и невестата казват: гоугу!“ (Откр. 22:17). Като призвана, макар и разпръсната из целия свят, Църквата не е установена на земята, а в Светия Дух: „Където е Църквата, там е Духът Божи и където е Духът Божи, там е Църквата“.²³

От гледна точка на тази динамика можем да изясним в максимално висока степен въпросите, свързани с *виждането за Църквата – гали Църквата* трябва да

²¹ Св. Патриарх Фотий. *Върху тайноводството на Светия Дух*, 93. Срв.: Orphanos, M. A. „The Procession of the Holy Spirit according to Certain Later Greek Fathers” – In: *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, Faith and Order Paper, № 10 (London: SPCK/Geneva: WCC, 1981), p. 21–45; Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, 2nd ed. with revisions, N.Y., 1987, p. 60–61.

²² Владимир Лоски например категорично твърди, че богословите винаги са настоявали на коренната разлика между вечното изхождение на Лицата и временната мисия на Сина и на Светия Дух в света: „Тясно свързани, каквито са Те в общото Си дело на земята, Синът и Светият Дух остават въпреки това, в същото това дело, две Личности, независими една от друга по ипостасното Си битие. Именно поради тази причина личното идване на Светия Дух няма характера на действие, което е съподчинено и е по някакъв начин функционално по отношение на това на Сина. Петдесетница не е *продължение* на Въплъщението. Тя е негово следствие, резултат“ (*Мистическо богословие*, 158–159).

²³ Св. Иринеи Лионски. *Против ересите*, 3, 24, 1.

бъде отъждествявана напълно със събранието на кръстените, обединени около тайнствата на Словото и на Евхаристията, заедно с всички видими слабости на отделни вярващи, на клирици или миряни, или на всяка поместна църква на дадено място. Сам Бог ни призовава да бъдем Негова света Църква, като приемем тази действителност чрез обръщане и покаяние, и да се превърнем в тяло Христово чрез благодатта на Духа. Църквата е света не само с добродетелите на отделни вярващи, а и чрез приемане на светите тайнства от ръцете на грешни вярващи.

Като следствие от това разбиране и за целите на икуменическия диалог сме в състояние по най-добрия начин да разберем и претенцията на Православната църква да бъде единствената истинна Църква. По този въпрос прот. Георги Флоровски е особено недвусмислен, когато заявява убедеността на Православната църква в това, че тя е „Църквата в самата Истина, т.е. *истинната* Църква и *единствената* истинна Църква”.²⁴ С това убеждение, както той допуска, той е „заставен да смята всички останали християнски църкви за лишени от нещо”, така че за самия него „повторното християнско обединение е само едно преминаване към православието”. Това обаче – продължава той – не трябва да се възприема като някакво арогантно изискване, нито пък е предназначено да звучи триумфалистично. Това е едно убеждение, което върви ръка за ръка с признанието, че „казаното още не означава приравняване на всичко – нито в миналото, нито в настоящето на Православната църква – към Божията истина. Много неща са очевидно променливи и наистина се нуждаят от подобряване. *Истинната* Църква все пак не е *перфектната* Църква”. Или, както същият автор се изразява другаде, „Православната църква претендира да бъде *Църквата*. Но в тази претенция няма нито гордост, нито арогантност. В действителност в нея се съдържа много тежка отговорност. Нито пък това означава *съвършенство*. Църквата все още е в процес на дълго пътешествие, в рогилни мъки, *на път*. Тя има своите исторически провали и загуби, има и своите собствени недовършени задачи и проблеми”.²⁵ Макар да подчертава ориентацията към това есхатологично съвършенство, към което Църквата е изначално призована, самият прот. Флоровски обаче със своето *завръщане към отците* търси християнското единство в миналото – онова особено общо съзнание, което е съществувало в разнообразието на ранното християнство и е било запазено непокътнато от Православната църква: „Православната църква има съзнанието и усещането за идентичност през вековете въпреки всички преживени от нея исторически смущения и промени. Тя е тази, която запазва непокътнато и неопетнено свещеното наследство на ранната Църква... Тя чувства тъждествеността на своето учение с апостолското послание и с традицията на древната Църква, дори и понякога да не е успявала да предаде това послание на определени поколения в неговия пълен блясък и по начин, който води до убеждение. В строго определен

²⁴ Florovsky, G. *The True Church* – In: *Ecumenism I: A Doctrinal Approach, Collected Works of Georges Florovsky*, t. XIII, Vaduz & Belmont, 1989, p. 134. Този текст е извадка от *Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement* – In: *The Student World* 43/1950, p. 57–70. Настоящият параграф е задължен на все още непубликуваната студия на Джон Ериксон *The One True Church: Thoughts Concerning an Ecumenical Conundrum* (August, 2001).

²⁵ Florovsky, G. *The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church* – In: *Ecumenism. Collected Works*, t. XIII, p. 139–140. Това е статия, първоначално публикувана в *Theology and Life*, 4/1961, p. 197–208.

смисъл Православната църква е продължение, *оцеляване* на древната Църква”.²⁶ Известното настояване на прот. Георги Флоровски, че икуменическият диалог не трябва да е само „икуменизъм в пространството, разглеждан като своеобразно нагаждане на съществуващите деноминации – такива, каквито са представени”, но още и „икуменизъм във времето”,²⁷ се обръща назад към миналото: „Пътят за излизане от настоящото обръкване и за отиване към едно по-добро бъдеще е, макар и да звучи неочаквано, през миналото. Днешните разделения могат да бъдат преодолени само с връщане към *общия ум* на ранната Църква – там, където няма еднообразие, а общ ум”.²⁸

Начинът, по който трябва да разбираме съществуването на *общ ум* в християнската древност, се превърна в крайно труден въпрос, особено след появата на труда на Валтер Бауер *Православие и ерес в ранното християнство* (или поне след неговия превод на английски).²⁹ И все пак това, което се припознава като нормативно християнство към края на II век (посредством взаимодействието на *правилото на истината*, единния корпус на Писанието, Апостолското предание и апостолското приемство), не се основава върху нищо друго освен върху проповядването на Евангелието *според Писанията* – така, както е предадено от св. апостоли (срв. 1 Кор. 15:3).³⁰ Това е единият Христос, проповядван по този начин, който тогава е бил и винаги ще бъде обединяващата сила за онези, които, като Негово тяло, се събират заедно в Негово очакване. Пълната, съвършена идентичност на Църквата следователно не се намира в църковните тела и структури от миналото, поради което тя да трябва да бъде търсена от археолозите, а както намеква прот. Георги Флоровски, тя се намира в бъдещето, в есхатона, където Христос ще бъде всичко във всички, ориентир, запазван чрез стоене в приемственост с вярата, „веднъж завинаги предадена на светиите” (Иуда, 3), по отношение на Иисус Христос, т.е. по отношение на идващия Господ. Следствията, които има всичко това за Православната църква и за разпознаването от нейна страна на църковната действителност отвъд собствените ѝ предели, се виждат най-добре от гледна точка на трайното значение на Кръщението като влизане в Църквата и на историческата практика на Православната църква относно приемането на обръщенците.

Кръщението, Евхаристията и границите на Църквата

Влизането в Христовото тяло се извършва чрез кръщаване в името на Отца, Сина и Светия Дух. Успоредно с *едната Църква*, *едното Кръщение за опрощаване на греховете* присъства във всички вероизповедни текстове. И тъй като тялото Христово, за което говорим, е разпнатото и възкръснало тяло на Христос, то и самото Кръщение се схваща като споделяне на Неговата смърт: „Или не знаете, че всички ние, които се кръстихме в Христа Иисуса, в Неговата смърт

²⁶ Ibid, p. 140.

²⁷ Ibid, p. 139.

²⁸ Florovsky, G. *Theological Tensions among Christians* – In: *Ecumenism. Collected Works*, t. XIII, p. 13. Студията е публикувана първоначално в *The Christian Leader*, 5/1950.

²⁹ Bauer, W. *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*. Philadelphia, 1971 (бел. прев.).

³⁰ Срв.: Behr, J. *The Way to Nicaea*, p. 11–48.

се кръстихме? И тъй, ние се погребяхме с Него чрез кръщението в смъртта, та както Христос възкръсна от мъртвите чрез славата на Отца, тъй и ние да ходим в обновен живот. Защото, ако сме сраснати с погобието на смъртта Му, то ще бъдем съучастници и на възкресението” (Рим. 6:3-5). Особено важно в случая е да проследим граматическите времена, използвани от св. ап. Павел: ако ние *се погребяхме* с Христос в Кръщението, ние *ще възкръснем* с Него. Макар Кръщението да е особено, светотайнствено събитие, преди нашата действителна смърт, ние сме длъжни да свидетелстваме за Христос и да съхраняваме това състояние на кръстени: „Ако пък сме умрели с Христа, вярваме, че и ще живеем с Него. Тъй и вие считайте себе си мъртви за греха, обаче живи за Бога в Христа Исуса, нашия Господ” (Рим. 6:8,11). С други думи, *едното Кръщение за опрощаване на греховете* не е само входна врата, която трябва да преминем, за да влезем в *едната Църква*, врата, която след това да оставим зад нас. По-скоро пасхалното измерение на Кръщението е това, което характеризира целокупността на християнския живот, като оформя и изпълва всеки негов аспект, докато накрая не възкръснем в Христа.³¹ „Цялата икономия на това *да станеш* християнин, от обръщането и катехизиса през св. Евхаристия, е и същностната парадигма на това *да останеш* християнин... Пасхалното тайнство на Исус Христос, умиращ и възкръсващ отново сред Своите верни на Пасха, в св. Кръщение е това, което дава на Църквата нейната присъща сплотеност и мисия, като я поставя в центъра на отново сътворения свят”.³² *Едната истинна Църква* трябва да поддържа своя кръщелен характер, докато в есхатона тя ще бъде *съвършена Църква* според израза на отец Флоровски

Именно в Евхаристията, в *този пир на Царството*, който е събитието на *общението* *par excellence*, на християните се дава да предвкусят Царството, призовавайки Духа „над нас и над предложените дарове”, и да помолят Бога да „съедини един с друг всички нас, които ставаме участници в единия хляб и в едната чаша на *общението* на Светия Дух” (*Василиева литургия*). Не трябва обаче да забравяме, че това ни е дадено в очакване, като предвкушване на Царството, което има да дойде, а не като окончателно осъществяване на това Царство. Нито една есхатология не може да е изключително *осъществена*; християнската есхатология е винаги вече, *но не още*. Църквата е все още *in via* (на път); тя търси и получава преждевременно, като дар своето съвършенство, което ѝ предстои да изяви изцяло.

Дали това тайнство на Царството – вече отпразнувано в очакване от Църквата, която е *на път* – може да бъде употребено в опит за определяне на границите на едната истинска Църква, е твърде сериозен въпрос. Става дума, разбира се, за начина, по който *евхаристийната еклесиология*, както е осветлявана от много православни богослови през XX век, разглежда проблема. Без съмнение тя допринесе за увеличаване на нашите познания относно Църквата, но тя води и до двупосочен вреден резултат. На първо място, *евхаристийното възраждане*,

³¹ Виж по-специално: Erickson, J. *Baptism and the Church's Faith* – In: *Marks of the Body of Christ*, ed. C. E. Braaten and R. W. Jenson. Grand Rapids, MI, 1999, p. 44–58. Следващите няколко параграфа са идейно вдъхновени от този текст.

³² Kavanagh, A. *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*. N.Y., 1978, p. 162–163.

което съпровожда подобна еклесиология, набляга върху участието в Евхаристията до такава степен, че то често хвърля сянка, да не кажем дори, че затъмнява непрекъснато се във времето кръщелно измерение на християнския живот: към Кръщението се отнасят като към необходимо предварително встъпване в тялото, което празнува Евхаристията.³³ Взето в своята крайност, това довежда до една общност от, ако използваме думите на Джон Ериксон, „евхаристизирани езичници” – членове на Църквата, които участват в Евхаристията, но извън това участие нямат никакво съзнание за живота в смъртта, което представлява в собствен смисъл християнският живот в този свят.³⁴ На второ място, това води до схващането, което вижда живота вън от Православната църква, определян като еднako измерим с участието в нейното отпразнуване на Евхаристията, в неизменно отрицателни изрази: „Границите на тялото Христово зависят изцяло от евхаристийния живот. Вън от този живот човечеството се управлява от противни на него сили”. Разделението и разрушението могат да бъдат предотвратени само от онези, които се съединяват с Христос и се подготвят да се присъединят към евхаристийното събрание”.³⁵ В тази именно перспектива православните не само смятат себе си – нещо, което, разбира се, е правилно – за принадлежащи към *едната истинна Църква*, но и отричат приложимостта на названието църква по отношение на всяко друго тяло, събиращо се заедно в името на Иисус Христос. Нека припомним: вън от Православната църква *човечеството се управлява от противни на него сили*.

Този подход започва със св. Киприан Картагенски в средата на III век. Изправен пред различни разделения, възникнали като резултат от нееднозначните реакции на християните срещу гоненията, св. Киприан свързва границите на Църквата с верността към епископа. Но епископът вече е разбран не в духа на св. Игнатий и на св. Иринеи като носител на истинното учение (тъй като вярата на схизматичните групи, с които св. Киприан се е сблъсквал, е очевидно православна), а по-скоро епископът е носител на апостолския авторитет и най-вече на властта да прощава грехове (с което е свързана и единствената употреба на думата *църква* в евангелията), и в крайна сметка със самата Църква: „Трябва да разберем, че епископът е в Църквата и Църквата е в епископа, и който не е с епископа, той не е в Църквата” (СВ. КИПРИАН КАРТАГЕНСКИ. *Писма* 66, 8). Всички образи на Църквата, които епископът на Картаген предпочита, подчертават ясно очертаните граници на Църквата и нейната изключителност: „Никой не може да има Бога за свой баща, ако няма Църквата за своя майка. Колкото е било възможно за онзи, който е бил вън от ковчега на Ной, да се спаси,

³³ Да си спомним забележките на митр. Йоан, споменати по-горе, бел. 9.

³⁴ Както пише проф. Ериксон (Op. cit., p. 57): „Ние забравяме, че Евхаристията е предвкушане на Царството, а не негово окончателно осъществяване. Така тази тенденция към осъществена есхатология започва да пълзи от Евхаристията към други аспекти на църковния живот, до степен Църквата, като такава, да започва да се вижда съвършена във всяко едно отношение. Нейната зависимост от Христос, от Христа разпнатия, е забравена. Ние желаем прославата и забравяме кръста”.

³⁵ Limouris, G. *The Eucharist as the Sacrament of Sharing: An Orthodox Point of View* – In: *Orthodox Visions of Ecumenism*, ed. G. Limouris, Geneva, 1994, p. 254.

още по-малко това е възможно за онзи, който се е оказал вън от Църквата”.³⁶ Или, както е по-известно: „Вън от Църквата няма спасение” (Св. Киприан Картагенски. *Писма* 73, 21). Накрая, изправен пред въпроса за приемане в общение на получените св. Кръщение в схизматични общности, св. Киприан настоява, че те трябва да бъдат кръстени (в действителност *прекръстени*, макар той да не използва точно това понятие). Поради пряката връзка между св. Кръщение и прощаването на греховете не може да има и Кръщение вън от Вселенската Църква – такава, каквато тя е определена от верността към епископа, т.е. към единствения, носещ този апостолски дар: тъй като Кръщението представлява влизане в Църквата, то никои не може да бъде вън от нея и в същото време кръстен в нея.

През вековете становището на св. Киприан относно *прекръщаването* често е защитавано и особено от св. Никодим Светогорец (1748–1809 г.) насам в Православната църква то се изтъква от мнозина.³⁷ Но както посочва прот. Флоровски, докато св. Киприан е в богословско отношение прав да твърди недвусмислено, че тайнствата се случват само в Църквата, „той определя това прибързано и твърде стеснено”.³⁸ Още повече, пак според прот. Флоровски, „*практическите* заключения на св. Киприан не са възприети и поддържани в църковното съзнание”.³⁹ Позицията на св. Киприан е новост,⁴⁰ нещо, което не се следва винаги и навсякъде в Църквата. И наистина, против това становище съществуват няколко важни свидетелства. Първият вселенски събор в Никея през 325 г. говори за приемане на *чистите*, т.е. от новатиановата схизма, чрез възлагане на ръце (*Правило* 8). Няколко десетилетия по-късно, обръщайки се към същия въпрос, св. Василий в своето *Послание* 188, включено по-късно в каноническия корпус на Православната църква, прокарва разлика между *еретици* (които са напълно отпаднали и отчуждени в своята вяра, проявена в начина, по който кръщават – например „в Отца и Сина, и в Монтан или Присцила”); *схизматици* (които са се отделили от Църквата „вследствие на някои църковни причини и въпроси, подлежащи на взаимно изправяне”, от които се изисква покаяние) и *парацърковни сдружения* („събрания, родени от непокорни презвитери и епископи или от необразовани миряни”). Св. Василий Велики споменава практиката на св. Киприан, но остава с

³⁶ Св. Киприан Картагенски. *За единството на Църквата*, 6. По отношение на статичното и изключително виждане за Църквата на св. Киприан в противоположност на разнообразието от образи, които могат да бъдат открити в св. писание и при отците (храм, лозница, рай, тяло; не само Ева и Мария, но още и Тамар, Рахав, Мария Магдалина, хананейката, Закхей), срв. Erickson, J. Op. cit., p. 55–56: „Не само образи на достигнато съвършенство, които биха ни склонили да се придържаме към едно триумфалистично и изключително виждане за Църквата, но още и образи на покаяние, обръщане и страдание”.

³⁷ За критичен анализ на този проблем виж: Erickson, J. *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice* – In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1/1997, p. 1–17; Eiusdem. *On the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of Nikodemus the Hagiorite (1748-1809)* – In: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1/1998, p. 45–66.

³⁸ Florovsky, G. *The Boundaries of the Church* – In: *Collected Works*, t. XIII, p. 37. Твърди се, че това есе е „комбинирано от руския оригинал и превода на английски, който се появява в *Church Quarterly Review*, 117/1933, p. 117–131”.

³⁹ Ibid, p. 37.

⁴⁰ Достойно за отбелязване е, че св. Киприан нито протестира срещу римската претенция, че политиката на папа Стефан е в съгласие с традиционната практика на Църквата, нито пък апелира към *традицията*, която да подкрепи неговия случай: „Не трябва да предписваме по обичая, а да превъзмогваме чрез разума” (*Писма* 71,3).

„древните, които са решили да приемат това Кръщение, което по никакъв начин не се отклонява от вярата”, така че „древните са решили да отхвърлят изцяло кръщението на еретиците, но да приемат това на схизматиците, като че ли те са все още в Църквата”. С други думи, онези, които са кръстени в правата вяра, дори и вън от евхаристийно *общение* с основното тяло на Църквата, все още принадлежат на Църквата. Това, разбира се, не бива да се схваща като подобие на теорията за различните вероизповедания като клони на единната Църква⁴¹, нито да се пропагандира по този начин непосредствено евхаристийното *общение* с (парадоксално звучащото) *отделените братя*. По-скоро въпросът трябва да бъде поставен в смисъла на есхатологичното напрежение, в което Църквата съществува в този свят. Но това е и предизвикателство – особено за православните – да преосмислят начина, по който гледат на онези, които са вън от тяхното собствено евхаристийно *общение*. Както вече казахме, празнуването на Евхаристията е тайнството на Царството, което ни дава да предвкусим това, което е вече, но не още. Ако отново използваме израза на прот. Флоровски като определение за границите на *едната истинна Църква*, ще изглежда, както предположихме и по-горе, че най-вероятно няма да ни се налага да приемаме за дагеност характеристиките на *съвършената Църква*.

По същия начин, както трябва да живеем като кръстени, *смятайки себе си мъртви за греха и живи за Бога и за Христа Исуса*, докато действително умрем в добра вяра и възкръснем с Христос, така и Евхаристията, в която ние вече участваме, макар *още да не е*, е изпълнена в нашата собствена смърт и възкресение. Както казва св. Иринеи Лионски:

Така, както лозата, посадена в земята, ражда плод в своето време, а житното зърно, паднало в земята и разложено, се изправя отново от Божия Дух, Които поддържа всичко, и след това чрез Премъдростта те стигат до употреба от хората и приемайки Божието Слово, стават Евхаристия, която е Тяло и Кръв на Христа, по същия начин и нашите тела, хранени от тях, поставени в земята и разложени в нея, ще възкръснат в своето време, когато Божието Слово им даде възкресение в славата на Бога Отца, Които обезпечава безсмъртие за смъртните и изобилно дарява нетление на тленните. (Против ересите, 5, 2, 3)

Като приемаме Евхаристията под вид на пшеница и вино – така, както пшеницата и виното получават плодородие от Духа, и ние сме подготвени – доколкото също превръщаме плодовете в хляб и вино – за постигнатото от Словото възкресение. В това отношение точно както хлябът и виното получават Словото и по този начин стават Тяло и Кръв Христови, Евхаристия, по същия начин и нашите тела ще приемат безсмъртие и нетление от Отца. Пасхалната тайна, в която всеки кръстен християнин влиза чрез Кръщението, се осъществява във възкресението, отпразнувано като Евхаристия на Отца.

⁴¹ Теория за клоните – популярна сред икуменическите кръгове теория, според която Православната, Католическата и Англиканската църкви представляват различни клони на единната Църква. Автор на теорията е англиканският теолог Уилям Палмър през първата половина на XIX в. – б. пр.

Църквата като майка и християнската идентичност

Накрая, както св. ап. Павел описва себе си в „родилни болки, докле се изобрази във вас Христос” (Гал. 4:19), Църквата е наша майка, която в родилни болки дава живот на синове Божии. Майчинството на Църквата е древна тема, която има своите корени още у св. прор. Исаия. След като предсказва Христовите страдания, той се провиква: „Възвесели се, неплодна, ти, която не раждаш; възкликни и извикай, ти, която не си изпитала родилни мъки; защото напустеницата има много повече деца от оная, която има мъж, казва Господ” (Ис. 54:1). Сред различните начини, по които този образ е бил разглеждан, един от най-провокативните го свързва пряко с Въплъщението на Словото. Според св. Иполит Римски „Словото на Бога, бидейки безплътно, Се облича в свята плът от светата Дева като жених – в одежда, изтъкал я за Себе Си в страданието на Кръста, така че – смесил смъртното ни тяло със Своята собствена сила, тленното с нетленното и немощното със силното – Той да може да спаси погиващия човек”.⁴² Св. Иполит прогължава с един разширен образ на тъкачен стан, в който нишката на тъканта е кръстното страдание на Господа”, въжето е силата на Светия Дух, тъканта е Светата Плът, изтъкана от Светия Дух, прътовете са Словото, а тъкачите са библейските патриарси и пророците, „които тъкат бялата, гълга, съвършена туника за Христос”.⁴³ Тази плът на Словото, приета от утробата на св. Дева и изтъкана в страданията на Кръста, е изтъкана от патриарсите и от пророците, чиито действия и слова провъзгласяват начина, по който Словото става присъстващо и проявено. Именно в проповядването на Иисус Христос, в провъзгласяването на Онзи, Които умря на Кръста, изтълкуван и разбран в образа, в утробата на Писанието, Словото получава плът от Девата. В този случай, както по-късно твърди св. Иполит, следвайки *Откровение*, 12, св. Дева е Църквата, която никога няма да престане „да носи в сърцето си Словото, преследвано от невярващите в света”, макар носеният от нея отрок да е Иисус Христос – Бог и човек – предвъзвестен от пророците, „Когато Църквата прогължава да носи, докато поучава всички народи”.

Едва сега, във и чрез образите на Църквата, които разгледахме – Църквата, като Божи народ, като тяло Христово и храм на Светия Дух – заедно със свидетелството на нейния живот, изразено в тайнствата св. Кръщение и св. Евхаристия – вероятно можем да зърнем по-цялостно това, което се има предвид, когато се говори за тринитарните измерения на Църквата и защо самата тя никога не е обект на пряко богословско разсъждение в ранните векове. Като тяло Христово и като храм на Светия Дух, Църквата въплъщава Божието присъствие в този свят, правейки това и в качеството си на майка на кръстените – в родилни мъки с тях до смъртта им в изповядване на Христос, за да бъде възкресена с тях, като изпълнение на тяхното кръщение и като тържество на Евхаристията.

Превод от английски: Борис Маринов

⁴² Св. Иполит Римски. *За Христос и антихриста*, IV. Виж още разширената метафора в глава LIX.

⁴³ За още употреби на образа на тъкането, приложен към Въплъщението, виж: Constat, N., M. W. Morgenstern. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity*, Homilies 1-5, Texts and Translations, *Supplement to Vigiliae Christianae*, 66. Leiden, 2003.



А. Рубльов

Св. Троица



Отец Ангел Ангелов е роден през 1962 г. Преподавал е философия в Богословския факултет на СУ. Служил е като свещеник в столичния храм „Св. Мина“, Модерно предградие, а от 2004 г. е предстоятел на храм „Св. София – Премъдрост Божия“.

С **отец Ангел Ангелов** разговарят **Явор Дачков** и **Димитър Спасов**

ЦЪРКВАТА ИЗИСКВА ОТ НАС УСИЛИЕ

Явор Дачков: Моята история е типична за много хора от нашето поколение, обърнали се късно във вярата. Спомням си, че дълго време ме възпираха видимите, чисто битови неща в Църквата, които ми се струваха нелепи и грозни. Имам предвид – нелепи на фона на очакването за една съсредоточена, духовна строгост. Какъв е вашият опит с този битов аспект? Някои го отглеждат на православието, наистина ли е присъщ на православната духовност?

Отец Ангел: Мисля, че въобще не е присъщ на православието. Ако трябва да бъда откровен, аз също съм се сблъсквал с това. Влизайки в църквата, първото което те грабва, е духовната среда, която откриваш. Но в същото време се сблъскваш и с кича, защото, трябва да признаем, Православната църква носи на кич. Добрият свещеник, разбира се, може да очисти храма си от всичко това. Храмът трябва да носи есенциална красота, грееща с чистотата си. Претруфеност, търсене на по-голяма помпозност, дори чистата шарения нямат място в храма, защото храмът е мястото, където се служи Светата литургия, а това определя Църквата. Истинската идентичност на Църквата е литургията, така

че трябва да подготвим храма именно за нея. Възможността в този храм да изживеем Светата литургия е възможност да бъдем в Царството небесно тук и сега.

Димитър Спасов: Как според вас се случва така, че най-голямото богатство на Православната църква – богатата традиция, богатството на образи, аромати и звуци в храма, нашите светии – се превръщат в най-големия препъникамък и са източник на всевъзможни суеверия? „Обичайните заподозрени“ са петвековното турско робство и 45-те години комунизъм, някои по-начетени читатели прибавят и богомилството. Къде да търсим причината?

Отец Ангел: Сигурно имат някакво отражение и петвековното робство, и периодът, в който по насилствен начин искаха да вкарат в Църквата негодатам достойни презвитери. Аз мисля, че голямата вина е преди всичко наша, на презвитерите на Църквата – въцърковихме тази суеверност и това е страшното. Църквата винаги е въцърковявала в себе си гадени учения, които по някакъв начин могат да ѝ помогнат. Това не ѝ е чуждо, справяла се е много добре през вековете. Но на Църквата са много чужди опитите да се вкарва в нея суеверие, защото по този начин се стига до изкривяване на вярата, до опростенчески решения, профаниращи истинската възлюбеност на църковното познание. Ето това е по-страшното. Трябва да признаем, че преди всичко ние, презвитерите, сме виновни за ширещото се суеверие. Въпреки това има начин да му се противопоставим. Най-важното е да покажем на хората какво е вярата и че тя по никакъв начин не е свързана с каквато и да било магийност. Българинът като че ли има слабост към извършването на „свещеноействия“. Сякаш не разбира достатъчно, че когато звучи молитвата, когато се съсредоточаваме или пристъпваме към Светия потир, ние живеем в литургията. Много ми се иска да говорим за истинския народ Божий, това е най-важното в Църквата – народът Божий, който е осъзнат, който тръпне в очакване на срещата си с Тялото и Кръвта Христови, който ясно изпитва заедността. Това е Църквата. Ако я има тази структурност на Църквата в цялата ѝ сила, тогава няма да има място за суеверия.

Явор Дачков: Как усеща един свещеник къде се появява суеверието?

Димитър Спасов: Искам да допълня въпроса на Явор. Една възможна реакция към подобен тип суеверие в Църквата е радикалната протестантска реакция – стените се белосват, на стената се забива един кръст, празнуваме само неделния ден. А от Стария и Новия завет се изгонват всички митове и човешки предания, за да остане „чистото“ Христово благовестие. Тогава заедно с водата изхвърляме и детето. Има ли друга, разумна реакция, къде да поставим границата, докъде се простира верността към традицията и откъде започва суеверието и потребителското отношение към вярата?

Отец Ангел: Мисля, че във вековното си присъствие Църквата ясно е изработила най-добрия начин, по който да изрази вярата в образ, звук и, разбира се, в слово. Това, което вижда човек в православния храм и което му прави силно впечатление, са преди всичко иконите. В протестантския храм това нещо го

няма, има само изображение на кръста. Аз вярвам, че присъствието на иконите в храма е присъствие на светците в храма. Имаше едно прекрасно есе на Янарас, мисля, че се казва „Празникът”. Той разказва за детството си, как вечерта се приготвят за литургия с майка му, с цялото семейство и на сутринта отиват в храма. Там вижда баи Георги, продавача от магазина отсреща, а до него е св. Георги. Тоест земната и небесната Църква са едно. Ние поставяме икони в църквата не за да бъде църквата благолепна. Вярно е, че тя по този начин става красива, но ние поставяме икони, защото ясно осъзнаваме, че присъствието ни в храма е присъствие и в небесната Църква. И това нещо много добре се чувства тогава, когато всички сме заедно в храма – светците, възсияли в святост, и ние, най-обикновените хора. Янарас много хубаво е показал как по този начин се изгражда есенциалната красота на храма. Мисля, че когато следваме вярно догматиката, няма как да стигнем до някаква кичозност, до някаква суеверност в храма. Проблемът е доколко познаваме своята догматика и доколко живеем в нашата еклесиология. Мисля, че наличието на някакъв кичов елемент, наличието на суеверност е следствие на непълното познаване на догматиката.

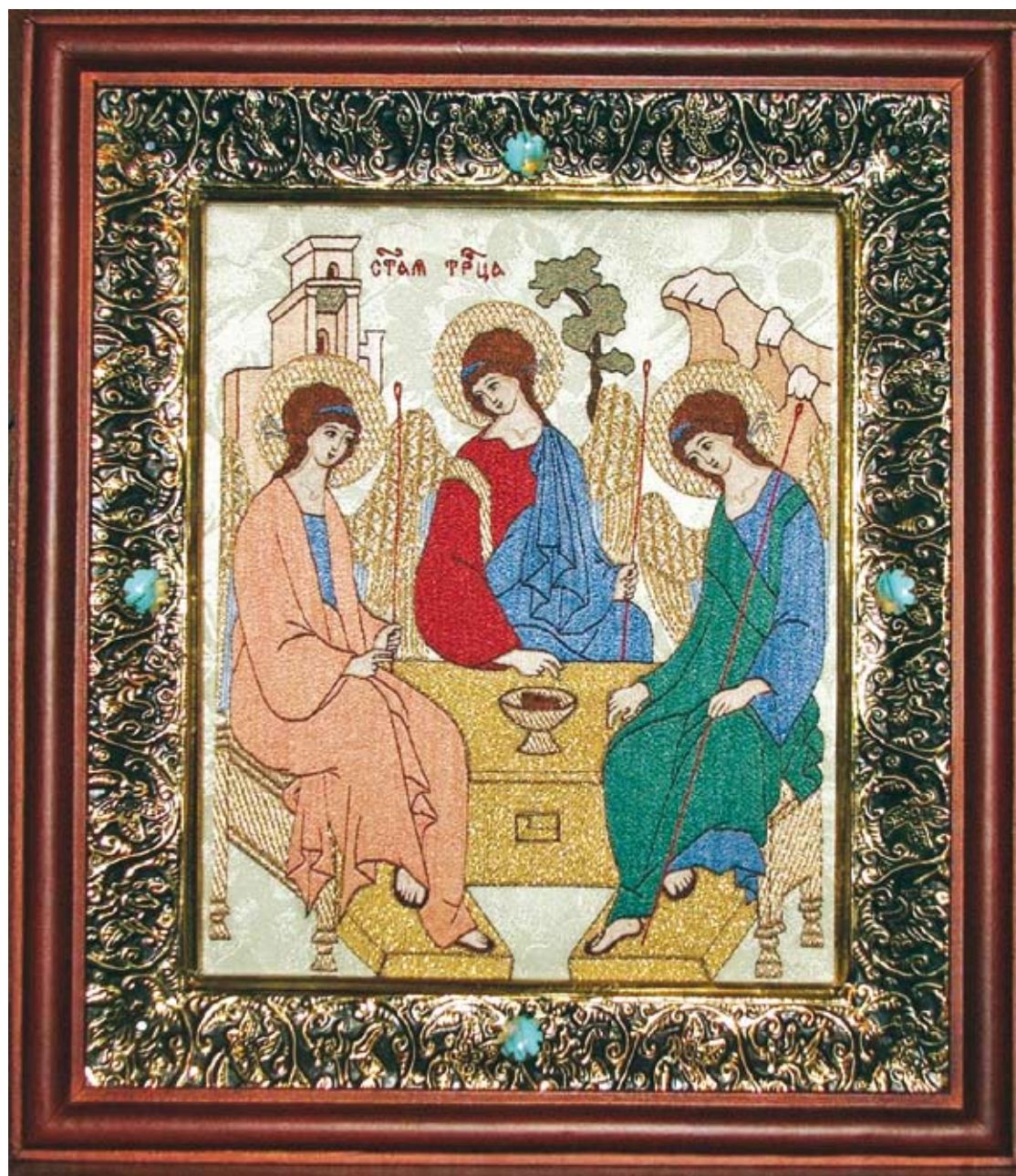
Явор Дачков: Бихте ли отказали да прочетете молитва, ако доловите, че някой иска просто да развали някаква магия? Това е много популярно в момента.

Отец Ангел: Честно казано, такава нещо не ми се е случвало. Но щом е така популярно, сигурно се е случвало, без да съм разбрал. Все пак в Църквата е отредено кога и какви молитви четем спрямо нападенията на злото, което по всякакъв начин гледа да ни въздейства. Но да не забравяме и нещо друго – кой-то живее истински в Църквата, няма от какво да се бои, или, както е казано в псалма, Господ е с мен, какво ще ме убои.

Мисля, че в случая говорим за хора, които нямат силата на своята вяра или най-малкото са непостоянни и търсят именно бързия достъп до сакралното, което в повечето случаи се изгражда в суеверност.

Явор Дачков: Да поговорим за храната в църквата. Много често на помени виждаме отрупани маси с всякакви чинии. Откъде се е появила тази традиция да се похапва нещо и да се пийне винце за Бог да прости?

Отец Ангел: Мисля, че храната е нещо много важно в Църквата. Може да звучи абсурдно, но колкото и парадоксално да е, Тайнството на тайнствата е поемане на храна – хляб и вино, претворени в Тяло и Кръв Христови. Тази традиция на Църквата означава от духовната трапеза да се пристъпи към чисто физическата трапеза. В манастирите, особено в Света гора, това се вижда съвсем ясно. Отпустът не е даден на литургията – там вие сте се причастили, изпели са се съответните тропари, хвалебни песни, направила се е лития, но след това сте отишли на трапезата, нахранили сте се и чак тогава става отпустът. Много е важно да не се разкъсва връзката на света с Църквата, връзката между святото и всичко онова, от което се нуждаем. Мисля, че именно затова християните винаги са се събирали на своята трапеза и по този начин са споменавали и са изказвали своите молитви за покойниците си. Най-важно е да не забравяме



за т.нар. упокойни литургии, които имат своите ектении, своите прошения за тези, които са си отишли от нас. И ако трябва да търсим някаква връзка между една такава литургия и самата панихида, то това пак е любовта, защото тя е над всичко в Църквата. Обичайки тези хора, ние по всякакъв начин искаме да измолим за тях най-доброто. Да омилостивим Бога, както се казва, чрез нашата молитва за този, който си е отишъл от нас, да имаме надеждата, че ще бъде в Царството, в което ще пребивава с Бога. Оттам идва този изказ на съвременната панихида с поставянето на храна. Разбира се, не бива да се прекалява с това. Защото се е случвало на служба да призова събралите се хора – сега да се помолим за вашия близък, това е смисълът на панихидата. Всичките заедно да се помолим, свещеникът само дава ритъма на тази молитва, той стои отпред, за да чете молитвата, а всички други вътрешно се молят за своя близък. И тогава се стига до абсурди – някои се молят, а други отзад подреждат някакви чинии, слагат таби с баници. Това и в църквата звучи някак грубо, а представете си, като започнат да нареждат покривките върху гроба. От какво се нуждае покойникът – нуждае се от нашата молитва.

Явор Дачков: Църквата замлъкна точно когато трябваше да се чуе гласът ѝ – през 1991–1992 година. По това време се случи огромен исторически катаклизъм и може би тогава хората бяха най-готови да чуят гуми, които да кореспондират не само със сегашния момент, но и с Благовестието за вечен живот, каквото е Благовестието на Църквата. Защо според вас се получи това разминаване?

Отец Ангел: Мисля, че от една страна, Църквата не беше готова за такова нещо, все пак тя излизаше от един дълъг период на тежък стрес. Освен това самият народ не беше готов. Той нахлу изведнъж в Църквата като в нещо ново, или по-скоро, възприе я като нещо забранено, изведнъж станало напълно позволено. Но се видя, че в края на краищата там не пеят фолк певици, Църквата е нещо друго, с друга естетика. И българинът лека-полека започна да се поотдръпва. Отново казвам, ние също имаме вина за това нещо, защото трябваше да възпрем този повторен отлив, който се получи. Но това се случва като естествен процес по света. Не става въпрос само и единствено за Българската православна църква. Светът бяга от ангажираността си към Църквата. Защото Църквата изисква от нас усилие, от всеки един човек. Той трябва да напъне себе си. Това не е някакво блаженство, в което потъваш, без да положиш усилия да го получиш. Точно обратното, за да влезеш в тази възбненост, за която говорихме, трябва да извършиш усилие спрямо себе си. На българина като че ли му дойде много и не поуска да направи такова усилие. Много хора вероятно ще кажат – Църквата можеше да яхне тази вълна и да поведе народа. Църквата в никакъв смисъл и никога не е била популистка, независимо че може да се появят проповедници, които жарко да говорят за трудностите на този свят и да уловят народните настроения. Църквата, колкото и парадоксално да звучи, е в този свят, живее в света и едновременно с това не от него. Както се казва в онова прекрасно Послание до Диогнет: „каквото е тялото за душата, това са в света християните. Душата обитава в тялото, но тя не е от тялото; и християните обитават в света, но не са от света”. В това послание има много точни определения за християните и за гражданите, защото в края на краищата христия-

янинът е гражданин. Така че до известна степен ние имаме вина, но в същото време беше добре, че в онези години не показахме някакъв популизъм. Щеше да бъде още по-страшно, това напълно щеше да разводни, да размие Църквата.

Явор Дачков: Другото смесване, което се прави, е между Църква и нация.

Отец Ангел: Това е страшно, да.

Явор Дачков: В някои православни посткомунистически страни Църквата и национализмът вървят ръка за ръка, какво мислите за това?

Отец Ангел: Бергяев бе казал навремето, че национализмът е най-големият бич за свободата на човешкия дух. Ако си християнин, православен християнин, трябва да живееш наднационално. Понякога това е много трудно. Искам да бъда правилно разбран – да бъдеш патриот и да бъдеш националист за мен това са две различни неща. Да обичаш своята страна е нещо прекрасно, но да живееш с някакви безумни националистически идеи, ето това наистина е трагедия. Защото такъв човек е ограничен отвсякъде, отнета му е свободата. А най-важното нещо, което ни е дал сам Господ, е да бъдем свободни. Да бъдем свободни в избора си, да имаме свободна воля. За да можем да обичаме – защото Бог е любов – трябва да имаме тази свобода. Любовта изисква избор, ти трябва да избереш кого да обичаш. Мисля, че национализмът прави точно обратното, той стяга личността в обръч и не ѝ дава свобода.

Димитър Спасов: От позицията на вашия пастирски опит, къде е Христос в нашия живот, в живота на православните християни? Имаме ли нужда от Него – не става дума за догматическите определения, които всички добре знаем – в нашия всекидневен живот имаме ли нужда от Него? Какво оставяме на Христос да свърши в нашия живот?

Отец Ангел: Православният вярващ има живот в Христа, той постоянно се подготвя за срещата. Срещата въобще е нещо много важно в живота на човека. Но има една среща, която по никакъв начин не може да се сравни с другите срещи, и това е срещата с Бога. Мисля, че животът в Христа е точно тази самоподготовка за срещата с Бога. И най-важното е да съумееш да уловиш мига, когато ще бъдеш с Бога. Ние винаги имаме нуждата от някаква духовна стълба, за която се говори в евангелския откъс за Закхей. В Църквата точно това търсим – духовната стълба, по която да се изкачим, за да бъдем забелязани от Христос. Тази духовна стълба е всъщност нашият живот, който показваме не само в Църквата, но и в обществото. Все си мисля, че ако сме глътници на обществото, това е, защото не успяхме да възпитаваме честността в нашето общество, за да живеят хората по небесния кодекс – Евангелието на богочовека Иисус Христос.



Сър Стивън Рънсман (1903–2000 г.) е британски историк на Средновековието. Започва академичната си кариера в колежа Тринити в Кеймбридж, но през 1938 г. решава да напусне и се отдава на пътешествия и творчество. В началото на Втората световна война работи като пресаташе в британското посолство в София и Каиро, след това е преподавател по История на Византия в Университета в Истанбул. В края на 40-те години ръководи Британския съвет в Атина, а от 1960 до 1975 г. Британския археологически институт в Анкара. Неговият най-известен труд е тритомната *История на кръстоносните походи* (*History of the crusades*, vol. 1–3, 1951, 1952, 1954). Сред другите му по-известни книги са *Първата българска империя* (*The First Bulgarian Empire*, 1930), *Пагането на Константинопол през 1453 г.* (*The Fall of Constantinople, 1453*, 1965), *Сицилиански вечерни* (*The Sicilian Vespers*, 1958). Книгата му *Средновековното манихейство. Изследване на християнската дуалистична ерес* (*The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Tradition*), издадена за пръв път през 1947 г., и до днес е считана за класическо произведение по този проблем. Публикуваме заключителната глава на книгата по изданието на *Cambridge University Press* от 1999 г.

Стивън Рънсман

ДУАЛИСТИЧНАТА ТРАДИЦИЯ В ХРИСТИЯНСТВОТО

Конфедерацията на дуалистичната църква се е простирила от Черно море до Бискайския залив. Навсякъде, където тя се е появила, успехът ѝ е бил насърчен от политическите условия, от обстоятелства, свързани с расовата и класовата политика, или от лични противоборства. Ако социалните условия на живот на българските селяни са били по-различни, ако не са били дипломатическите проблеми на Босна, разположена по средата между Западното и Източното християнство, ако определени аристократи от Лангедок, насърчавани от слабата и неадекватна католическа йерархия, не са били толкова алчни, тогава дуалистите вероятно щяха да останат неизвестни за историята. Политическият импулс обаче не може да обясни всичко. Тази църква е притежавала и разработено духовно учение, конкретна религия, която се е развила и загинала подобно на повечето религии, но която е била израз на постоянна Традиция.

Каква е била тази Традиция? Кога и къде се е появила? Тя е родена в далечните времена, когато човек за пръв път съзнателно е погледнал към света, видял е

злото в него и е започнал да си задава въпроси за произхода на това зло и как е възможно то да бъде допуснато от Бог, ако Бог въобще съществува. Йов казва „Земята е отгадена в ръце на нечестивци; лицата на нейните съдии Той покрива. Ако това не е Той, то кой е?“ (Йов, 9:24). Това е проблемът, който стои зад тази Традиция, проблем, с който са се сблъскали всички религиозни мислители и който малцина от тях са успели да разрешат. Понякога този проблем може да бъде пренебрегнат. Юдеите, в епохата на просперитет, самодоволни от положението си на избран народ, или гърците от V в. пр. Хр., влюбени в заобикалящия ги свят, биха могли да забравят за порочността на света или да презрат причините за нея. През следващите столетия обаче гръцката философия отново започва да обсъжда произхода на злото. Стоиците и неоплатониците, всеки по свой начин, осъждат този свят; юдейските мислители от Александрия също се обръщат към този проблем, повлияни от акцента върху духа, поставян и от египетския херметизъм¹. През границите на Персия Зороастър от дълго време учи, че съществува постоянна война между Доброто и Злото, между духа и материята. Още по-далеч, в Източна Индия, Гаутама Буда учи своите последователи, че божественото може да бъде открито само чрез скъсването със света, а покоят може да бъде постигнат само след отърсването от материята. Тези доктрини се промъкват в гържавите, където преминава детството на християнството.

Гностиците обединяват всички тези тенденции и ги прилагат към християнството, като добавят египетски, зороастрийски и дори будистки идеи към гръко-юдейската философия на християнските отци. Ясното разграничение на всички тези тенденции след толкова много векове е безнадеждна задача. Възможно е херметичните традиции да са намерили място в тайните церемонии на гностиците, сигурно е, че някои вярвания с будистки или юдейски произход са намерили място в творбите на гностиците. Но с приемането на Христос за въплътен Бог гностицизмът се превръща в нова религия. Никака стара традиция не може да остане непроменена от тази религия.

Най-важната характеристика на тази нова религия е дуализмът. Според нея порочният свят е създаден не от Бог, а от Сатаната, от Демургата. Добър е само Духът, който произлиза от Бог. Излишно е началото на тези идеи да бъде търсено в предишни векове или в стари вярвания, защото те са гревни колкото самото човечество. Обединяването им в систематична вяра и практики става чрез заемки от съседни религии със сходни вярвания. Например, за да може да бъде обяснено защо материята е лоша, а човекът не е само порочен – тъй като той има съзнание за доброто, са използвани неортодоксални юдейски легенди, които казват, че божествената искра някак си е била скрита в телата на материалните създания. Гностицизмът е стара дуалистична идея, изказана по нов начин, тъй като е повторена в епоха, когато религиозното мислене е въодушевено от разпространението на християнството и се стреми да използва християнството като основа при преформулирането на стари тези.

¹ Херметизъм – египетско окултно учение, приписвано на Хермес Трисмегист. Основава се на 22 тайни книги за мъдростта, създадени между III в. пр.Хр и I в. сл.Хр. Учението оказва голямо влияние върху развитието на окултизма и магията на Запад – б. пр.

Голяма част от членовете на ранната християнска Църква са били гностици. Но това не означава, че всички гностици са били християни. За да приемат тази традиция, християните е трябвало да отхвърлят юдейското си наследство. Иисус трябва да е дошъл на земята, за да разрушава, а не за да изпълни обещанията на Стария завет; Той не би могъл да изкупи чрез смъртта Си грехопадението, ако човек винаги е бил лош и никога не е извършил първородния грях. Неизбежно е ключовата важност на Иисус да се разтвори в гностическата космология и по този начин да бъде загубена най-важната християнска доктрина. Християните е трябвало да отхвърлят гностиците от Църквата, освен ако не са били готови да жертват доктрината за Изкуплението.

В самото начало обаче това не е било ясно на всички. Изкуплението е задължителна част от вярата, но последиците от тази доктрина не са били напълно разбираеми за всички ранни християни. Безкомпромисни мислителни като Ириней Лионски или Тертулиан са показвали цялата непоследователност на дуалистичната доктрина, но гностическите духовници са могли да продължат да изпълняват същите ритуали, каквито са били и тези на правоверните им другари. Истина е също така, че след като категорично са били отхвърлени като дроговерци, именно гностиците запазват всички тези ритуали в чистата им форма, тъй като правоверните, заедно с растежа на богатствата и мощта им, а и благодарение на подкрепата на имперския Рим, постепенно обогатяват своите церемонии с великолепието и блясък, докато в крайна сметка те губят първоначалната си простота. В хода на историята това води до появата на странни аномалии.

Дуалистичната църква има едно несъмнено качество. За да избяга от злото в тялото си, човекът трябва да се стреми да се превърне колкото се може повече в дух. Това става чрез гносиса, опит, който става възможен обикновено чрез церемонията по посвещение. Така възниква класата на посветените, духовната аристокрация. Кръщението в християнството, чрез което е ставало приемането в Църквата, се е възприемало като разновидност на тази церемония по посвещение. Ранната Църква е имала много последователи, които са имали правото да се наричат християни, но не са били приемани в Църквата до смъртното си ложе – например император Константин. Едва когато се утвърждава практиката кръщението да се прави в ранна възраст, така че дори и починалите деца да могат да се ползват от предимството да бъдат членове на Църквата, едва тогава всеки последовател на християнството още като дете е и посветен в християнството. Постепенно, в отговор на опростяването на този процес на посвещаване, нараства важността на първото причастие. До края на V век не съществува духовна аристокрация в християнския свят, която да се различава от официалната църковна йерархия. Но гностиците, като поставят ударението върху гносиса, запазват старата практика. По този начин, когато средновековните църковни полемисти отхвърлят еретиците с аргумента, че имат класа на посветените или на Съвършените, те всъщност отхвърлят ранната християнска традиция, защото страшната церемония по посвещаването, на която полемистите гледат с такова възмущение, всъщност почти гума по гума повтаря последованието, с което ранните християни са били приемани в Църквата.



Фрагмент от стенопис в Рилския манастир

Дяволи

Независимо от това, че гуалистичната традиция вероятно съхранява някои раннохристиянски традиции, тя си остава и винаги е била ерес. Християнството не може да направи компромис с религия, която не приема Господ за Създател и отхвърля грехопадението на човека. Но не трябва да забравяме, че самите гуалисти, последователи на Традицията, са приемали себе си за християни, и то за единствените истински християни. Опитите на някои съвременни автори да открият техни връзки с будизма биха ги изпълнили с ужас по същия начин, по който отхвърлят опитите на тогавашните християни да ги наричат с термина манихеи. Дуализмът е лесна за следване вяра и не е необходимо да ѝ бъде приписван сложен произход. Въпреки че възприетото от последователите на Буга разграничение на отделни касти между посветени и обикновени последователи много да наподобява разделението между Съвършени и Вярващи при катарите, това разделение е логично да съществува във всяка църква, която приема съществуването на гносиса. Характерното за будизма съчувствие към всички живи същества, основано на доктрината за метемпсихозата – съчувствие, което св. Франциск от Асизи научава от катарите – също е естествена последица от гуалистичните вярвания. Между будизма и гуализма могат да бъдат открити някои случайни сходства, но гуалистите в България или Франция не са били будисти.

Произходът на „християнския“ гуализъм трябва да бъде търсен на същото място и по същото време, където се ражда и същинското християнство. Дуализмът има и други източници и неговата теология не е толкова систематична, но в основата си то е въдъхновено от същото религиозно чувство. С времето разликите между гуализма и християнството стават все по-ясни. Като граничен момент може да се посочи опитът на Маркион² да организира самостоятелна гностическата църква. От този момент нататък връщане назад няма. Малко по-късно, когато същинското християнство триумфира с подкрепата на имперския Рим, гностическата църква губи почва и се разделя на две основни направления. Едното, което е по-стриктно гуалистко и, може да се каже, по-манихеи-ско, прониква в Армения и с помощта на арменските колонисти е пренесено на Балканите. Другото, монархианското³ направление, до голяма степен продължава да съхранява гностическите вярвания и раннохристиянските традиции. Върнато към живот от евангелското течение, наречено месалианство⁴, чиито произход до голяма степен може да се търси в монтанизма⁵, то също достига до Тракия и Балканите. Там двете направления отново се съединяват, макар и всяко от

² Маркион от Синопа (ок. 110–160 г.) – раннохристиянски теолог, причисляван към гностиците. В учението си отхвърля Стария завет и юдейското наследство и приема апостол Павел като основен източник за християнската доктрина. През 40-те години на II век, след като е изключен от християнската община в Рим, се опитва да организира самостоятелна църква – б. пр.

³ Монархианство – учение от III в., известно също и като савелианство по името на неговия основател Савелий. Отхвърля съществуването на Троицата и настоява, че Бог е един и само действа по различен начин под формата на Отец, Син и Свети дух – б. пр.

⁴ Месалиани – християнска секта, която се появява през IV в. в Месопотамия и която има влияние върху възгледите на богомилите в България и на Балканите. Месалианите отричат тайнствата и Светата Троица и настояват, че Божията същност може да бъде почувствана чрез човешките сетива, като единствено молитвата може да доведе до откъсването на хората от тяхната зависимост от материята – б. пр.

⁵ Намирам, че е възможно и дори вероятно месалианите да са наследили своите традиции, но не и своите легенди, от монтанистите, а не от някоя гностическа секта – б. а.

тях да съхранява собствената си доктрина и така двете заедно са пренесени в Европа.

Разпространението на дуализма плаши не само правоверните християни, но и много от светските власти. Все пак това учение е считано за ерес, а и то действително си е ерес. А и дуализмът, въпреки всичките си твърдения, не разрешава въпроса за доброто и злото по-добре от същинското християнство. Християнството може и да не обяснява добре как Всемогъщият Бог е допуснал злото да навлезе в света на Неговото създание. Но дуализмът отговаря на този въпрос, като създава нови проблеми. Ако светът е създаден от Сатаната, тогава как и защо Господ е разрешил частица от доброто да бъде затворена в този свят? За дуалистите е необходимо да приемат, че човек притежава съзнание за доброто, иначе тяхната религия въобще не може да съществува. За да решат този проблем, те трябва и създават безброй обяснения за съществуването на доброто в света. Но всички те неминуемо съдържат и идеята за ограничаването на Божията власт. Крайните дуалисти достигат до отговора, че Господ не е Всемогъщ и че Той е загубил тази власт, защото е бил победен от Сатаната. В този възглед има известна логика, макар съчетанието на добро и зло в човека отново да остава неизяснено, а Христос да е възприеман или като един от най-видните представители на класата на посветените, или като ангел, посетил за кратко земята. Ролята на Христос така е обезличена до тривиалност, поради което и името християнин по тази причина трябва да бъде изоставено. В истинската дуалистична религия няма място за Христос.

Заради тези възгледи всички истински християни трябва да се борят срещу дуализма. А гържавата обикновено трябва да ги подкрепя. Дуализмът логично води до заключението, че самоубийството на човечеството е желателно, а тази доктрина не може да срещне одобрението на никоя светска власт. Съществува и още една причина, поради която Църква и гържава отхвърлят дуалистичната традиция. В техните представи дуализмът е свързан с оргиастичните вахкханалии. Възможно е страшните намеци по този въпрос на правоверните християни да бъдат отминати като чиста пропаганда, но все пак честотата на техните споменавания е причина към този въпрос да бъде подхождено сериозно. Различни гностически секти са били окачествявани като безсрамно порочни. Месалианите си спечелват много лоша слава заради оргиастичното си поведение както в ранните години от съществуването си, така и по времето на (Михаил) Псел. От благоприличие Анна Комнина отказва да описва страшните традиции на богомилите. Във Франция твърде често се говори за сексуалния промискуитет на катарите.

Забележително е нещо друго. Не съществуват достоверни обвинения срещу морала на павликяните, с изключение на очевидно невежите нападки на Йоан от

Отцун⁶, нито срещу богомилите от времето на презвитер Козма. Което води до заключението, че оргиастичните традиции са били привнесени от месалианите. Ужасяващите обичаи, приписвани на месалианите, са косвено доказателство за всеобщото убеждение на съвременниците в тяхната аморалност. Несъмнено е, че някои от гностиците действително са участвали в организирани оргии. Днес теолозите причисляват сектите на Карпократи или Каини към общата категория на безнравствените гностици. Най-вероятно месалианите са наследници именно на тази традиция. Основното обвинение е насочено срещу класата на посветените месалиани, които след приключването на тригодишния период на стриктно послушание са получавали свободата да участват във всякакви невъздържани обреди, тъй като вече са били същински богове. От друга страна, дори и авторите, настроени най-враждебно към по-късните богомили и катарите, споменават, че посветените сред тях са водили безупречен личен живот, но са поддържали отношения и вероятно дори са насърчавали тези обикновени вярващи, които са водили откровено неморален живот. Затова логично е да бъдат отхвърлени и обвиненията срещу класата на посветените месалиани. Тези обвинения вероятно могат да бъдат оправдани, ако са отнесени само към обикновените месалиани.⁷

Сведенията за оргиите на гуалистите не могат да бъдат напълно измислени. По необходимост гуализмът се отнася с неодобрение към размножаването на видовете. По тази причина той се отнася с по-голямо неодобрение към брака, отколкото към обикновения сексуален контакт, тъй като той е само изолиран грях, докато бракът е живот в грях. По същата причина неестественият сексуален контакт, при който се избягва опасността от създаване на деца, е бил предпочитан пред нормалния контакт между мъжа и жената. Още повече, че до момента на посвещението си вярващият гуалист е считан само за творение на дявола. Задоволяването на плътските желания с нищо не влошава положението на тези хора. Техните действия придобиват някакво значение едва след посвещението и тогава те трябва да живеят във въздържание и да водят живот в пълен аскетизъм. От тази гледна точка обвиненията в аморалност могат да бъдат интерпретирани по-коректно. Тези обвинения не са неоснователни, когато са отнесени към обикновените последователи и вярващите в тази религия. Промискуитетът и други пороци са били мълчаливо одобрявани от религиозните водачи, макар самите те да са водили безупречен в морално отношение живот. Възможно е по време на големи празници, особено сред по-евангелски ориентирани секти на гуалистичната Традиция, като месалианите, промискуитетът да е добивал размери на същинска оргия, макар че що се отнася до катарите, за които ние разполагаме с най-много информация, това изглежда е било по-скоро изключение. Със сигурност обаче отношението към сексуалния морал е било доста свободно, а то е срещало одобрението на населението в Южна Франция, където са били разпространени трубадурите и съдилищата на любовта. Про-

⁶ Йоан от Отцун – Католикос на Армения, който осъжда павликянството на събор през 719 г. – б. п.

⁷ Целомъдрието дори по времето на катарите е било считано от правоверните за доказателство за ерес. Тук обаче отново виждаме да се промъква раннохристиянската традиция. Безкрайно много раннохристиянски писания, особено от региона на Анатолия, където гностическите секти са били популярни, показват, че целомъдрието дори между женени двойки е било приемано за свято и желателно – б. а.

пагандата със сигурност е преувеличила степента на тази аморалност, както прави примерно Пиер от Во-Серне⁸, който отива твърде далеч с твърдението за убеждението на еретиците, че действието на всяка част от човешкото тяло под пъпа не може да се счита за греховна. Със сигурност обаче е имало достатъчно достоверни обвинения, които да оправдаят атаките на правоверните. Това може да обясни и защо името „Бугри“, употребявано отначало за гуалистичните еретици, впоследствие добива нарицателно отрицателно значение.

Този проблем от своя страна поставя друг въпрос. Съществувала ли е наистина Тайна традиция на гуалистите, с което да бъдат потвърдени най-мрачните подозрения на правоверните? Съвременните окултисти обичат да се виждат като наследници на катарските мъченици и да превръщат Монтсежюр⁹ в планината Тавор за своите магически традиции. Този възглед обаче много трудно може да бъде доказан. Детайлните разпити на Инквизицията, извършвани от добре обучени в разкриването на всякакви тайни хора, не съдържат доказателства за съществуването на каквото и да било окултно учение, практикувано от посветените катарци. С изключение на очевидно недостоверните твърдения на Псел за месалианите, няма друго известие, което да настоява, че церемониите по посвещение на гуалистичните еретици са съдържали нещо повече или по-различно от разказаното от различни еретици по време на разпитите и което да е било по-различно от церемонията на консоламент¹⁰. Дори и книгата, наричана от самите еретици Тайната книга, съдържа само добре известни гностически легенди. Гносисът не е необходимо да бъде възприеман като някаква много тайна езотерична окултна доктрина. Ако това беше истина, тогава никоя гностическа религия нямаше да успее да постигне толкова широко разпространение. Ранните гностици, като неоплатониците, може и да са имали вкус към окултизма, но от момента, в който месалианите и павликяните са превърнали гностицизма в популярна религия, тяхното верую може да се нарече тайно само доколкото е било забранявано.

Твърденията за съществуване на мрачни тайни, подкрепени от легендите за скандалния морал, несъмнено спомагат за западането на християнския гуализъм. Църковните и светските власти намират широка обществена подкрепа за своята война срещу еретиците, а тази подкрепа нараства още повече с появата на първите просещи монашески оргени, които доказват, че напълно аскетичен живот може да бъде воден и от хора, които не си затварят очите пред непогодящото поведение на другите. Внимателната пропаганда успява да накара пуританските настроения да престанат да подкрепят еретиците и да се обърнат в полза на тяхното осъждане. Същинската причина за западането на тези ереси обаче е оттеглянето на подкрепата на светските власти за тях. Когато Балканският полуостров е злят от турците, а Южна Франция е опустошена

⁸ Пиер от Во-Серне – цистерциански монах от XIII в., участник и хроникьор на кръстоносния поход срещу албигийците – б. пр.

⁹ Монтсежюр – крепост във Франция, която е била последно убежище на катарите. Завладяна е през 1244 г. в края на кръстоносния поход срещу албигийците – б. пр.

¹⁰ Консоламент – кръщението, използвано от катарите и албигийците. То е било извършвано без вода, а само чрез полагане на ръце и на Евангелието от Йоан над главата на кръщаваания – б. пр.

от рицарите завоеватели от север, дуалистичната традиция отново става не-легална и никога повече не е допусната отново да стане видима.

В Източна Европа следи от тази традиция могат да бъдат открити в народните приказки и легенди, частично и в някои фантастични секти, които от време на време са се появявали в Русия. В Западна Европа следите от нея са още по-слабо забележими. Авторите, които се опитват да открият връзка между катарите и протестантите от времето на Реформацията или дори с ранните протестанти, наричани лоларди или хусити, всъщност правят лоша услуга на протестантството. За Уиклиф, както и за Лутер и Калвин Сатаната със сигурност е



бил велико божество и земята е била лошо място, но за тях категорично Бог е Бог – Създател, Йехова за евреите. Те никога не отхвърлят Стария завет и не се отказват от патриарсите. Техният антиклерикализъм е насочен срещу разпуснатия живот и морал на духовенството, а не срещу основната християнска доктрина. Тяхната цел е да реформират и опростят Църквата, а не да въведат нова религия. Христос за тях е Второто Лице, Въплътилият се Бог, а не еон или просто много виден представител на класата на посветените. Техен духовен предтеча е много повече Петър Валдес, отколкото Мани, Маркион или който и да било дуалистичен пророк. Традицията несъмнено е извор за вдъхновение на св. Франциск, който ѝ дава законна християнска форма, но като изключим францис-

канското учение в неговия най-чист вид, тази традиция се изгубва напълно. Следите от Традицията вероятно могат да бъдат открити в козове на картите Таро, използвани от поколения предсказатели, защитаващи доктрината, че този свят е управляван от дявола; следите от Традицията могат да бъдат открити и в образа на папеса Йоана, върховната жрица и символ на гносиса. Други интерпретации на картите Таро обаче със сигурност ги свързват с по-различно наследство. Най-убедително остатъците от тази традиция можем да намерим във водните знаци, с които се обозначава хартията. Тъй като производителите на хартия от Южна Франция са били сред най-ревностните последователи на тази ерес, символите, въведени от тях за означаване на водните знаци и използвани през следващите векове, приличат твърде много на някои символи, откривани върху гностически амулети. Възможно е тайните практики на тамплиерите, с техния култ към злото и неестествените пороци, частично да са се основавали на гуалистичните идеи и практики. Историците обаче не трябва да забравят, че макар гуалистичната традиция да е приемала съществуването на гносиса, тя не е била окултна религия, както и че по същото време са се развивали други религии, които действително са били окултни. Евреите чрез Кабалата са съхранили окултна традиция, която оказва много по-силно влияние върху по-късната магия, отколкото всяка гуалистична традиция. Казано по-просто, съществувала е неясна традиция на култ към вещиците, която включва и обожествяването на дявола, но тя няма гуалистичен произход, а е остатък от по-древното обожествяване на природата. Именно там съвременният окултизъм трябва да потърси своите прегтечи.

Християнската гуалистична ерес, Традицията, която произхожда от времето на Кергон и Валентин, загива напълно при настъплението на турските мечове и доминиканските клади. Тази религия не била позорна религия. Тя е проповядвала ценностите на фундаменталните добродетели и смело се е опитвала да се изправи пред тревожните въпроси за съществуването на злото. Но тя е била религия на песимизма. Не е давала на отделния човек никаква надежда за неговото спасение. Човечеството е трябвало да загине, за да могат затворените частици божественост да се върнат в своя дом. Това е била религия без надежда, а такава религия не може да оцелее, освен ако не е подкрепяна изкуствено. Защото надеждата е задължителна част от религията. Вярата и благочестието сами по себе си не са достатъчни.

Много отдавна Плотин, най-великият неоплатоник, се обръща срещу гностиците заради трагичния страх, който те посяват във вселената. Това е и трагедията на гуалистичната традиция. Уверени в правотата на своята кауза, но без да очакват собственото си спасение, нейните последователи вървят, без да се оплакват, към своята клада и тяхната безнадеждна вяра накрая изгаря заедно с тях.

Превод: Момчил Методиев

Борислав Гаврилов е роден през 1958 г. в София. Завършил е история в СУ „Св. Климент Охридски“. От 1989 г. е доктор, а от 2000 г. – доцент по история на новото време в катедрата по нова и съвременна история в същия университет. Автор е на редица изследвания в областта на ранната модерна история, сред които *Пътят на модерния свят* (1994), *Векът на абсолютизма* (1999), *Държавата – това съм аз! Франция в епохата на краля слънце, 1638 – 1715* (2002) и др.

Борислав Гаврилов

КОЛУМБ И МИСТЕРИЯТА НА „НЕОСЪЩЕСТВЕНИЯ ОТКРИВАТЕЛ“

Голяма част от двойствеността в интерпретациите на делото и личността на Христофор Колумб е заложена във факта, че той принадлежи на две епохи. От една страна, той е безспорен продукт на Средновековието с неговата мистична религиозност и комплексни предрасъдъци, но от друга, е знак и символ на Новото време. Колкото и парадоксално да ни изглежда на пръв поглед, неговата твърда средновековна вяра го извежда до едно подчертано модерно решение – експанзията. Така „Христоносецът“ се превръща в инструмент за възраждането на Европа¹.

И това отново ни изправя пред основния въпрос – защо? Кое мотивира Колумб да настоява с такава неистова последователност срещу толкова силна съпротива за реализирането на един проект, който в най-добрия случай е твърде спорен, а в най-лошия – направо невъзможен? Учебническият отговор сочи, че това е желанието на Колумб да открие нов търговски път към Изтока. Това, разбира се, е вярно, но непълно, при това толкова непълно, че е чак подвеждащо. Като начало сам Колумб схващал своето начинание в много по-широки рамки: „*Кой би могъл да се съмнява, че този пламък е не само мой, но и на Светия Дух, който ми даде кураж с бляскавата и чудна светлина на Светото писание... подтиквайки ме да продължавам напред?*“². Нещо повече, както сам посочва на друго място,

¹ Именно до този извод достига и Морисън в неговата биография на Колумб, възпявайки го като един от главните „модернизатори“ на Европа. Виж за това Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1983.

² Всички цитати са по *The Diario of Christophor Columb's First Voyage to America, 1492-1493*, abstracted by Fray Bartolome De Las Casas; transcribed and translated into English, with notes and a concordance of the Spanish, by Oliver Dunn and James E. Kelley, Jr. [Norman: University of Oklahoma Press, 1989].



Гравюра от XVII в.

Христофор Колумб

Колумб е усещал непосредственото влияние на Всемогъщия Бог в подготовката и реализацията на своето начинание: „С ръка, която непрекъснато усещаш, Бог просветли съзнанието ми за факта, че всичко това наистина е възможно... и подкрепи волята ми да отстоявам и завърша своето начинание... Сам Бог пожела в това пътуване до Индиите да има нещо наистина чудотворно“.

Трябва да признаем, че Колумб бил госта егоцентричен и склонен към тайнственост и иносказателност, но той не е нито първият, нито последният християнин, разчел персоналната си съгба в реговете на Светото писание. Както посочва Кей Бригам, у него съществува твърдото убеждение, че е схванал Божия план, формулиран в Светото писание, и своята лична роля за изпълнението на божествената цел. Според Самюел Морисън „убеждението, че Бог го е избрал като инструмент за разпространение на вярата, е много по-мотивиращо от чистото желание за слава и почести, които също, разбира се, не са му никак безразлични“. Сам Колумб завършва дневника на първото си пътуване с едно-единствено просто желание: „Уповавам се на Бог, че това [пътуване] ще бъде най-неочакваната, но и най-голямата награда и прослава на християнството“. Самите експедиции, осъществени от Колумб, имат характера на истински религиозни мисии, които той схваща като изпълнение на Божествения план за неговия собствен живот, но и за предстоящия край на света. През 1500 г. Колумб отбелязва: „Бог ме направи вестител на новото небе и новата земя, за които сам той ни говори в апокалипсиса на Св. Йоан [Откровение. 21:1 – б.м. Б. Г.], след като вече го бе казал чрез устата на Исаия и сам ми посочи мястото, където да ги открива“³.

Без съмнение Колумб се изявява непрекъснато чрез своето поведение и чрез своите писания като един изключително вярващ човек. Чрез неговите дневници и писма ние го виждаме в постоянно молитвено настроение, непрекъснато позоваващ се на Христа, Богородица и различни светии. Но Колумб отива много по-далеч от обичайните практики и според сведенията на неговия син Ернандо „беше толкова стриктен в религиозните работи, че по постите и молитвите, които казваше, можеше да бъде взет за член на някой религиозен орден“⁴. Възможно е дори да е бил член на отворения за миряни Трети францискански орден, което се подкрепя от сведението за негова поява на обществено място във францисканско расо и с характерната за ордена препаска от върви. При всеки случай на предстоящо премеждие, буря или бунт той не забравя да направи оброк към Бога, което дава основание на изследователя Фелипе Фернандез-Арнесто да заключи,

³ През 1501 г. Колумб пише: „Аз съм само един недостоеен грешник, но откакто помолих за Божията милост и благодат, той ме дари с тях. Изпълнен съм с изключително спокойствие, след като си поставих за основна житейска цел да се радвам на Неговото чудотворно присъствие“.

⁴ По време на пътуванията екипажите му спазват определени религиозни правила. При всяко обръщане на пясъчния часовник, отброяващ половин час, се казвало: „Да бъде благословен рожденият час на нашия Спасител, да бъде благословена Дева Мария, която го роди, да бъде благословен Йоан, който го кръсти“. Всеки ден завършвал с общо пеене на вечерня, макар че според достоверни сведения пеенето е било доста фалшиво.

че „при отчаяни ситуации религията винаги е първото му убежище“⁵. Като цяло обаче неговата вяра си остава напълно средновековна и въпреки отличното познаване на Светите текстове в характерна за епохата практика той с лекота смесва теологията с астрология, география и апокрифни пророчества.

Цялата тази страна от личността и религиозната мотивация на Колумб дълго време бе пренебрегвана от изследователите, но през последните десетина години се появиха няколко интересни проучвания, стимулирани не на последно място и от превода на английски на най-важното религиозно съчинение, излязло изпод перото на Колумб – *Книга на пророчествата (Libro de las profecías)*. Разбира се, не всички са единодушни при интерпретацията на тази изключителна религиозност. За едни честото позоваване на божествени гласове и откровения е явен показател за психическа нестабилност, заболяване или просто стрес. За други това е фасадата, зад която се крие един човек, погобен на останалите миряни на границата между Средновековието и Новото време. По традиция привържениците на този възглед игнорират почти изцяло пророческата и апокалиптичната реторика на Колумб и поставят ударение върху неговата завоевателна и морска терминология, като посочват, че алчността и амбицията, демонстрирани от Колумб, едва ли биха могли да съжителстват с истинската религиозност. Тези разминавания впрочем се базират съвсем основателно на очевидно противоречивите измерения на живота и творчеството на откривателя, който се проявява едновременно и като учен, познаващ в детайли най-съвременните постижения на картографията и географията, и като ексцентрик, който твърди, че откритията му са изпълнение на библейски пророчества и че краят на света ще настъпи през 1655 г. Дълго време изследователите просто игнорираха позоваванията на пророчествата и апокалипсиса, обяснявайки ги като някакви аномалии, стоящи встрани от научното съзнание на великия откривател, твърдо устремен към своите открития. Напоследък обаче се появиха и работи, които твърдят, че позоваванията на пророчествата и есхатологичните намеци са показателни за истинските духовни мотиви и дори за избора на 1492 г. като отправна точка за начинанието.⁶

През 1492 г. Фердинанд и Изабела нанасят решително поражение на арабите и с освобождаването на Гренада слагат край на ислямското присъствие в Европа. През същата година техни католически величества пристъпват към изпълнението и на една друга мярка, предвиждаща изгонването на евреите и изземането

⁵ Бартоломео де лас Касас посочва: „Всяко начинание той започваше с думите: „В името на Светата Троица“. Спазваше най-стриктно постите, често се изповядаше и причастяваше; молеше се на всички дневни канонични часове, точно както това правят свещениците или монасите... Беше изключително ревностен в почитането и прославата на Бога и с голямо рвение работеше за покръстването на тези народи и за разрастването на вярата в Исус Христос.

⁶ Според Полин Уатс (Pauline Mofitt Watts) Колумб формира своите апокалиптични виждания през 1491 г., тъй като именно през тази година се запознава с работата на Пиер д'Али. Според Уатс доказателство за това са онези пасажии от Роджър Бейкън, Псевдометодий и Августин, които присъстват у д'Али и по-късно са инкорпорирани в Колумбовата *Libro de las profecías*. За да докаже, че Колумб е чел опускулата през 1491 г., Уатс привежда една приписка, направена от ръката на Колумб на страниците в трета глава от произведението на д'Али *De correctione kalendarii*. Тази бележка е направена непосредствено до изчисленията за датите и времето на слънцестоенията и равноденствията за 1411 г. и съдържа направените лично от Колумб пресмятания за пролетното равноденствие за 1491 г.

на цялата им собственост. Впрочем Колумб се отправя на първото си пътешествие от малкото пристанище Палос именно поради факта, че по-голямото пристанище на Кагис било блокирано от хилядите напускащи еврейски бежанци. Пак през същата година на папския престол сяда испанец⁷, което наред с всички останали благоприятни събития определено повишава настроението в кастилския двор. В тази ситуация налудничавите предложения на генуезеца зазвучават изведнъж по груг начин. А какво би станало, ако неговите планове се реализират и наистина бъде открит нов път към Индиите? Може би именно така току-що обединената страна ще се въздигне и ще поведе след себе си целия християнски свят! Неслучайно се припомняло едно пророчество, циркулиращо впрочем от години в дворцовите среди, че възстановителят на гома на планината Цион ще дойде от Испания. Вече няколко столетия светите места в Йерусалим се намирили в ръцете на мюсюлманите, но съгласно стародавното пророчество краят на това владичество скоро трябвало да настъпи и Колумб имал всички основания да се надява, че може да помогне това да се случи.⁸ Колумб оценявал важността, която испанският двор придавал през предходните две столетия на възможността за отвоюването на Йерусалим, започвайки от крал Хаиме I, който организира два несполучливи опита през 1260 и 1269 г. За испанските *reyes católicos* отвоюването на Йерусалим се схващало едновременно като национална и свещена мисия, тясно свързана с изгонването на евреите и завършването на Реконкистата. В едно интересно проучване Пеги Лис обръща внимание върху популярността на аналозиите между Испания и Йерусалим в дискурса на испанския двор, както и върху убеждението, че испанският гълг и съдба диктуват след завършването на националната Реконкиста тя да бъде продължена към сърцето на християнския свят.

В този контекст Колумб възприема риториката на Реконкистата като стратегия, която импонира на дворцовия национализъм, особено интензивен именно през 1492 г., и демонстрира желанието си да включи своето начинание в общата рамка на Реконкистата – на Испания и Йерусалим.⁹ В своето негативно писмо до кралската двойка, което служи като увод в дневника на първото пътуване, Колумб свързва в едно Реконкистата на Гренада, изгонването на евреите и решението на владетелите да одобрят пътуването му, заявявайки, че по някакъв чудесен начин всички те са се случили през януари 1492 г., и то в Гренада. Реалността, разбира се, е малко по-различна. Гренада наистина пада през януари, но декретите за изгонването на евреите са подписани едва през март, а решението за пътуването е подписано едва в началото на април в град Санта Фе, а не в Гренада.¹⁰

⁷ Александър VI (1492–1503).

⁸ Една картина от XVI в. изобразява Колумб коленичил в молитва към Христос и Дева Мария. Зад него е изобразен свети Христофор – легендарният отшелник, който пренесъл на гърба си Христос през водите на една бурна река. Колумб бил твърдо убеден, че той е новият Христофор – Богоносецът, който ще пренесе Христа през водите на бурния океан.

⁹ Първото споменаване на Йерусалим в дневника на Колумб датира от 26 декември 1492 г.

¹⁰ По онова време Санта Фе представлява нещо средно между лагер и град, построен в равнината Вега, простираща се на запад от Гренада. В интерес на истината трябва да посочим, че в издаденото на 17 април 1492 г. Съгласие за пътуването никъде не се споменава за намерения за покръстване на хората, които ще бъдат срещнати по време на пътуването.

Връщайки се към риториката на Колумбовите записки, трябва да отбележим, че през годините той използва три различни риторични стратегии, всяка от които представлява развитие и задълбочаване на преходната. В записките си за колонизирането на Новия свят той първоначално използва националистическата риторика, свързваща Реконкистата на Испания с Йерусалим. По-късно, когато след някои неуспехи съмненията около неговата титла Адмирал на океана започват да се съгъстват, той започва да използва пророческата риторика, която се появява за първи път през 1498 г. в т.нар. *Писмо от третото пътуване*. Две години по-късно, когато е обвинен за лошо управление на колониите и е върнат обратно (от третото пътуване) в окови, Колумб засилва пророческата си риторика, подсилвайки я с позовавания на Апокалипсиса. Фундаменталната разлика между по-ранните и по-късните писания на мореплавателя е в значението, което той придава на завладяването на Йерусалим. В по-ранните му работи тази тема се използва, за да подсили апела към испанския национализъм за започване на териториална експанзия. В по-късните писания, осенени от засилващата се апокалиптична риторика, на завладяването на Светите места е придадено вече силно есхатологично значение, което директно свързва откритията с изпълнението на Божествената история. В своята *Libro de las profesōas* Колумб развива пророческите мотиви до тяхната есхатологична крайност, свързвайки откритията си с Реконкистата и предстоящия край на света.

Следвайки учението на блажени Августин, Колумб приема възгледа, че цялата история на човечеството се разделя на седем епохи, като неговата била шестата, т.е. предпоследната. Според Августин краят на света следвало да настъпи 7000 години след сътворението, или отчетено към времето на Колумб – само след 155 години. За тези век и половина обаче оставало да се свърши много работа – всички народи трябвало да приемат християнството, Светите места трябвало да бъдат освободени от ръцете на неверниците и, разбира се, да се осъществи пришествието на Антихриста. Според Колумб Фердинанд и Изабела били божествените инструменти, избрани за освобождаването на Йерусалим и поставянето на светия град под християнски контрол. При това трябва отново да подчертаем, че тази идея не се явява като някаква странична мисъл, а заема централно място като основна движеща сила в неговата мотивация, главната цел, придаваща смисъл на всички негови пътешествия и открития. Разбира се, той не виждал себе си като предводител на освободителните армии, но смятал че със златото от Изтока, което непременно щял да открие, можело да се плати за това праведно начинание. Според написаната през XIV в. *Кръстоносна книга на тайните* стойността на един кръстоносен поход възлизала на 210 000 златни флорина. При това положение, ако Колумб успеел да открие достатъчно злато в Индиите или дори да открие изгубените мини на Соломон, за които се знаело, че били някъде на изток, тогава спокойно можело да се плати за осъществяването на похода. Когато оставя хората си на *Еспаньола* през ранния януари на 1493 г., той недвусмислено им заявява, че очаква при връщането си да завари „каца със злато, добито чрез размяна“, както и че се надява „да открият мината за злато и източниците на подправките и всичко това в такива количества, които да позволят на суверените в срок не по-дълъг от три години да подготвят завладяването на Светите места“. Не може да си затворим очите

за неустовата жажда, проявявана от Колумб към златото, но онези автори, които го обвиняват в голяма алчност, очевидно изпускат част от истината, защото Колумб искал златото не само за себе си, но и за да плати за осъществяването на една средновековна християнска мечта, връщането на Светите места. В този смисъл заключението на Д. Уест, че основната мотивация на Колумбовата жажда за злато е духовна, изглежда е правилно.

Обобщавайки постиженията на великия мореплавател, не може да не отбележим неговото упорство, в качеството му на изследовател, да не си даде ясна сметка за величината на собствените си открития. И при четирите си пътувания по обясними причини той не среща нито един артефакт, който дори отдалеч да напомня за Азия. Различни са не само хората, но и географията, топографията, флората и фауната, което не му пречи до сетния си ден да застъпва твърдото убеждение, че Куба всъщност е част от Китай и се намира на прага на Азия. Колумб изобщо не искал да бъде честван като откривател на нещо ново, а напротив – като откривател на нещо старо и описано надлежно от Марко Поло. Последните месеци от живота си той прекарва, следвайки кралския дъвор първо в Саламанка, а после и във Валядолид, в търсене на удовлетворение на финансовите си претенции. Смазан от болести, той вече бил само сянка на предишния горд мореплавател, но въпреки разпространената легенда в последните си дни той нито остава напълно сам, нито пък изпада в отчайваща бедност. Когато издъхва на 20 май 1506 г., до неговото смъртно легло в комфортна къща във Валядолид са двамата му синове. Смъртта му обаче минава незабелязано, без публични церемонии или какъвто и да било израз на траур от страна на двора.

Никой никога не би могъл да каже как би изглеждал светът, а и всички последващи събития, ако Колумб не бе направил своите открития или ако те бяха направени доста по-късно. Никой обаче не може да отрече огромното въздействие на тези открития и целия последващ век на великите географски открития, а той тъй или инак започва именно с Христофор Колумб.





Глен Гулд

За мнозина той е „най-прочутият канадец“. Глен Гулд. Или Г. Г. Или Джу-Джу. Сред познавачите дори съществува специален знак – показват си го като модерен компютърен емотикон, за да не хабят време за гуги.

Сезонът 2007–2008-а е обявен за Година на Гулд от едностранната канадска фондация и вече тече в своя пълен разгар по целия свят – заради 75-годишнината от рождението на пианиста и 25-годишнината от смъртта.

Точно 50-годишен, през 1982-ра, Глен Гулд напълно обръща гръб на този свят. Умира. Но ни оставя неподозирано, поразително наследство – за 26 години той беше успял да заслепи света не само като извънмерен пианист, но и като мислител, аналитик, филмов режисьор, актьор – комик, сценарист и режисьор на радиопредавания. Всичко, което правеше, беше неизчислимо, непредвидимо, провокативно, находчиво, нерядко гразнещо и в крайна сметка – грабвашо, убедително, интригуващо, някак си дори грозиращо.

ГЛЕН ГУЛД КАТО ОПИУМ ГЛЕН ГУЛД КАТО... ДРУГОИЗМЕРЕН НОРМАЛНИК ГЛЕН ГУЛД КАТО... ГЛОБАЛНОТО ЗАТОПЛЯНЕ

Репортаж от едно слушане на пианото му

Главна роля: проф. Димитър Цанев, пианист.

Поддържащи роли: Тео Мусев, пианист; г-р Алексей Джелепов, пулмолог; Здравка Андреева, музиколожка.

Д. Цанев: Не чакайте от мен фактология и конкретика. Изобщо Глен Гулд фактологията не ми е интересна.

Згр. Андреева: А „пианистът като луг“ интересен ли ти е – както четем тук в едно сериозно издание...

Д. Цанев: Кой е създал тази представа за пианиста като луг?!? Може би самият той – за да се менажира в началото, а и това са младежки протуберанси, колкото и да не изглежда, че този човек някога е бил млад, зелен, неопитен... Аз

дори нямам чувството, че той развива, дооформя, доизяснява някакви свои идеи от ранните си години... Всичко е сякаш предварително там... поставено свише... това може и да е лудост?... човек с ранен шорткът с трансцендента?...

Згр. Андреева: Той си има диагнози и това е сигурно. Едната от тях е хипохондрията – с безкрайните му дневници на кръвното и температурата, които е измервал по няколко пъти всеки ден...

Д. Цанев: Хипохондрията има половината, ако не и повече, от човечеството...

Ал. Джелепов: Не мисля, че трябва да се спекулира с диагнози, когато се говори за „психични отклонения“. Гулд е наричан „отшелник“, от някои – дори „аутист“, обявяват поведението му за абсурдно. Той не е бил нито едното, нито другото. Избрал е за себе си самотата, запазвайки възможността за взаимодействия от безопасно разстояние. Предпочел е да се изявява чрез записите, радиопредставянията и публицистиката, като не само си осигурява самосъхранение, но в същото време достига до голяма доза себераздаване. Той сам заявява: „Реших да не участвам креативно“. Преминавайки през забележителна степен на самоопознаване, Гулд винаги е знаел какво иска да постигне и как да изживее живота си. И изцяло го постигна. Всички негови приятели, с които е общувал предимно по телефона, са били посрещани в Торонто с голям ентузиазъм и еднородно го описват като мил, сърдечен, чаровен, отзивчив и лоялен. Не отричам, че е бил напълно неорднерен характер, но съм убеден, че неотстъпно е следвал своя идеал и обричайки се на самота, той успя да докосне и възвиси битието на мнозина.

Д. Цанев: Ако приемем многообсъжданя аутизъм на Глен Гулд... както уж е аутизъм – той е толкова комуникативен по други пътища! Той не обича да общува в интимния си периметър.

Ал. Джелепов: По този критерий една голяма част от хората би трябвало да бъдат обявени за луди...

Д. Цанев: Плюс аргумента, че е гениален човек, което дефинитивно го отличава от всички останали.

Кой е луд? Луд според мене е онзи, който има неадекватно поведение спрямо едни много широки установени норми на обществото, на социума. А защо да не приемем, че всъщност богоподобността, свръхкапацитетът, гениално надареният човек е най-нормалният по критериите на Създателя, който и да е той, а ние всички останали т.нар. „нормални“, а иначе казано, масови хора, просто сме недовършени, недоизведени... Съвършенството е рядкост, като погледнеш... напънала се планината и от целия камънак и трошляк родила там някъде един кристал...

Згр. Андреева: Той наистина има неадекватни прояви. На 30 градуса жега ходи с шал, шапка и ръкавици.

Ал. Джелепов: Да, така е, вярно е. Юли месец на първия си запис в Ню Йорк се

е появил с шал, шапка и ръкавици. И с 2 големи бутилки с топла вода, в която си е топял ръцете преди свиренето. Но той се е пазел...

Д. Цанев: Но това не е лугост! Вижте речта му! Той има мерена реч, дори мерена мисъл. Мисълта му е изключително сложна, логична, здрава. Това е мисъл на превъзхождащ всички нас човек.

Згр. Андреева: Спор няма, неговият интелектуален капацитет е съвсем извън-мерен, а това го изважда от стандартите. Какво тогава? Обединяваме се около становището, че човекът си е в ред, но в едни необикновени измерения, по едни необикновени критерии...

Д. Цанев: Бихме се обединявали около каквото и да било, ако нещо изобщо зависеше от нас и в частност репутацията на Гулд. А относно неговата асоциалност – питат го: „Вие какъв сте, г-н Гулд?“. А той отговаря: „Аз съм човек на комуникациите и писател, който в свободното си време свири на пиано“.

Той е разработвал какви ли не идеи за какъв ли не вид комуникация – посредством новата техника, посредством полифоничното си радио. Той самият пише, че „ако не ми бяха бутнали пианото – сигурно щях да стана писател, защото ужасно обичам да пиша“.

И въобще за какъв аутизъм става дума?! Това, че той не търпи го себе си посредством и елементарност, не обича да си чеше езика, „да си чати“...

Згр. Андреева: Ама той точно това прави! Часове наред нощем си говори, общува по телефона. Така ми дожелява, че не е дочакал времето на интернет общуването... На електронните писма, на скайпа, на чата – на безтелесното и от нищо неограничавано общуване. А си е имал горкичкия само едничката телефонна слушалка и любимите безчислени еднакви черни моливи.

Вижте само собственоръчната му обява за запознанство с гама, в която по гулдовски елегантно, остроумно и нестандартно пише, че тя трябва да има приятен глас, добра мисъл и никакви пориви за женитба. Възрастта била без значение. Снимка не му е нужна.

Интернет контактите са идеалната форма за общуване за Глен Гулд, убедена съм. И с това той изпреварва времето си. Направо измисля ерата, която настъпва след смъртта му.

Д. Цанев: Неговата дистанцираност е някакъв вид естествена бариера, санитарен проводник, който пък му осигурява неговото си максимално приближаване. Така той се чувства най-спокоен... Представи си, че е напрегнат, когато общува виз-а-ви, в непосредствен физически контакт. Ами и интимният му живот... никой не е чувал за приятел или приятелка, с която да е живял под един покрив за малко, дори за някаква домашна помощница... Може би по-правилно е да се каже, че той съзнателно не ни е информирал за тази страна от живота си, и то наблягам на „съзнателно“, защото нямам впечатлението, че при неговата

чувствителност и интелект е било възможно нещо да пропусне, да му убегне, нещо да му се изплъзне ей така, без да забележи...

Ал. Джелепов: Той не е общувал дори със семейството си, със сестра си.

Згр. Андреева: Барбара Стрейзънд му е била скъпа приятелка.

Д. Цанев: О, и много груги хора.

Згр. Андреева: Но той много е страдал и физически.

Ал. Джелепов: Глен Гулд е имал тежки артрозни промени. Много тежки костно-ставни изменения. Самата поза, в която е свирил, е създавала изключително натоварване върху раменния пояс. И затова се е тъпчел с огромни количества медикаменти – за обезболяване.

Згр. Андреева: Някои от тях – транквиланти, изобретени по онова време и поради това – много „модерни и авангардни“.

Т. Мусев: Ето го, вижте го – носът му е на една педя от клавиатурата – сигурно така е нагласял своя център на тежестта, осъществявал е максималния контакт с клавишите.

Ал. Джелепов: Той затова е носел винаги със себе си този специален стол с отрязаните крака.

Д. Цанев: Да, той така си намира своето усещане за тежест спрямо клавиатурата. При различните хора е различно. Защото той има съвършен пианизъм. Той е един от най-брилянтните пианисти, които са се раждали под слънцето. Той изсвирва всичко с една удивителна физическа и оперативна икономия! Да не говорим, че ръцете му са чудовищни просто! Толкова гъвкави и фантастични! Такива ръце имат само най-големите – Микеланжели, Хоровиц... Но просто така си е намерил тежестта – то това е при пианистите – къде и как да си намериш центъра на тежестта в позата. Друг е въпросът, че тази принудителна поза не е най-целесъобразна за гръбнака ти. Но пък е част от психическата му адаптация към...

Т. Мусев: ...той се мъчи просто да влезе в рояла. Това също е вид психически контакт с инструмента...

Ал. Джелепов: А това естествено води до много тежки костно-ставни и артрозни изменения – на целия гръбначен стълб, на шийните прешлени – поради тази принудителна поза, в която той е свирил безброй часове.

Згр. Андреева: А той самият твърди, че не е свирил прекалено много.

Ал. Джелепов: Е, какво значи това „прекалено много“? Дали е имало по 16 часа? Вероятно.

Т. Мусев: Със сигурност е имало двуцифрен брой часове.

Згр. Андреева: Май едни и същи понятия за обикновените хора значат едно, за Глен Гулд – друго...

Д. Цанев: Той е имал феноменален процес на помнене, на усвояване и запаметяване на партитурите. Взема партитурата, чете нотите, връща се на пианото и започва да свири наизуст. За него въобще никога не е било проблем да научи наизуст каквото и да било. Той никога нищо не свири по ноти, нали сте забелязали това в многото филми за него? Всичко наизуст! Спомнете си за фантазията за цигулка и пиано от Шьонберг – Гулд в дует с великия Менухин. На Менухин ще му изтекат очите, горкия, и то с основание, не сваля поглед от нотите. *Брамс квинтет* като свири например – той знае наизуст не само собствените си ноти, но всички останали партии до една – за да може да се впише в тях. За него това е било много лесно – да учи наизуст, да запомня текста.

Той разказва, между другото, как бил изоставил някакъв проект около 5–6 години, някое непипвано през това време произведение. Като сигнал да ги свири отново след толкова години, изобщо не ставало въпрос за това дали е позабравил нотите! Изобщо такъв въпрос не стои! Трябвало само малко ръцете му да се поразкършат, да се адаптират и да се нагодят наново към дълго несвирените творби.

Ал. Джеленов: Наистина, никъде не съм го виждал да свири по ноти – а съм гледал всички достъпни многобройни филми за него.

Д. Цанев: Той така казва – че най-простата работа е свиренето наизуст. По принцип суетната скромност може да се разпознае – ако подобни изявления на Гулд са израз на суета. Но при него не звучи като суетна скромност, а правдиво. Според мен той говори скромно за себе си.

Згр. Андреева: Все пак пада си малко фукльо.

Д. Цанев: Фукльо е, но скромно някак, или по-скоро фукльо, но пак от наша гледна точка, на масовите хора. Той просто прави неща, които ние не можем и толкова, а как го наричаме ние отдолу, си е наш проблем, не негов.

Ал. Джеленов: Не съм забелязал някъде из текстовете му такава неща.

Д. Цанев: То без суета не е възможно да се концертира...

Т. Мусев: А, възможно е. Аз например не съм суетен...

Згр. Андреева: Ами, ами, гъщеря ти така намигна, като прочете във вестник *Култура*, че „пианистът Тео Мусев е лишен от суета...”

Но все пак за скромността или нескромността на Глен Гулд... Човек, който с толкова високомерие може да говори за титани...

Ал. Джелипов: Той има право. Той е равен или дори е над тези титани. Аз съм върл фен на Глен Гулд и предпочитам да го слушам, не да го обсъждам. Фен съм му от край до край. Той действително е гениален, това е ясно.

Т. Мусев: Този изключителен човек може да направи с пианото всичко, дори и глупости понякога. Е, „глупости“ е малко силно казано... Но все пак прави неща, които очевидно не са в пълна хармония, в съгласие със самата композиция, с написаното от автора. Да вземем сонатите на Моцарт – някои са изсвирени великолепно, други са много спорни. А защо му трябва да прави така, след като ни е дал образците? Ясно е, че и спорните може да изсвири великолепно. Разбира се, че може. Но той ни казва: „Не, сега ще ви покажа нещо по-различно“.

Ал. Джелипов: Не ми се вярва да прави това самоцелно, заради ефекта. По-скоро ни казва, че иска и е способен да надскочи мисловно определени общоприети идеи – това някому може и да допада, другиму – не.

Д. Цанев: Както казва един мой приятел пианист и композитор, който пък не харесва Гулд: „Той има голям късмет, че не е европейец“. Аз отначало приех тази теза малко на нож. Но след това, като се замислих – видях, че вероятно има нещо такова. Тази безбрежна свобода, която му е дадена незнайно откъде, му е дадена точно в Канада. Във всеки случай не в Европа. Това е познанието свихе, за което стана дума. Чисто като идея подходът му е НЕ-европейски. Свободата, която той си позволява при интерпретирането на един фиксиран текст или на традицията, традиционността – в най-широки граници – това вече не е европейско. Европейецът не може така лесно да нарушава правилата. А той е като дивак. Като варварин, който разрушава Рим, за да построи Европа, като свежа кръв, като даващ свобода... Откъде тогава респект към темпата, които Брамс е написал например?

Затова Бърнстайн от пулта на концерт в Карнеги Хол казва: „Вижте сега, г-н Гулд ще си свири неговите си неща, с които аз като диригент не се ангажирам. Нека той да прави каквото иска – да знаете, уважаеми посетители, че това не е моята представа за концерта“.

Да не говорим за целия Бах!..

Т. Мусев: Виж какво, точно при Бах Глен Гулд е най-велик! Там си е най-истински, там Глен Гулд си е Глен Гулд...

Д. Цанев: Така е, прав си – Глен Гулд Е Глен Гулд при Бах, но не можем да разберем дали това е Бах...

НА ХОРАТА ИМ ЗВУЧИ БЕЗКРАЙНО УБЕДИТЕЛНО ТОВА, КОЕТО ТОЙ ПРАВИ. Защото всичко, което той изсвирва, е безкрайно убедително!

Т. Мусев: С това не мога да се съглася...

Згр. Андреева: И аз не приемам, Митко – Моцарт сонатите, Бетовен...



Д. Цанев: Неговият продукт – целият – е изключително завършен. От гледище на Глен Гулд той е 100% защитен. Но не знаем дали е защитен като Брамс, като Бетовен, Моцарт, като Бах дори.

Т. Мусев: Той много често сякаш ни казва: „Вижте какво, всичките тези неща са изсвирени многократно и гениално. Аз ще ви представя една друга гледна точка“. Това само по себе си е вече някак си осъдително.

Д. Цанев: Е, да! Това той прави и с Бах...

Т. Мусев: Неговата работа, мисля си, не е да ни показва какво може той самият или какво не може. Би трябвало да ни показва какво може Бах, през Бах трябва да ни показва собственото си може.

Аз си мисля, че добрият, умният изпълнител ТРЯБВА да се крие зад композитора. Защото това му осигурява една доста по-широка палитра за изява. Иначе, като свириш каквото и да било – и все да си ТИ и само ТИ...

Д. Цанев: Да, при Гулд е така. При Гулд няма нещо, което да не е ГУЛД. Добрата новина е, че Гулд е нещо огромно, много съдържателно и високо калорично.

Т. Мусев: Да, той е достатъчно велик, за да може да си позволи да бъде стойностен сам по себе си. Но все пак – скрий се зад автора, колкото можеш... То, вярно, трудно е да се скриеш съвсем... когато си тоооолкова голям...

Д. Цанев: Реално погледнато, и при Рихтер е така, и при Микеланджели е така... Има различни идеи за свиренето, интерпретирането на нотиранията музика.

Идеята на Гулд е, че нотният текст е принципно отворена субстанция. Текстът е едно начало, от което изпълнителят, в случая – Гулд, може да си позволява да прави каквото иска. Той го тълкува само като един първоначален код или енергия, вложена от композитора в този изписан код. Оттам нататък изпълнителят е свободен да прави, каквото иска. Разбира се, зависи какво ще поиска... там е цялата работа.

Обратната идея е, че композиторът е записал абсолютно всичко. И ние трябва да се придържаме максимално стриктно до това, което е написано. Това са генерално противоречиви и противоположни схващания.

Т. Мусев: Истината, както винаги, е по средата. Опитай се честно ТИ да се приближиш до композитора, а не да приближаваш композитора до себе си. Защото все пак ти си медиатор.

Ако човек е креатура на Бога – Бог естествено е по-великият. Изпълнителят е креатура на композитора, мисля си аз. Затова композиторът трябва да бъде поставен на пиедестал.

За Гулд и аз имам особеното усещане, че просто си е един „канадски туземец“

– свободен от условности, традиции, европейскост. И е щастлив от тази своя свобода и необремененост, гордее се с тях.

Д. Цанев: В моето съзнание той носи нещо изключително цивилизационно. Той действително е алхимикът, ученият, който всяко нещо приема с недоверие – търси да го анализира, да го разшири, да го промени, да го интерпретира. Всяко нещо, всяка музикална идея според мен му служат само като скелет, на базата на което той прави своите собствени творения и експерименти. Той нищо не приема просто така, на доверие – затова сме толкова различни, не само защото свирим различно.

Вижте изпълнението му на първия концерт от Брамс. Чиста романтика. А Гулд съзнателно настоява да го свири в един по-бароков маниер: да го разчлени, да открие линеарност, да го изсвири хоризонтално, а не вертикално – както се свири цялата музика от Хайдн насам, цялата хомофонна музика с една мелодия и с подкрепящата я вертикална хармония.

За сонатите от Моцарт например съм чел, че, за негово съжаление, в тях има много пропуснати, неизползвани композиционни възможности. Това той си позволява да каже за Моцарт! Очевидно с това иска да каже, че за него пълноценната музика е тази, в която полифонията, в един или друг вид, доминира над драматургичния процес. Тази, в която има полифонично натрупване на материал, полифонично развитие, възможности за полифонична интерпретация, за линеаризиране и „хоризонтализиране” ...

Згр. Андреева: ...за многоплановост и многопластовост...

Д. Цанев: ...затова Глен Гулд понякога сътворява хоризонтал и при очевидното отсъствие на такъв. Изважда и откроява гласове, които отсъстват в този вид, не са били предвидени да бъдат хоризонтални, а да функционират изцяло като вертикални компоненти – в акорд, в хармония.

Згр. Андреева: Но това невинаги звучи естествено. Да не говорим, че се питам честно ли е.

Д. Цанев: НИЕ не бихме били честни, ако му залепим етикет гали ТОЙ е честен или не е честен. Заради уникалността на усилията му, подхода му, аналитичността му.

Той повече е музикален учен, отколкото пианист. Може би единственият пианист-учен въобще.

Ал. Джелепов: Нима не е учен всеки пианист?

Т. Мусев: Не, не. При Гулд свиренето е като на учен – канадец. (Не става дума за познанията за музиката.) Свиренето му е разчленяващо, анализиращо. Но очевидно не е европейец и няма пиетет към европейското класическо музикалноизпълнителско изкуство, най-общо казано. Не усещам да има пиетет към Германия



например – страната на музиката, с нейните нрави, емоции, начин на мислене. Тази Германия, която е учителка на народите, която е дала толкова много за културата на човечеството, която, между другото, вече я няма. Немски композитор, немски маестро, немски капелмайстор – това са все много сериозни неща, образци, солидни еталони, с които Гулд, като канадски музикант, няма много общо. Изначално няма общо, после се е научил...

Згр. Андреева: ...и какво сега? Корейците, китайците и японците – тези „нови тигри“ в музикалното изпълнителство – да спрат да свирят ли, що ли, понеже им липсва достатъчно европейскост?

Т. Мусев: О, те са майстори в копирането!

Згр. Андреева: И благоговейт пред европейската музикална култура. Учат се от иглата до края на абсолютно всичко.

Т. Мусев: А Гулд се е отказал да се учи. От самото си начало е поставил себе си на преген план.

Д. Цанев: Пред мен например стои въпросът що е барокова музика. В контекста на определението спрямо изобразителните и пластичните изкуства (театралност, афектираност, дисбаланс, илюзионистичност и пр.) барокови може би са Люли и Рамо, както, разбира се, и много други, цяла епоха. Но Бах не би трябвало да се третира като типичен бароков творец – произведенията му са дълбоко религиозни, духовни, субстанциални, идейни. А Гулд си позволява понякога прекомерна волност и чудатост да жанровизира и „да барокизира“ Бах – представете си! Да го прави по-жанров, по-разчупен, по-театрален, отколкото той според мен е.

Згр. Андреева: От друга страна, ако приемем, че бароковата музика е пълна с екзалтация, граматизъм, театралност и афект...

Д. Цанев: ...и свиренето на Гулд е пълно с екзалтация, граматизъм, театралност и афект... Но неговият порив е и много опозиционен, точно на ръба на добрия резултат. Макар че той в книгата си прави много ярко разграничение между екзалтация и екстаз. Екстазът за него е висше състояние. Екзалтацията е по-епидермична... каквото и да значат тези неща... давам си сметка, че това не са категории за всеки, трансцендентни понятия...

Ал. Джеленов: Когато свири точно тази музика – английския барок – Бърд и Гибънс... Такъв шок изживях като чух този запис! То беше като някаква магия.

Д. Цанев: По цели нощи сме слушали Гулд и магическите му записи на Бърд и Гибънс – от една съскаща, разсипана от слушане касета. Беше си същински шок. Седяхме в тъмното и слушахме мълчаливо и благоговейно в студентската ми квартира – с приятелите пианисти Емма Тахмизян (сега в САЩ) и с Боян Водевичаров (сега в Белгия). Преди 30-ина години. Тази касетка вече я „пенсионирах“ – имам компактдиска.

Ал. Желепов: Аз и сега ги слушам кажи-речи през ген – има в тях някакво заклинание, някакво свещенодействие...

През 1989 г. в Брюксел изпонакупих май всичко на Гулд – без този компактдиск. Открих го в чужбина една година по-късно и тъкмо посегнах да го взема – една чужда ръка ми го измъкна изпод носа. Беше единствен екземпляр, а аз на другия ден пътувах – нямаше време за поръчване. Поболях се.

Д. Цанев: Ами да. И сега като го слушам – ами че той ги запалва! *Той взривява всеки тон!*

Това е една волеизява на един напълно свободен човек, но изпълнен с априорно познание. Необременен от европейското надменно пренебрежение към старата музика в продължение на повече от сто години, ако щеш... трасираш... моделираш човек.

Згр. Андреева: Или пък може би е обременен от собствената си тежест. Или от земното притегляне. Дали пък тъкмо заради това не се е откъснал от тях така рано?... Аз пък рядко съм имала такова чувство за несвободност – като индивид имам пред вид, не като свирене. Като човек е робувал на толкова много неща...

Д. Цанев: Аз нямам никаква представа от Глен Гулд като индивид. Точно това имах предвид, като казах в началото, че конкретиката не ме интересува въобще. Като онези четива за Христос като човек. Сякаш това има някакво значение! Това обаче е нашата природа – неистов стремеж да свеждаме нещата до обикновеността, да смаляваме. Та Гулд е от хората, за които въобще не ме интересува дали е хомосексуален или не, дали е жаба, дали е кон... дали е нещо различно... Просто ме интересува какво прави, какво създава.

Ал. Желепов: Нима тия неща имат значение, когато ни се поднасят неща като тази музика на вирджиналистите...

Д. Цанев: Той ме интересува като излъчвател на музика. Даже не ме интересува като писател. Вярно, казах какъв блестящ интелектуалец е. Всичките му странични занимания – това са идеите и експериментите на много надарения неорднерен човек, на една артистична личност, на мислителя, на неспокойния дух, на творческата натура поначало. И на един свободен наистина човек, който обаче в своите експерименти извън свиренето **НЯМА НИКАКВИ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ**, аз поне не знам за никакви проекции на идеите и опитите му. Обаче няма и нито един музикант, останал недокоснат от него, от **ТОВА СВИРЕНЕ! ТО Е КАТО... ГЛОБАЛНОТО ЗАТОПЛЯНЕ**. То е тотално. Такава тоталност имат няколко личности само. Я махни Глен Гулд от изпълнителското изкуство въобще – да видиш как историята ще обеднее.

Цялото му свирене е такова – тотално.

Т. Мусев: И няма един тон случаен – нито един!

Д. Цанев: И няма нито един тон непремерен във времето и „непродирижиран“.

Ал. Джелепов: Той сам се дирижира. Най-просто казано – лявата ръка дирижира дясната и обратното. Подава сам на себе си.

Д. Цанев: Сър Невил Маринър май беше казал: „По-съвършено дирижиране на времето и структуриране на времето аз не съм виждал!“.

Т. Мусев: Безкрайна грижливост и отговорност, безкрайна и маниакална... Всъщност това е белегът за голямото изкуство – детайлът.

Д. Цанев: Детайлът и микродетайлът. Но това е вродено. То не се придобива допълнително, не се научава – тази изключителна възискателност. Но това не е луг човек. Това е гениален човек.

Ал. Джелепов: Погледнете снимките му – това може ли да бъде лице на луг човек?

Т. Мусев: Но не е като всички...

Д. Цанев: Съвсем нормално си изглежда човекът. Толкова нормално си комуникира. Не му ли гледаш филмите с Бруно Монсенжон?

Ал. Джелепов: Толкова е духовит, и с такова изключително чувство за хумор.

Д. Цанев: Като писател той е толкова тънък ироник. Всичките му писания, дори и най-сериозните, са пронизани от една ирония...

Ал. Джелепов: Когато при първия запис на *Голдберг вариациите* (Бах) му направил забележка, че тананика и ръмжи по време на собственото си свирене и разваля записа, на следващия ден той се явил с противогаз. И попитал: „Е, сега може ли да си тананикам през противогаза?“.

Д. Цанев: Неведнъж са му казвали: „Сега, г-н Гулд, вие не може да не се чувате – на запис вие мучите, тананикате – това никои не го прави. Разсейвате хората, слушателите си, с това“. Той казал: „Вижте сега, аз, така, като си пея – и свиря по-хубаво. Който не иска – да не ме слуша. Но аз така свиря по-хубаво, разберете ме“.

Т. Мусев: С това мучене той като че ли се самозомбира...

Д. Цанев: Разберете, това е експресия.

Т. Мусев: Понякога съвсем точно пее вътрешните гласове. Понякога изглежда, че мучи, но той така дава израз на това, което в момента му е най-важното от музикалната тъкан.

Згр. Андреева: Пее състояния.

Д. Цанев: Пее щрихи. И с тоя трилер – гемоничния... Това арпежиране – то е типично лютнево...

Згр. Андреева: ...А не е ли тромпетно, фанфарно – това, дето ти му викаш, че „подпалва и взривява всеки тон“...

Д. Цанев: ...Аз говоря за арпежите. Това всъщност ме накара и аз да започна да свиря Уилям Бърд – откъде ли не съм издирвал нотите на разни там павани, гаярди и прочее барокови танци.

Згр. Андреева: Питам се навремето, когато ти единствен от българските пианисти ги просвири тези непопулярни и неизвестни английски композитори, определени като „вирджиналисти“ – откъде ли пък дойде този порив у Митко Цанев?

Д. Цанев: Ами оттам дойде – откъде другаде да дойде: от Гулд. Слушам го за хиляден път. И ми се струва като някакъв гадател, който се е заровил в някакви алхимични елементи... Структуралист, от друга страна. А не интуитивен пианист.

Ал. Желепов: Той е имал много ясна предварителна представа за звука, който се стреми да постигне. Затова е бил така придирчив към роялите и специално си ги е избирал и комбинирал.

Д. Цанев: При този човек няма ляво, няма дясно, не се чува къде свири лявата, къде – дясната ръка!

Т. Мусев: За разлика от някои групи ТОЙ СВИРИ С ДВЕ ДЕСНИ РЪЦЕ. Като свири на орган с краката – сигурно пак си мислиш, че свири всичко с дясната ръка... (Смях)

Д. Цанев: Той е уникум. Останалите се гвижат в рамките на някакъв регламент. Той излиза извън регламента.

Ал. Желепов: Самият факт, че е имал смелостта да прекъсне кариерата си и да остане сам с музиката, е достатъчно красноречив, че е бил абсолютно освободен. Колко жалко, че много хора нямат уши и мисъл да осъзнаят и осмислят това нещо (свиренето на Гулд) – това си е цяло нещастие.

Згр. Андреева: Господа, вие току-що май произведохте поредната нова гулдowska дефиниция: Глен Гулд – **човекът с 2 десни ръце!**

Д. Цанев: Хайде да бъдем внимателни с този наш разговор. Защото Гулд е едно от малкото неща в живота ми, за които бих си позволил да гемонстрирам бъриво многознайство. Той е звезда на небосклана. А към звездите – нали знаете – смирено, с тъмни очила или с взор надолу. Че иначе се поврежда зрението.

Владимир Шопов работи в социологическа агенция „Алфа рисърч“, външен преподавател е в СУ „Св. Климент Охридски“ и Дипломатическия институт на МВНР. Бил е съветник в Мисията на Р България към ЕС (1999 – 2001 г). Политолог по образование, възпитаник на СУ и Лондонското училище по икономика и политически науки. Специализирал е в Оксфордския университет, Лондонския университет, Калифорнийския университет в Сонома, САЩ, и Новото училище за социални изследвания, Ню Йорк, САЩ.

Владимир Шопов

АРТАКОМБИ

Мястото на изкуството е над земята. Няма как да направя грубо заключение, като стоя пред „мислителя“ на О. Роген в градината на едноименния музей в Париж. Навсякъде около него е погредено, култивирано пространство, в което са разположени отливки на други негови скулптури. За момент се опитвам да отбия натрапчивия образ на хилядите „мислещи“, банализирали знаковия жест пред мен. Вътрешността на музея следва всички правила на съвременната логика на културно „потребление“: удобно предпоставени и оразмерени авторски периоди, класификации на размера, диференциация на формата (скулптури, графики и прочее), разграфено място за индивидуално и предполагаемо кратко възглеждане в отделните артефакти, задължителните липсващи експонати, които към момента са част от някакви пътуващи експозиции. Скърцащ паркет, белите стени в отделните зали, тишината, възбени и бавни погледи по посока на показаното. Това е домът, звукът, миризмата на изкуството, на чието създаване не сме били свидетели. Това е и утвърдената традиция, в която приемаме да мислим и усещаме естетически. Този е начинът, по който поглеждаме и се опитваме да помислим и усетим документираната съзидателна енергия.

Мястото на изкуството съвсем не е под земята. Това е първото ми усещане, след като съм на няколко десетки метра под повърхността, в парижките подземия, катакомби. За тях бях чул съвсем случайно. Предходните ми десетина посещения в града бяха посветени на многото музеи, изложбени и концертни зали, университети. Катакомбите видях, прелиствайки пореден пътеводител за града, и първоначално ми направиха впечатление най-вече с факта, че ги бях пропуснал при предишните си идвания. Реших да посетя мястото, преди подробно да се запозная с неговата история и съдба. Единственото, което бях чувал преди известно време, бе за някаква група парижани, решила да използва част от дългата плетеница от тунели за различни артистични събития.

Стръмната вита стълба надолу е твърде тясна и гостатъчно гълга, за да предизвика притеснение у мен относно гълбочината, на която слизам. Първото нещо, което усещам, е влагата и мократа мека почва под краката ми. Началото на тунела е осветено сравнително добре, с пренебрежение подминавам табелата, на която е отбелязано, че общата гължина на тази част от катакомбите е повече от километър. Завъртам се малко трудно в тесния коридор и бавно се спускам по гългата пътека. Смътно чувам в далечината гласовете на групи посетители и ходейки бързо, усещам нарастващата нужда от нечия компания. Таванът е на около 50 сантиметра над главата ми, а стените от двете ми страни едва позволяват да разтворя ръцете си. Правя грубото изчисление, че тази парижка потайност не би била достъпна за по-високи и пълни хора, но бързо се досещам, че преди два века средната височина и тежест на нашите предшественици е била доста под днешната. По първите стотина метра няма нищо за отбелязване, просто каменни стени и останали следи от добива на варовик, който е и първопричината за появата на тези тунели. На места се виждат изградените подпори, които е трябвало да стабилизират кухините, създадени след извличането на строителния материал.

Появата на катакомбите е резултат от голямото строителство в Париж още през XI–XII век. Необходимостта от варовик за големите културни и архитектурни проекти като Лувъра и катедралата „Нотр Дам“ поставя началото на добиването на този материал, като процесът гълго време е бил хаотичен. Разширяването на самия град по посока на вече съществуващите кариери създава необходимост от публична институция, която да се грижи за тяхното поддържане. През 1774 година няколко улици в града пропагат и три години по-късно, през 1777 година, с кралски декрет е установена гържавна служба за укрепване и поддържка на подземните тунели. Направена е карта и повечето получават имената на улиците, които са построени над тях. По този начин е поставено и началото на гържавното управление на тези пространства. Само няколко години по-късно празната подземна мрежа започва да приютява човешки останки в резултат на затварянето на едно от най-големите парижки гробища по това време – „Saints Innocents”. Първоначално това решение се гължи на разбирането, че затварянето на гробищата представлява заплаха за здравето на гражданите. Постепенно практиката се разширява и за повече от век, чак до 60-те години на XIX в., голяма част от човешките останки биват транспортирани под земята. Според някои оценки костите на над шест милиона парижани са подредени в катакомбите. Част от подземията са отворени за посещения още в началото на XIX век и предизвикват огромен интерес както сред местното население, така и сред всякакви посетители на града. През 1814 година те са посетени от австрийския крал Франсоа I, по-късно и от Наполеон III. Тези посещения съвпадат с периода, в който просто разтоварваните кости стават обект на административно управление и голяма част от тях започват да бъдат подреждани в сегашния си вид. Католическата църква също участва в процеса на регулиране на подземното пространство. Един от ефектите на този процес е драстичното намаляване на броя на входовете за катакомбите. От първоначалните 276 отделни входа остават едва няколко и те стават обект на постоянен контрол и наблюдение. Бурното урбанистично развитие на Париж през XIX век всъщност

води до създаването на цяла мрежа от подземни тунелни системи. Успоредно с катакомбите се появяват широката канализационна мрежа на града и тази на метрото. Направени са отделни системи за електричеството на града и отоплителната система. По този начин постепенно под Париж възниква една плетеница от тунели, проходи и галерии, които постоянно ще оказват влияние върху въображението на неговите жители. Възможността за тяхното използване е улеснена от факта, че за всяка една от тях отговаря различна бюрократична структура. За създадената плетеница от тунели се носят и най-различни истории за загубени и починали подземни ентузиасты. Такава е историята за човек на име Филибер Аспац, който изчезва през 1793 година и е открит едва през 1804 година мъртъв, с ключове в ръка, но така и не успял да намери изход от лабиринта под града.

Първият ми шок идва от прилежната, педантична погребба на кости и черепи в залата в края на коридора. От двете ми страни са положени на пластове човешките останки на хиляди свидетели на строителния бум на предреволюционен Париж. Първоначално костите са били струпвани и едва нарастващият интерес ще накара държавата да „слезе долу“ и да влезе във властовата си функция да подрежда, прегражда и инсталира система за достъп. По-надолу по коридорите кости са използвани просто за изграждане на подпорни стени, които на места са десетки метри. Гледам ги, но познанията по биология не ми позволяват да реша дали трябва да се учудвам на устойчивостта на материята или не.

Подземното пространство, създадено тук, следва законите на надземната музейна традиция. Нарасналият интерес към катакомбите в средата на XIX век принуждава стратезите на погреббата да планират и погребят артефакти, чието изграждане и позициониране предизвиква недоумение. От едната страна на тунела, по който вървя, внезапно изниква малка кръгла зала (със стени от кости), в средата на която е изграден фонтан. По протежението ѝ виждам и надгробен паметник на поета Жилбер.

Отворената част на катакомбите има и своя параклис, който е изграден като част от усилията на Църквата да бъде там, където са преместени останките на толкова много парижани. Част от официалната разходка минава и покрай изваяните скулптури на укреплението Порт-Махон, където храбрият воин на крал Луи XV – Декюр – е бил затворник. След завръщането си в Париж той започва работа в подземията и изработва своите скулптури.

На такова разстояние под земята основните врагове на човек са два: липсата на пространство и неговото въображение. Първото започна да ме притеснява твърде скоро след като загубих ориентация къде точно се намирам и колко остава до стълбата за връщане на повърхността. Въображението ми постоянно настояваше да обвързвам хилядите останки с биографиите и съдбите на техните собственици. Единствено вулгарният туристически интерес към костите, които биваха подложени на инспекция отблизо, и безброй серии от дигитални снимки изместваха нарастващия ми психически дискомфорт. Последните метри от разрешената част на катакомбите изминавам в лек тръс, поглеждам нервно

от двете ми страни какво е инсталирано и дори не си правя труда да се зачитам. Ясно ми е, че така или иначе повечето от това, което ме интересува, ще го прочета в разните брошури, с които ще се сдобия, когато съм отново „горе”. Лишен от пространство, от възможност за движение, за бягство, се отдавам на възможно най-баналните мисли за ценността на отнетото, за глупавото пренебрежение към очевидните ежедневни дарове, които ползваме, но не забелязваме, на които се осланяме, но не ценим.

Набързо изграденото чувство за общност, което усещам по отношение на малкото живи същества около мен, изчезва в момента, в който по тясната стълба към повърхността застигам наднормена американска туристка, която очевидно е затруднена от стръмните стъпала. Първоначално се ядосвам на това, че е пренебрегнала съветите на огромната табела на самия вход на подземията. Там вежливо са изброени медицинските състояния, които не предполагат разходка по земята. За радост, докато обмислях възможните усложнения и последици от нейната безотговорност, съзрях последните стъпала, а отвъд тях светлината на късния парижки следобед.

Всъщност тази част от катакомбите е култивираната и разрешено достъпната. Извън нея има още десетки километри тунели и разширения (според някои източници общата им разгърната дължина е 274 километра), някои от които са достъпни единствено чрез лазене. Дълги години тези места са били отворени, но през 1955 година парижката полиция преустановява свободния достъп. Независимо от тази забрана различните „атаки” на катакомбите остават едно от най-екзотичните изживявания, които градът предлага на авантюристичните туристи. Във виртуалното пространство могат да бъдат намерени немало разкази на американски туристи, които са успели да се промъкнат в мрежата от тунели. През последните години обаче публично-институционалното възприемане за това пространство започна да се променя вследствие на нарастващата терористична заплаха. Лесният достъп до цялата подземна мрежа, която опасва голяма част от града, се счита за една от най-сериозните заплахи за сигурността на Париж. Интересно тук е влиянието на различните реални и въображаеми терористични тактики, тъй като Франция от средата на 70-те години на миналия век е била редовна мишена на бомбени терористични атаки от страна на корсиканските сепаратисти. Едва сега обаче, с нарастването и разширяването на възможните терористични заплахи, повторното „овладяване” и контрол върху тунелите става обект на активна политическа интервенция. През последните години френската полиция е обучила специален екип, чиято задача е да преследва успешно хора, които влизат и използват подземията за различни цели. Направени са и съответните промени в наказателното право (нерегламентираното проникване в тунелите се наказва с една година затвор и глоба от 15 000 евро).

Разказите за парижките „подземни артисти” изкушават различни интерпретации и подсказват очевидната референция към underground традицията на съвременната западна култура. Краткото изследване бързо установи, че подземните пространства много бързо са станали привлекателни за различни части на па-

рижкия елит през XIX век. Съществуват данни, че още през април 1897 година в една от по-широките части на катакомбите с помощта на двама работещи под земята е бил организиран таен концерт. На него са присъствали основно членове на парижката бохема, но и различни „представители на буржоазията“. Информацията за концерта се разпространява бързо и двамата работници, помогнали в организирането на концерта, са уволнени и мерките за достъп затегнати. Все пак провеждането на този концерт и споменът за него маркират началото на една традиция, която, въпреки че не присъства отчетливо в официалната френска културна история, ще изживява чести, макар и неравномерни миниренесанси. Същност подземните мрежи са изпълнени с най-различни следи от човешка и артистична дейност. По стените могат да бъдат видени най-обикновени, набързо направени скици и по-големи стенни картини. На немалко места има каменни скулптури и мозайки. За френските истории на изкуството всички тези творби могат да се третират като Kata Art. По някои от стените има оставени кратки поеми, разкази или просто коментари за различни важни събития. Под земята са открити и множество инструкции, указания и ориентири, оставени в полза на други посетители на подземен Париж.

Последната и най-шумна изява на артистични предприемачи датира отпреди петнадесетина години, когато властите в Париж разкриват специално създадено и оборудвано подземно кино. На него попадат случайно по време на проверка на над 200 мили подземия, в които се е смятало, че може лесно да се влезе. Киното е имало свой ресторант и малък бар и е било отваряно през лятото за около седмица. В него през лятото на 2004 година са били прожектирани филми на Копола, Тери Гилиъм, Дейвид Линч, корейски и китайски режисьори. Групата, която е стояла зад организацията на подземното кино, бързо получава етикетата „мексиканците“, поради това, че повечето ѝ членове се събирали в бар в Латинския квартал с подобно име. По думите на техен анонимен член (според журналистически материал на британския „Гардиън“) техният проект е ясен: „трансформиране на неизползваните градски пространства в зони на свободно изразяване, на свободно и независимо изкуство“.

Началото е поставено през 80-те години на XX век и броят на ентузиастите в този период е вариал между 500 и 1000 души. През годините под земята са провеждани рок концерти с публика до 4000 души, нощни филмови прожекции, започващи в два часа сутринта, танцови фестивали, театрални постановки, фотоизложби и най-различни „happenings“. Проектът за създаване на подземното кино е отнел около година и половина и голяма част от членовете на групата са работили през уикендите. Укрепвани са стени, инженери е трябвало да осигурят подаването на ток, допълнително е работено по телефонното осигуряване. На практика всичко необходимо е вкарано през един малък отвор с широчина 30 на 40 сантиметра. Откритието притеснява силно парижката полиция. На място са изпратени полицаи от няколко служби: тежки престъпления, антитерористично звено, отряд за обезвреждане на бомби, обучени кучета и службата за военна сигурност. Подземното кино и операцията по неговото „обезвреждане“ стават първа новина в централните емисии. В крайна сметка, най-сериозното обвинение, повдигнато срещу част от участниците в този случай, е кражба на ток.

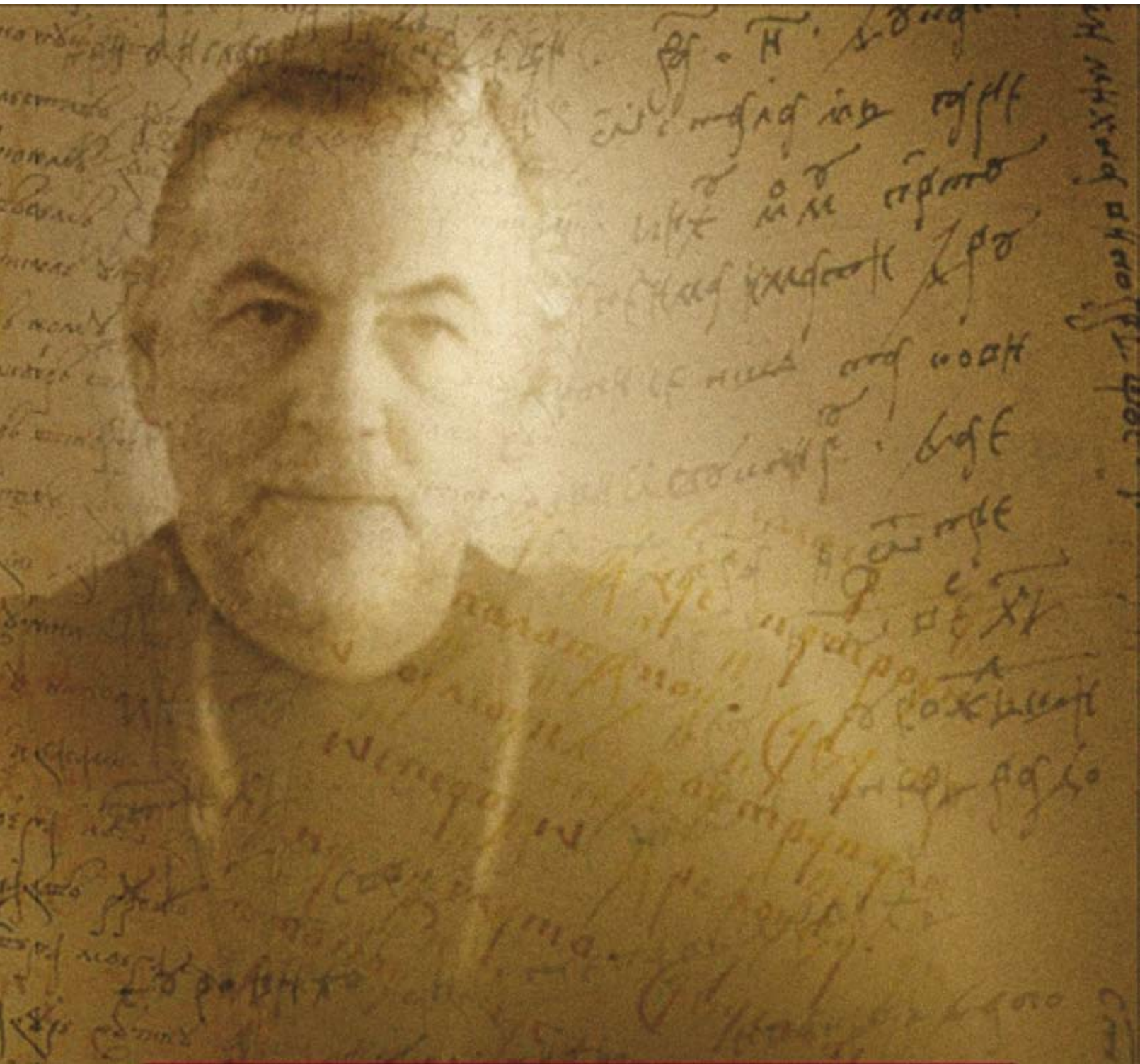
Заг краткия полуофициален културен манифест стои изключително интересна и социално разнородна група. В нея членуват както филмови режисьори, така и аранжор на витрини и фризьорка. Според различни данни в момента в нея членуват около 150 души, които са разделени в около 10 звена с различни задачи. Едно се специализира в „инфилтриране“ и в него са единствено жени. Тяхната задача е да влизат в музеите, след като те затворят и да изключват алармите, за да бъде осигурен достъп. Друго звено се занимава с функционирането на собствена система за съобщения между членовете, както и оперирането на кодирана, дигитална радиомрежа. Трето звено се занимава с поддържането на бази данни, друго се грижи за организацията на отделните събития под земята. Една от подгрупите се състои изцяло от историци и архитекти и си е поставила задачата да възстанови различни артефакти, които стоят забравени под земята. По този начин например са възстановени бункер отпреди сто години, изоставена подземна крипта от XII век и ценен старинен часовник в подземията на Пантеона.

Подземните мрежи на Париж са и политически пространства. Немалка част от местната аристокрация търси в тях убежище по време на Френската революция и в продължение на месеци успява да се крие от силите на новата власт. Няколко години по-късно, по време на разбиването на парижката комуна в подземията се водят дълги битки преди и последните нейни последователи да бъдат убити. По време на Втората световна война различни части от подземията са използвани от нацистите, но и от френската съпротива.

На други места по света подземните мрежи имат и други, различни актуални употреби. Те варират от образователното до чисто пазарното приложение в рекламната и музикалната индустрия. Наскоро в САЩ например бе проведен рок концерт под земята за специално подбрана аудитория от 200–300 човека. Лондонската община планира да започне излъчването на класическа музика на територията на метрото. Подготвена е и музикална селекция, като избраните композитори обхващат периода от предкласиката до късния романтизъм. Подобен подход вече е бил прилаган и при организирането на различни изложби в метро пространствата, както и при приемането на разрешителен режим по отношение на свободното музициране в пространствата извън самите платформи. Регулираните пространства на метрото често са и обект на сериозни дискусии, свързани с въпроси като упражняване на свободата на избор спрямо рекламната дейност. В резултат на такива дебати например често излъчването на рекламни съобщения не е разрешено на самите платформи, където отделният индивид няма възможност да избере дали да слуша/вижда тези съобщения или не.

Всички тези разнопосочни и спорадични изяви трудно могат да бъдат възприети или класифицирани като някаква отделна културна традиция. Те по-скоро се вписват във вече съществуващо разбиране за двустранност, разделение между „официална“, приемлива, възпитана изява и организация на артистичното пространство и такава, която отправя предизвикателство. Претенцията за отиване отвъд, за противостояне и отхвърляне на утвърдените и възприемани като стерилни форми и пространства на изкуство и артистична изява има

достатъчно дълга история в западната култура, която може да бъде датирана по различни начини. Подземните творци на Париж сякаш имат най-голям афинитет към underground течението от средата на XX век. Силната претенция за различие между тях трудно може да ги произведе в отделна, интегрирана група. Тяхната публичност е почти невидима, за една голяма част от заинтригуваните тя често остава и въображаема, и недостъпна. Част от артистичната интрига е продукт именно на акцента върху жеста на „ново“ различие, което идва не толкова от съдържанието, а от самото разполагане на културните артефакти. Тайнствеността, която носи постоянно сменящото се място на културното събитие и създаване, превръща парижките катакомби в артакомби, даващи едно постоянно обещание за различие. Артистичното подземие цени и безинституционалната лекота, с която става възможно самото общуване. Каноните, привичките и трудностите на одържавения културен естаблишмънт остават на повърхността. Подземните творци имат и специфично отношение към своите артефакти. Те странят от лесната или модната актуалност, стойността на създаденото от тях идва и от нужното индивидуално откривателско усилие на всеки техен свидетел. Те не желаят посетители и „потребители“ на изкуство, те искат „откриватели“. Те очакват съавторство чрез преминаването на границата на земната повърхност в едно споделено пространство на мимолетно тайнство. Това обещание за „алтернативен“ културен жест среща сериозна институционална преграда от страна на самата френска гържава. Най-силното усещане за заплаха, насочено към парижкото подземие, идва от новото разширяване на въображението. Институционалното притеснение идва от възможното терористично приложение на „подземните“ тактики на тази културна нагласа. Поставен в такъв контекст, артистичният жест се възприема като вход за терористичното намерение. Преди възможното припокриване между двете да обсеби изцяло публичното и институционалното въображение, изкушените могат да опитат една от рецептите, циркулиращи из интернет: отидете до официалния вход на катакомбите около полунощ в края на работната седмица. Възможно е някой да ви преведе през многовековните подземни тайни на Париж.



Светлана Сологовник

ПРЕХОД В ДРУГО ИЗМЕРЕНИЕ

за *Дневниците* на о. Александър Шмеман

Издателство „Русский путь“ отпечата *Дневници* от протопрезвитер Александър Шмеман, свещеник в Православната църква на Америка, проповедник и богослов, ректор в продължение на 20 години на Семинарията „Св. Владимир“ в Ню Йорк, която под негово ръководство се превърна в една от най-добрите богословски академии в Православния свят.

Името на Шмеман беше известно на малко хора в Русия през съветските години: на служителите на Московската патриаршия, взели участие в преговорите за предоставяне на автокефален статут на Руската митрополия в Америка; на слушателите на радио „Свобода“, където всяка седмица в продължение на години той изнасяше проповеди (без фамилията му да беше спомената дори веднъж); и на събиращите се в тайни кръжоци православни „дисиденти“, които нелегално превеждаха неговите книги на руски език. Една от първите, *За живота на света*, беше преведена още в началото на 70-те и се предаваше от ръка на ръка по специален списък, а отец Александър поправяше попадналия при него екземпляр, като се изумяваше и радваше, както става ясно сега от *Дневниците*, че него „някой там го чете“.

Дневниците обхващат периода от 1973 до 1983 г. – последното десетилетие от живота на свещеника. „Отварям тази тетрадка буквално като огледало – за да се убедя, че още ме има“ – пише авторът. В *Дневниците* може да се види описана сърцевината на богословието на Александър Шмеман. Една от главните посоки в мисълта на отец Александър е критиката на „историческото православие“ – на онези според него лишени от дълбочина и посока явления, в които много хора погрешно виждат „самата същност на православието“. Така той нарича „бабешкото“ благочестие, пропито от „умиление“ и „суеверие“ и затова абсолютно недостъпно за никаква култура“. Това ограничава вярата до отделни нейни части, които невинаги са най-важните, например до преклонението пред светиите или до участието в „хубава служба“. Според автора това води до изгубване от поглед на същността на православието, а погледнато по-широко – и до лишаването на християнството от неговата есхатологична същност, което едновременно е насочено към „тук и сега“ и към „Царството на бъдещия век“, като знамето и опитът за второто зависят изцяло от първото. На свой ред това води до подмяната на православието с различни идоли, най-често с национализъм „в неговата най-лоша същност – езическата (основана на кръвта) или якобинската (основана на гържавния авторитаризъм и поради което негативна)“.

Историческото православие е изцяло лишено от самокритика, то е „доминирано от комплекса за самоутвърждаване, от някакъв вътрешен хипертрофиран „триумфализъм“, както с горчивина отбелязва отец Александър. Трагизмът на православната история винаги е виждан в тържеството на външното зло: турското робство, предателството на интелигенцията, болшевизма. И „никога – навътре“. Докато това е така, не е възможно никакво възраждане на православието според богослова.

Отец Шмеман е намирал недостатъци далеч не само в „историческото православие“. Не по-малко остро той критикува западното християнство – основно заради неговото „някак вкоренено, така да се каже, „безизходно“ благополучие... а още по-точно, заради непреодолимата му „буржоазност“... „Западът е решил, че християнството призовава към борба с бедността, т.е. към замяната ѝ с макар и относително „богатство“ или поне с „икономическо равенство“. И на там са насочени всички духовни сили...“ Според богослова историческите форми на християнството могат да бъдат проверени дори не толкова в Църквата, колкото в културата. „Именно културата е онзи свят, който християнството съди, разобличава и в крайна сметка преобразява“. При това християнството очевидно е „претърпяло поражение“ по отношение на културата: какво е християнството в съвременния свят, ако не само „ъгълче“, където се отбиват все по-малко и по-малко хора? Цялата история от края на XIX и през XX век – епоха на взривове, поляризации, войни, въстания, загънени улици – е доказателство за това, че почти никои не разглежда християнството като възможен изход от всички тези загънени улици.

Шмеман често повтаря, че причината християнството да „претърпи поражение“ по отношение на културата в огромна степен се дължи на това, че на жадуващите за вяра хора Църквата предлага „религия“. Свещениците ви призовават да ходите в храма, да се причастявате, да „изграждате“ енорията, да участвате в църковния живот. „Работата е там, че Църквата няма свой живот, а ако има, то той е доста призрачен“ – убеден е отец Александър. Центърът на църковния живот е Христос, опитът на Царството Божие, и въпросът за оцеляването на Църквата се състои в това дали тя ще успее да върне в своя живот есхатологичното измерение, самата тази радост за Христос. „Къде, как, кога се е изкривила и помътняла тази „тоналност“ на християнството, още по-добре е да се попита къде, как и защо са започнали християните да „оглушават“ за нея? Как, кога и защо вместо да пусне измъчените на свобода, Църквата е започнала да ги заплашва садистично и да ги държи в страх?“

Самият той е далеч от какъвто и да е църковен ригоризъм и е изключително освободен във всички свои оценки. Сигурно така и трябва да се държи човек с цялостен християнски мироглед, който обхваща всички страни на живота, какъвто несъмнено е бил отец Александър. Въпреки острата му критика на историческата Църква той никога не се е съмнявал, че пълнотата на истината е в православието. Тъй като „то не е предало нито едно от основните измерения на творението: нито света (космосът), нито човека в неговата единственост (антропология), нито историята, нито есхатологията. Всичко се свежда до ця-

лото, без обаче да е повредена някоя от частите”.

До последните си дни той изпитва неотслабващ интерес към живота. Внимателно следи политическите събития в целия свят, остро критикува Запада за неговия хедонизъм и фарисейство, за отъждествяването на свободата с печалбата, за левичарството и за пълното отсъствие на идеал и на мечта. Никога не се е прелъстявал от „преобразяването на земята в небе“. „В историята, на земята, културата може само да се обработва. Условието за културата са свободата, търпимостта, принципният „плурализъм“, моралната чистоплътност, „уважението към личността“. И още: „В света всичко е лично, принципът на колективизма в същността си е дяволски“.

Той чете необичайно много и излага своето мнение за прочетеното погребно и с цитати на различни езици. *Дневниците* били започнати отчасти именно заради това – за да „запази в себе си всичко и да не си позволи да се ограничи до едно-единствено нещо: до това да бъде „ректор на Семинарията „Св. Владимир“ или „литургист““. Препрочита постоянно руската класика, размишленията му за Пушкин, Гогол, Толстой, Набоков (за когото се кани да напише голям труд) поразяват с дълбочина и филологически усет. Среща се с идващите на Запад дисиденти, с емигранти от „третата вълна“, представители на Руската православна църква, за които е оставил точни характеристики, бил е близък със Солженицин, на чиито възгледи, „велика роля“ и „грешки“ са посветени много страници на дневника.

Записките на Шмеман придават нова плътност на нашия „съветски“ живот от 70 и 80-те години, позволяват на много неща да се погледне по нов начин. Отец Александър дълбоко е преживявал много събития, които за нас, в онези глухи години, са останали непроницаеми. Така този човек, който, строго погледнато, никога не е бил в Русия – той е роден през 1921 г. в Ревел¹ и като дете е отведен от родителите си в емиграция – ни връща, колкото и да е парадоксално, към самите нас.

Превод: Венета Домусчиева
Ежедневный журнал, 3 април 2006 г.

¹ Ревел – името на град Талин до 1919 г., когато е обявен за столица на независима Естония.



о. Александър Шмеман

ДНЕВНИЦИ 1973 – 1983

Прегovor

След кончината на протопрезвитер Александър Шмеман в бюрото на кабинета му в семинарията „Свети Владимир“, където беше ректор, бяха открити осем тетрадки, изписани от неговата ръка. Този дневник отец Александър е водил с малки прекъсвания от 1973 г. до началото на последната му болест. Писал е на руски, на езика на своето детство, преминало в „руския“ Париж.

Дневникът на отец Александър е нещо много по-голямо от обикновеното регистриране на събитията от последните години на живота му. Той отразява целия му живот (кадетския корпус във Версай, френския лицей в Париж, Свети Сергиевския богословски институт, заминаването за Америка, Семинарията „Свети Владимир“ в Крестууд, църковната дейност...), интересите му (въпреки огромната си заетост той четеше поразително много, записвал е в дневника си цели абзаци от особено вълнуващите го книги), „носи“ мислите му, съмненията, разочарованията, радостите и надеждите.

Всеки дневник, особено такъв последователен като този на отец Александър, е предизвикан не от външни побуди, а от вътрешна необходимост. Пред нас е особен, личен, съкровен запис. Ректорът на Семинарията „Свети Владимир“, станала под негово ръководство едно от най-големите богословски училища на православния свят, почти несменяемият секретар на Съвета на епископите на Американската митрополия (превърнала се, отново под неговото ръководство в сътрудничество с отец Иоан Майендорф, в автокефална Православна църква на Америка), проповедникът и богословът, баща на три деца и дядо на много внуци,

отец Александър в същото време непрекъснато пътува, за да чете проповеди и лекции, всяка седмица води различни програми за Русия по Радио „Свобода“. Трудно е да си представим по-пълноценен живот и дневникът първоначално е бил за него възможност да остане, макар и за кратко, насаме със себе си. Самият отец Александър пише за това: „Връщане към основата – ето какво е в суетния ми живот започването на тази тетрадка. Не само желание да запиша всичко, а своеобразно гостуване на себе си, „визита“, макар и най-кратка. Тук ли си? Тук съм. Е, слава Богу. И ти става по-леко, без да се разтваряш без остатък в суетата“. И още: „...искам да записвам не за „разказа“, а както винаги – за душата, тоест само това, което тя, душата, е усетила като дар и което следователно е годно за „духовното тяло“.

Дневникът на отец Александър поразява с широтата на обхвата си. Той улича и литературния ценител, и любителя на политика, който ще срещне в него любопитни разсъждения върху различни теми, но преди всичко той поразява с дълбочината на религиозното осмисляне на живота. Ежедневието, явленията от частен характер, всички впечатления и оценки са въздигнати към главното, към този висш смисъл, който е вложен в Божия замисъл за творението му. И над всички противоборства и озорчения, над всички критики и разобличения е основната тоналност на дневника – радост от Господ и благодарност към него.

В дневника са споменати много имена – това са и учителите в кадетския корпус, и професорите от Свети Сергиевския институт, приятелите и наставниците му, колегите от Семинарията „Свети Владимир“, студенти, познати, представители на всичките „три поколения емигранти“ – кръгът на отец Александър беше изключително широк. Интересни му бяха всички хора. Той следеше събитията в Русия, радваше се на започналото там духовно възвисяване, за което и той е допринесъл с постоянните си предавания по Радио „Свобода“ и, разбира се, с книгите си. Последната си книга *Евхаристия. Тайнството на Царството* той пишеше направо на руски, като дан към земята, която не е видял никога, но винаги е смятал за своя. И, разбира се, дневникът позволява да се видят с очите на отец Александър неговите близки – жена му Уляна Сергеевна (в дневника той пише за нея: „В събота Лена става на петдесет години! Цял живот и какъв щастлив живот заедно!“), дъщерите му Анна и Мария и синът му Сергей (отново цитираме неговите думи: „Какви удивителни, добри деца ми е дал Бог!“) и семействата им, брат му Андрей и много други.

Диагнозата за смъртоносна болест беше поставена на отец Александър през септември 1982 г. В продължение на няколко месеца в дневника не се появява нищо и само на 1 юни 1983 г. отец Александър за последен път отваря своя дневник. Той пише за „висотата“, на която го е повдигнала болестта, за любовта и грижата към близките си и завършва дневника с думите: „Какво щастие беше това!“. Шест месеца по-късно, на 13 декември 1983 г., заобиколен от близките си, отец Александър умира в дома си в Крестууд. Последните думи, които произнесе ясно, бяха: „Амин, амин, амин“.

Сергей Шмеман

ТЕТРАДКА I

Януари 1973 – ноември 1974

Понеделник, 29 януари 1973

Вчера във влака (...) си мислех: от петдесет и втора година, повече от четвърт век свещеничество и богословие – какво значи всичко това? Или – как да се съедини, как да го обясня на себе си, към какво води всичко това, *clair et distinct*¹, и възможно и необходимо ли е такова обяснение? Преди двайсет и пет години, когато този мой вече белязан живот (посвещението, богословието) започваше, ми се струваше, че днес-утре ще седна, ще помисля и ще си изясня, че всичко е въпрос само на свободно време. Но ето – двайсет и пет години! И без никакво съмнение по-голямата част от живота е зад гърба ми, а неясното – в същността си – е много повече, отколкото ясното.

Какво е нужно, собствено, да се обясни? Съединението винаги ме е удивлявало, онази дълбока очевидност на реалността, без която не мога и ден да проживея, с цялото си растящо отvrащение към безкрайните разговори и спорове за религията, към тези лековати убеждения, към тази благочестива емоционалност и, разбира се, към „църковността“ в смисъл на всички гребни, нищожни интереси... Реалността: и вчера я усетих – отивайки в църквата за службата рано сутринта – в самотата на зимните гървета, и после – в този момент – в празната църква преди службата. Винаги това усещане: времето, изпълнено с вечност, пълнота, тайната на радостта. Мисълта, че Църквата е нужна само заради това, въпреки „емпирията“ си, че този опит е бил, живял е. Така че, където тя престава да бъде символ, тайнство, тя е ужас, карикатура.

Петък, 16 февруари 1973

Търсех тетрадка в бюрото си. Намерих почти нова – и в нея има една бележка от 1 ноември 1971 г. Почти е смешно доколко е подобна на предходната: „религията“ е лошото и доброто в човека. Не само доброто, а също и лошото. Четох *Journal Litteraire Leautaud*². Странно е влечението ми към подобен род книги. Може би защото това е като огледало за вярващите: ето как ни виждат истинските хора. Фалш, ужасяващият фалш на „религиозността“. Безрадостност. Бездарна „сериозност“. Нима наистина това е възможно, ако вярваш в Бог – във вечното и главното *tout est ailleurs*³? Почти невъзможността да понесеш „академичното изучаване на духовността“.

Колко ненужност, пустота, фарисейщина. [...]

¹ Ясно и отчетливо – (фр.) – б.пр.

² Литературни дневници от Пол Леотод – (фр.) – б.пр.

³ Всичко е там, всичко е друго – (фр.) – б.пр.

Събота, 17 февруари 1973

Вчера гълга вечер у Серьожа с Йосиф Бродски. Отначало скучно гости у R. Раупе. Снобизъм. [Смахната компания.] Някакви тайнствени момичета в панталони. За какво им е на тях Бродски? [...] Според Серьожа през деня в Rep-Club, след като той чел стиховете му, на въпроса на някакъв евреин защо е християнин Бродски казал: „Защото не съм варварин...”. Страшно нервен е. Впечатлението ми е, че все едно е объркан, не знае как да се гържи. [...]

Днес цялата сутрин – блаженство! – в леглото с *Чевенгур* на А. Платонов.

Удивителна книга!

Неделя, 18 февруари 1973

Литургия в East Meadow. Радостно чувство, че американското православие, заради което се наложи да изтърпя толкова хули, е реалност, хиляди пъти по-реално, отколкото евтината псевдогуюховност на всевъзможните [гуюховни центрове]. Но, уви, хората обичат евтиниуката, само да е прикрита с брадите, кръстовете и привичните гуми.

Снощи свърших *Чевенгур*. Четях и през цялото време в главата ми се въртяха стиховете на Ахматова: „още свети на запад земното слънце...”. А тук – потъване в свят, изтъкан изцяло, в същността си, от някакво безгънно дълбоко невежество, безпаметство, лугост от негоразбрани митове. Все едно, че в Русия никога не е имало нищо освен диви полета и бурени. Нито история, нито християнство, никакъв логос. И това е показано потресаващо. И си спомням още: „ако светлината, която е във вас е – тъмнина...”. Всичко се случва в някаква омая, в гушевно вцепенение, всеки се хваща за някаква сламка... Удивителен ритъм, удивителен език, удивителна книга.

Понеделник, 19 февруари 1973

Снощи – гълга вечер у Виктор Кабачник с „новите” – Юрий Щейн и жена му Вероника (Теркина), която е братовчедка на първата жена на Солженицин. Дълъг разговор за Солженицин, за Русия и т.н. Разбира се, ние сме отвикнали от подобна разпаленост. Но в нея се чувства някаква обърканост. Лугост от политика. Трудно е да се намери не само общ език, но и вътрешно общуване. Или просто на мене така ми се струва. Няколко пъти през главата ми минава мисълта – ще побушуват, ще побушуват и също ще се „успокоят”. Нещастна емигрантска съдба: идват, за да „отворят очите” на хората, които гледат в друга посока. Още по-тъжно: срещат се с предишните поколения емигранти, които вече са се „успокоили” и преминали към вътрешни разправи (по-лесно е!). Създаване на комитети, тайнствени обаждания в Лондон и в Москва. Вечният път на руската интелигенция – път на враждебно откъсване. И заедно с това единствено приемливото в Русия. Бродски се облива с чернилка – академична. Самите те се стремят към политическата „чернилка”, без

да разбират, че това е „чернилка“. В крайна сметка ми се струва, че върху историята може да влияе само едно-единствено нещо: да казваш своето, без да обръщаш внимание на когото и да било, без да се съобразяваш. „Да кажеш истината в тъжния свят...“⁴ С това ми е скъп Солженицин: когато си мисля за него, ми става някак си светло и топло. Вероника Щейн потвърждава това в отговор на въпроса ми – човек с невероятна и устремена сила... И още: никога не се страхува, че „историята“ ще мине покрай него, не се вълнува, че ще я пропусне. [...]

[...]

Четвъртък, 22 февруари 1973

Изповед. Наставляваш гругия: трябва да започнеш с малкото, да се концентрираш, да се съсредоточиш, да се освободиш. А самият ти? За мене са страшно трудни личните разговори. Те са почти отблъскване от всякаква „интимност“. Изповедта е мъчителна нелюбов. За какво може да се „разговаря“ в християнството? И защо? [...]

Събота, 24 февруари 1973

Вчера разговор с Том [Хопко] за О. Сошлис, че източникът на неговите въпиюща недостатъци, тоест недостатъците на богословието му, е прекомерната му гордост. Цялата „грехология“ се свежда в същността си до два източника: плътта и прекомерната гордост. Но прекомерната гордост е много по-страшна (тя би могла да погуби и безплътните сили). Християните са съсредоточили вниманието си, религиозността си върху плътта, но толкова лесно се поддават на прекомерната гордост. Прекомерната духовна гордост (истината, духовността, максимализмът) е най-страшна от всичко. Трудността в борбата с прекомерната гордост е в това, че за разлика от плътта, тя приема безкрайно множество образи и най-лесен от всичко е образът на „ангел на светлината“. И още защото в смиренieto виждат плода на знанието на човека за недостатъците му и за липсата на достойнство тогава, когато то е най-божественото от всички Божии свойства. Ние се превръщаме в смирени не защото съзерцаваме себе си (това *винаги* води до прекомерна гордост в една или друга форма, тъй като лъжесмирението винаги е вид прекомерна гордост, може би най-неправимата от всички), а само ако съзерцаваме Бог и *Неговото* смирение. [...]

Петък, 9 март 1973

[...] Разговарял ли е Христос със Своите дванайсет, вървейки по галилейските пътища? Разрешил ли е „проблемите“ и „трудностите“ им? Между другото, цялото християнство в последна сметка е продължение на това общуване, негова реалност, радост и действеност. [...]

⁴ О. Манделшам, *Декабрист* – б.пр.

Събота, 10 март 1973

Вчера – гълга пастирска беседа с жена в депресия. Мъжът ѝ я зарязал. Синът ѝ отишъл при хипитата. Напуснал училище, не се знае къде живее. Дванадесетгодишната ѝ гъщеря също започва да изпада в депресии. Всичко е безсмислено. Професията (медицина) ѝ е опротивяла. Пълен мрак. По време на разговора усещам с очевидна яснота „демонизма“ на депресията. Състояние на пребиваване в хули. Съгласие да бъдеш охулен. Оттук и смехотворността на психиатрията и психоанализата. [...] Казах ѝ: Вие можете да направите само едно и това е да се откажете от хулитите, да измъкнете себе си от тази лъжа, в това е задачата. Повече от това не можете – но това вече е началото на всичко.

Болестта на съвременните (и не само на съвременните) хора е налудността. А те, а заедно с тях и свещениците, искат да я лекуват с психиатрични небивалици. [...]

Неделя, 11 март 1973

[...] Боже мой, колко болезнено се чувстват жалостта и нежността. Как всичко става прозрачно, крехко, обречено. [...]

Сряда, 14 март 1973

Мъчително раздробяване на времето дори през дните на Великия пост. Излизаш от църквата – заседание. „Кога можем да се видим...“ Хубаво ми е само вкъщи, само когато съм сам. Всички контакти са ми мъчителни – и колкото минава времето, толкова повече. Неизразителност, непредаване на главното. Колко съм уморен от професията си или може би от това как започнаха да я разбират и възприемат. Такова постоянно чувство за фалш, чувство, че играеш някаква роля. И невъзможността да излезеш от тази роля.

Изумителни пролетни дни. И само като съм сам – както вчера, в Харлем, закъснях за влака – щастие, пълнота, радост. [...]

Четвъртък, 22 март 1973

[...] Там, където няма „тъгуване по Бог“, няма тишина, спомен за тайнствената светлина, тайнствения „вкус“ от радостта – там няма Бог, колкото и да има „църковност“. Откъде е тази страшна нервност у прицърковните хора, този пароксизъм, тази налудност? [...]

Петък, 30 март 1973

Само когато пишеш, разбираш действително колко много е пропиляното време в живота ни, колко суета, незаслужаваща никакво внимание, колко маловажно, изяждащо понякога, не само времето, но и гушата. [...]

Петък, 6 април 1973

[...] Какво е щастие? Това е да живееш така, както живеем ние с Л., заедно [да се наслаждаваме] всеки час (сутрин – кафе, вечер – два-три часа тишина, и т.н.). Никакви особени „обсъждания“. Всичко е ясно и заради това – така хубаво! А може би, ако започнем „да формулираме“ същността на това самоочевидно щастие, ще го направим по различен начин и току-виж сме се сгърпали заради гумите. Моите ще ù се струват неточни и vice-versa⁵. „Неразбиране“! И щастие то ще се замъгли. Затова колкото повече се приближаваш до „реалността“, толкова по-малко гуми са нужни. Във вечността има само: „Свят, свят, свят...“. Само гумите за възхвала и благодарност, за молитви са чистотата на пълнотата и радостта. Заради това са истински и нужни само гумите, които не се отнасят до реалността („обсъждането“), а самите те са реалност: неин символ, присъствие, явяване, тайнство. Словото Божие. Молитвата. Изкуството. Някога такива гуми е имало и в богословието: не само гуми за Бог, но божествени гуми – „явяване“. Но ги прелъстила лещената чорбица на обсъжданията и доказателствата, приискала им се да се превърнат в научни гуми – и станали кухи и бърбиви. И съставили преувеличено мнение за себе си, и станали нужни само на подобни на себе си бърбивици, но *не* и на човека, *не* и на същността на човешката култура. Това го знаят Солженицин, Бродски. Но това вече не го знаят много богослови. Че и как да го знаят? За тях е важно само да имат статийка в научното богословско списание. Нима това не е доказателство за тяхната „важност“?

Какво е молитвата? Това е памет за Бог, това е усещане за Неговото присъствие. Това е радост от това присъствие. Винаги, навсякъде, във всичко. [...]

Неделя, 8 април 1973

[...] Днес си мислех (след разговора с Л. за повишаването на цените, данъците и т.н.) за това действително поразително пророчество, което намираме у руснаците. Достоевски не само е предсказал, но действително е описал същността на „бесовете“, завладели западните души. Хомяков предсказал краха на западното християнство. Феготов предсказал и определил същността и механизма на злата същност на западната „икономика“.

Поразително. [...]

Петък, 13 април 1973

[...] Всичко, което винаги усещам и узнавам на Велика събота, а чрез нея – самата същност на християнството, всичко, което се опитвам да пиша за това – всъщност е винаги вътрешната необходимост да предам и на себе си, и на другите това, което в този миг избухва, озарява, явява се. Когато говоря за вечността, говоря за това. Вечността не е унищожаването на времето, а

⁵ Обратно – б.пр.

неговата абсолютна събраност, цялост, възстановяване. Вечният живот не е това, което започва след временния живот, а вечното присъствие на всичко в целостта. „Анамнеза“: цялото християнство е тази богатна *памет*, реално побеждаваща раздробеността на времето, опит за вечност сега и тук. Заради това всички религии, всяка духовност, насочени към унищожаването на времето, са фактически лъжерелигии и лъжедуховност. „Бъдете като деца“ – това означава „бъдете открити за вечността“. Цялата трагедия, цялата тъга, цялото урогство на живота е в това, че трябва да сме „възрастни“, от необходимостта да погазиш „детето“ в себе си. Възрастната религия не е религия – и точка, а ние я насаждаме, обсъждаме и заради това през цялото време я извращаваме. „Вече не сте деца – бъдете сериозни!“ Но само детството е сериозно. Първото убийство на детството е превръщането на детето в тийнейджър. Това наистина е кошмарно явление и заради това е толкова кошмарен съвременният страховит култ на младежите. Възрастният е способен да се върне към детството. Младежът – това е отричането от детството в името на още ненастъпилата „възрастност“. Христос ни е представен като *дете* и като *възрастен*, носещ Евангелие, достъпно само за деца. Но Той не ни е представен като младеж. Нищо не знаем за Христос на 16, 18, 22 години! Детството е свободно, радостно, тъжно, истинско. Човекът става човек, възрастен в добрия смисъл на думата, когато тъгува по детството и отново е способен на детство. И се превръща в лош възрастен, ако потиска тази способност в себе си (Карл Маркс и всички вярващи в гладката „наука“ и в „методологията“. „Методология за изучаване на христологията“ Брр!). В детството никога няма *пошлост*. [...]

Толстой – гениално дете и безкрайно глупав възрастен. Толстой свършва „възрастен“ и в това е ограничеността и падението му. Достоевски започва като „възрастен“ и е нетърпим. Той се превръща във велик и гениален тогава, когато се отдава на „логиката на детството“. Цялата му потрисаща дълбочина е в това, че дава воля на „детето“ в себе си. Но заради това и всичко възрастно не го разбира истински. Апотеоз на „възрастните“: Маркс и Фройд.

Подбор и превод: Веселина Гюлева

Universale

Fabrizio Mastrofini

Ratzinger

per non
credenti



 *Editori Laterza*

Отец Петко Вълв

РАТЦИНГЕР ЗА НЕВЯРВАЩИ

Наскоро на книжния пазар в Италия се появи очеркът *Ратцингер за невярващи*. (Mastrofini, F. Ratzinger per non credenti, Laterza, 2007). Авторът Фабрицио Мastroфини е журналист, специализиран в областта на религията, който е следвал папа Йоан Павел II и папа Бенедикт XVI по време на множество техни пастирски пътувания по света. Непретенциозният по обем очерк (125 страници) рисува един госта точен портрет на богослова Ратцингер, гнес папа Бенедикт XVI. Анализирайки дейността и творбите на Ратцингер, в книгата се прави паралел между неговите академични богословски изследвания от времето на дългата му преподавателска кариера и пастирските му послания, написани след избирането му за папа, като се изтъква последователността в неговите възгледи. Папата е показан като носител на новото, но и на традиционното, без да изпуска от погледа си истината и без да робува на отминали стереотипи.

Портретът е многопрофилен и в същото време – без претенции за изчерпателност. Един от ракурсите, в които Ратцингер е разгледан, е неговото противопоставяне на религиозния релативизъм, разтърсващ съвременността. Папата не приема разпространената в католическия свят след Втория ватикански събор идея за равнопоставеността на религиите като различни пътища към Бога, според която един ден ще бъдем съдени според това доколко сме се вслушвали в съвестта си или в религията, която сме приели.

В главата *Не идолопоклонствай на системата* Мastroфини представя Ратцингер като противник на идеята диалогът между религиите да се гради върху разбирането, че всеки трябва да живее според собствената си система от убеждения и в същото време да вижда в другите религии семената на истината, приемливи за християните. По този начин мисионерството на Църквата се свежда едва ли не до постигането на договорни отношения с другите религии, тъй като във всяка от тях може да се намери нещо добро и общо, върху което можем да се спрем. Това би ограничило диалога до общия социален ангажимент, оставяйки богословската конфронтация и дискусия в положение „Stand-by” (стр. 82). Журналистът цитира следната мисъл на Ратцингер от неговия труд *Новият Божий народ*, издаден през 1971 г.: „Когато гласът на съвестта се идентифицира с различните убеждения, плод на социалното и историческо формиране на личността, се стига до заключението, че личността ще бъде спасена всеки път, когато съзнателно прилага системата от убеждения, в която се намира или е свързана. Така съвестта дегенерира в съвестност и отделните системи се превръщат в „път на спасението”. От тази гледна точка се твърди, че за да бъде спасен един мюсюлманин, той трябва да бъде „добър мюсюлманин”, хиндуистът трябва да бъде добър хиндуист и т.н. Но по тази логика няма ли да достигнем до заключението, че за да се спаси един човекояец, трябва да стане

„добър човекояец“ или есесовецът – да бъде образцов член на СС. Очевидно в тази логика има проблем, а „богословието на религиите, което се развива в тази посока, може да ни отведе само до една загънена улица“. Тоест грешка е системата от убеждения или избраната религия да се поставя в центъра, подобно на идол. Според богослова Ратцингер няма спасение извън Църквата и диалогът с другите религии има смисъл доколкото те се приемат като етапи по пътя към истинското откровение, донесено от християнството. Нормално е всеки да е убеден, че неговата система от убеждения или религия е истинската и това е напълно разбираемо. В унисон с тези възгледи, според подписаната от Ратцингер декларация *Dominus Jesus* от 2000 г. мисионерската роля на Църквата се състои в това да бъде накаран светът да познае, че неговото спасение е донесено от Христа и че освобождението от греха е дело на Изкупителя, който умря за всички, а не само за една част от човечеството.

По този начин доброто, което се намира в другите култури и народи, се „пречиства“, „издига“ и „усъвършенства“ и това е посоката, посочена от Втория ватикански събор. Мисията не трябва да се налага, не трябва да следва пътя на прозелитизма, тя трябва да се движи по пътя на диалога, като уважава вярванията на другите. Но това не означава да се отказваме от собствените си убеждения, а означава да се стараем да бъдем разбрани, а защо не и приети. Във визията на богослова Ратцингер пълнотата на християнското откровение е безспорен факт, откъдето произлиза и превъзходството му спрямо другите религии.

В книгата е направен и друг паралел – между издадения през 1969 г. труд на Ратцингер *Въведение в християнството* и първата му енциклика *Deus caritas est*, която разглежда от богословска гледна точка важността на Божията любов към човека, но и проекцията на тази любов в милосърдието към нуждаещите се.

„Истинският християнин не е този, който принадлежи на нашето вероизповедание, а този, който чрез своята християнска същност е станал наистина човек. Не е този, който спазва по сервилен начин конкретна система от норми и така се грижи само за себе си, а този, който е станал свободен за простата човешка доброта“. (*Въведение в християнството*, стр. 260).

Каква трябва да бъде Църквата в очите на Ратцингер? Отворена към света и неговите проблеми, уверена в своите основи и произход, мисионерска, но чужда на прозелитизма и секуларизма, заинтересована не от придобиване на привилегии, а от духовно добруване на хората от нашето време, от спасението на техните души. Две са „движенията“, чрез които Църквата се обръща към света. Първо и неотменимо е мисионерството: да известява Благата вест за Царството Божие на света. Второто, което е следствие от благовестията, е любовта, която се отнася към другия безпристрастно (незаинтересовано), чиято цел е осъществяването на Божията любов. Евангелизацията трябва да се извършва без прозелитизъм, но и като се предпазва от акцента върху чисто социалните и хуманитарни ангажименти, които могат да превърнат хората на Църквата в социални работници, лишени от духовна основа. Както казва

Ратцингер, „Църквата трябва да говори, мисли, съществува по такъв начин, че другите да могат да доловят и разбират Словото“ (*Новият Божий народ*, стр. 310). Само по този начин богословието може да преодолее антитезата между прогресизъм и традиционализъм.

Без претенцията, че изброявам всички страни от многостранния образ на Бенедикт XVI, описани от автора на *Ратцингер за невярващи*, ще завърша представянето на книгата с цитат на шест основни момента, които обобщават характера на християнството според Ратцингер:

Християнството се обръща към отделния човек, но като отваря човека към цялото, християнското съществуване е отворено.

Християнското съществуване се състои в преминаването от битност за себе си към битие за другите, като израз на любов.

За християнството Бог е Съвършеният друг (*Ganz Anderes*), който се открива на кръста Христов, оставяйки така тайнствено непознат.

Този Бог е максималното благоволение (благоизобилие) към човека, защото Той предлага на човека спасение чрез саможертвата Христова.

Християнското откровение се характеризира със своята окончателна същност и с отвореността си към бъдещото Царство.

Християнството утвърждава първенството на получаването над даването, на гара – над получаването за труда.

Но и шестте основни принципа се свеждат и резюмират в един-единствен „принцип на любовта“, защото вярата не е друго освен влизане във връзка с пълнотата, която не може да бъде опозната чрез реалността. Във вярата разбираме, че любовта ни предварва и прави възможно нашето съществуване да бъде открито, което в надеждата търси целостта.



Искра Ангелова е журналист и актриса, завършила е българска филология в СУ, магистратура по телевизионна и радиожурналистика в Университета „Емерсън“ в Бостън, САЩ, и актьорско майсторство в НАТФИЗ. Фулбрайтов специализант. Работила е в телевизиите CBS в Ню Йорк, САЩ, bTV, Нова. Сега е водещ и автор на предаването „Нощни птици“ по БНТ. Изгала е в много театрални постановки и няколко филма. В момента може да бъде гледана в „Красиви тела“ в театър „Сълза и смях“ и в „Моногамният“ в Народния театър. Книгата ѝ *Обичам ли те?* в съавторство с Петър Волгин беше сред най-продаваните български книги през лятото на 2007 г.

Искра Ангелова

ПРОСПЕРИТЕТЪТ ОБИЧА СВОБОДАТА, ИЛИ КАК АЙН РАНД СЧЕМА ВИНАТА ОТ УСПЕЛИТЕ

„Не се иска никаква мисъл, знания или последователност, за да разрушаваш; но се искат неуморна мисъл, огромни познания и безкомпромисна последователност, за да постигаш или създаваш. Негативното иска отсъствие (невежество, немощ, ирационалност); позитивното иска присъствие, съществуващо (знание, ефективност, мисъл).“

Из Анатомия на компромиса, Капитализмът, Айн Ранд, „Мак“ и „Изток-Запад“

Субективна биография

Айн Ранд (Алиса Розенбаум) е руска еврейка, емигрирала в Щатите през 1926 година, когато е била току-що завършила философия, история и киносценарий млада писателка. Алиса е изключително надарено дете. След като октомврийската болшевишка революция национализира собствеността на семейството ѝ и го отправя в изгнание в Украйна, тя взема всички материали за средно образование

за три месеца, както постъпва и с третото си висше образование – киноизкуството, завършва три години за една. Алиса заминава за САЩ по предложение, че ще гостува на роднини в Чикаго, но истинската ѝ цел е да емигрира. След пристигането си тя приема псевдонима, който заимства от марката на пишещата си машина „Ремингтон-Ранг“, и започва работа като сценарист в холивудско студио. През 1929 г. се омъжва за актьора Франк О'Конър и остава с него до смъртта му. Първият ѝ пробив е с пиесата *The night of January sixteenth*, която има голям успех на Бродуей. Първият ѝ роман, *We, the living*, е публикуван в САЩ през 1936 г., *Изворът* (1943) обаче я прави известна. Романът ѝ *Atlas shrugged* е вторият бестселър на всички времена в САЩ. Първият е Библията. Книгите ѝ са преведени на 16 езика и са издадени в над 20-милионен тираж.

Тя е философ и се счита за основоположник на индивидуализма и обективизма и поддръжник на капитализма като единствената обществена система, която предоставя на човека свобода на избора и поле за преследване на личните му мечти. На български Ранг е съвместно и грижовно издавана от две издателства, които харесват идеологията ѝ и рискуват собствения си просперитет, правейки го – Издателска къща „МАК“ и Издателство „Изток-Запад“. Техните усилия обаче не остават незабелязани – след прочетен откъс от Ранг в телевизионно предаване много зрители се обаждат с питане коя е авторката на изумителния текст и как се казват книгите ѝ. *Изворът* на Айн Ранг е великолепен роман, чиито читатели непременно споделят: „Тази книга промени живота ми, даде ми надежда, постави всичко по местата му“. Романът въздейства на всеки, който притежава истински талант и почтеността да го следва безкомпромисно, но се чувства обезсърчен от невидимите сили, които сякаш случайно, но непрестанно му пречат. Докато протагонистът в *Изворът* е човек на изкуството – архитект, другият важен роман на Ранг – *Atlas shrugged* – е посветен на предприемачеството. Един от конфликтите, които правят романите на Ранг радикални, е сблъсъкът между посредствеността и таланта. Тя не се свени да изрече гласно една истина, която по принцип се счита за нескромна и „политически некоректна“ – истината, че никои не обича успеха, интелигентността или способностите на другите, че статуквото непременно се съюзява срещу изключенията и прогреса. Но това съвсем не е оправдание за талантливия човек, който има свободата на избора: да следва призиванието си или да се пречупи. Обществената система, която му дава най-голяма свобода на действие и зачита правото му да живее и да се развива според собствените си разбирания, е капитализмът. Ранг яростно критикува колективизма и комунизма, като обръща внимание, че те дават лицемерни обещания на некадърността за равни облаги, равни доходи, равни подаяния. „В услуга на обществото“ за нея е нонсенс, тъй като обществото е сбор от отделни индивидуалности. Популистките лозунги от този порядък означават за нея единствено „в услуга на неможещите за сметка на можещите“.

Любопитно е да се отбележи, че макар тя да защитава капитализма като най-справедливата обществена система, по нейно време той съвсем не действа така. В този смисъл книгите ѝ кореспондират недвусмислено с нашата (българска) съвременна реалност. В романите ѝ управляващите процесите и облагоде-

телстваните са хищен тип богаташи, които забогатяват и придобиват влияние със сила, с престъпни действия, чрез конформизъм или с политически привилегии – тип, който няма шанс при истинския капитализъм.

Ранг е интересна и с това, че не пише като слаба жена или разгневена феминистка, още по-малко като емигрант носталгик, който непрестанно сънува руските си няни. Ранг пише като мъж, предприемач, интелектуалец, капиталист. Нейната революция е срещу мистицизма и невежеството, колективизма и популизма, посредствеността и неспособността, слабостта и глупостта, но най-вече – срещу компромиса.

Просперитетът не е нехуманен

Моралните скрупули срещу просперитета се основават на криворазбрана толерантност и жалост към слабостта, невежеството, неспособността и мързела на непроспериращите. Капитализмът от своя страна е състезание на свободни хора, идеи и стоки. Капитализмът предоставя възможност за напредък, за проспериране, за развитие. Е, да, не на всички. На по-способните. Капитализмът не спира насилствено прогреса, напротив – поощрява го. Докато в някои тоталитарни режими успехът се постигаше чрез вяност към властта, капитализмът не поставя такова условие. Капитализмът остава единствената обществена система, при която „богатството се придобива не с ограбване, а с производство, не със сила, а с търговия, единствената система, която защитава правото на човека над неговия собствен ум, над работата му, живота му, щастието му, над него самия”.

Но тук възниква въпросът за ценностите. Дали оставен сам на себе си – в пълна свобода – човекът би бил нравствен, честен, почтен? И коя е силата, която ще му попречи, ако стане особено вреден за останалите? Ако това е държавата и насилствената ѝ намеса – говорим за тоталитаризъм. Либертарианците пък предлагат обществени договорености-правила, които всички участници в „сделката“ избират, „подписват“ и са длъжни да спазват. Ранг е по-голям идеалист. Тя смята, че способният и талантливият човек по същността си е морален. Защото няма нужда да се огъва, да се продава, да делегира изборите си на някого друго, да корумпира или пък да манипулира – движещата му сила е неговият талант, той е достатъчен и е определящ за действията му. Тя твърди:

„Диктатурата се подхранва от идеологическия хаос на обърканите, деморализираните, цинично гъвкавите, неспособните на съпротива хора. Но капитализмът изисква безкомпромисно поведение. (Разрушението може да бъде извършвано сяко и несистематично, но създанието изисква стриктно придържане към определени принципи.)... Компромисът е несъвместим с морала. В областта на морала компромисът означава да капитулираш пред злото. Не може да има компромис с базисни принципи. Не може да има компромис по въпросите на морала. Не може да има компромис, когато става дума за знанието, за истината, за рационалните убеждения”.

Капитализмът

Ранг счита, че талантливият и способният човек по-често е почтен, защото обикновено има безкомпромисна позиция, ангажираност с определени ценности, вярност към определени принципи, дълбоко убеждение, последователност, постоянство, страст, посвещаване на една непоклатима, неопетнена истина. Понеже свободният пазар не изравнява хората по никакъв начин, именно по-способните, талантливите и изобретателните издигат цялото общество на своето по-високо ниво с постиженията и откритията си. На тези умове и тяхното свободно движение човечеството дължи оцеляването и развитието си. Извън патетиката, с която изкуството непременно доуكرانياва подобни дискусии, Ранг обръща специално внимание на предприемачеството и бизнеса. За нея „бизнесмен“ не е мръсна гума, напротив. Но, разбира се, тя прави голяма разлика между сивата и чистата икономика, между престъпните банди, които си разпределят пая, и честния бизнес, който тръзва сам, запретвайки ръкави и се бори за оцеляване, предлагайки по-добър и конкурентоспособен, качествен продукт.

„Ще отговоря на всички въпроси, които ви е страх да ми зададете открито. Искам ли да плащам на моите работници повече, отколкото те ми струват? Не. Искам ли да продавам моя продукт за по-малко, отколкото моите клиенти са готови да ми платят? Не. Искам ли да го продавам на загуба или да го подарявам? Не. Ако считате, че това е лошо, направете с мен каквото пожелаете, по вашите стандарти. Това са моите. Аз си изкарвам собствената прехрана, като всеки честен човек.

Отказвам да се приема виновен за собственото си съществуване и факта, че трябва да работя, за да го подсигуриявам. Отказвам да се приема виновен за това, че съм способен да го правя и го правя добре. Отказвам да се приема виновен за това, че го правя по-добре от останалите и че повече хора искат да ми плащат за това, защото моята работа е по-ценна. Отказвам да се извиня за моите способности, отказвам да се извиня за моя успех, отказвам да се извиня за парите си. Лошо ли е това, г-да съдебни заседатели?”

Atlas shrugged

Просперитетът не противоречи на християнството

Моралното угрзение, което винаги сме изпитвали спрямо християнството и неговите постулати в случаите, когато сме постигали успеха и сме били материално възнаградени за това, не е правилно. Ранг не разбира християнството така. По-слабите, по-неспособните да оцеляват, по-мързеливите, по-нерешителните и по-посредствените представители на човешкия род съвсем не са безпомощни. Тъкмо обратното. Много често в историята сме били свидетели на системи и режими, които потискат можещите за сметка на некадърните. Колективното невежество буквално екзекутира изключенията си и това съвсем не е нито християнско, нито хуманно. По-нагарените и достойни представители на човешкия род, които непременно гърпат цялата му разнебитена общност напред с откритията, идеите и достиженията си, често завършват живота си по особено мрачен начин. Но никои не плаче над гроба им, повечето хора обикновено ги считат за надменни или покварени.

„Той е от хората, към които човек не може да изпита съжаление. Съжалението е прекрасно нещо. Човек изпитва съжаление, когато види смачкана гъсеница. Извисяващо преживяване. Човек може да му се отгаде и да го разпръсне около себе си все едно, че си отпуска колана. Няма защо да си стяга корема, сърцето или духа, когато е обзет от съжаление. Трябва само да погледне надолу. Толкова е лесно. Когато гледате нагоре, ви заболява вратът. Всеки, когото не сме в състояние да съжалим, е покварен.“

Изворът

Такова общество, което избира да се движи със скоростта на най-бавната си единица, съвсем не е невинно. Така че моралният предразсъдък, който съпътства успеха и неговото материално изражение, е нерелевантен, тъй като предлага всички да бъдем еднакво нещастни, бедни, примирени, глупави и некажърни. Единственият познат модел на обществено договаряне, който подкрепя свободната инициатива, предприемчивостта и личното качество, като възнаграждава различieto и способностите, е капитализмът. Но той съвсем не противоречи на християнския възглед за света.

„Каква е същността на религиите? Великият стремеж на човешкия дух към най-възвишеното, най-благородното, най-съвършеното. Човешкият дух като творец и завоевател на идеалното. Великата животворна сила на Вселената. Героичният човешки дух“.

Изворът

Има ли друг религиозен път освен аскетичния път? И дали единствено отказвайки се от света и преодолявайки го, можем да извървим истински духовен път? Дали творчеството и предприемчивостта не са друг, отново духовен и в този смисъл религиозен път? Защото опитът за творческо преодоляване на света е опит на гръзновението. А аскетичният опит е опит на послушанието...

Един от големите руски мислители Николай Бердяев поставя въпроса така. И без да искаме, откриваме в младата Ранг негова последователка. Няма идеологическо противоречие между таланта и Божественото. Напротив. Талантът е от Бога. Изкуството и способностите не са „светски“, гениалността не е толкова различна от качествата на самия Син Божий, успехът на една нова идея, която води до революция в своята сфера, прилича на влиянието и ефекта, който е предизвикал Исус на Земята. Може да се каже, че Айн Ранг разглежда човека като продължение на Бога, като негово дете, което има правото да се опитва да го настигне. В известен смисъл нейните герои са надигнали се на пръсти свръхчовеци, но те са лишени от безскрупулното превъзходство на ницшеанския човек. Нейните протагонисти са талантливи, смели, последователни, безкомпромисни и разбира се, преследвани, систематично скършвани, унижавани и унищожавани.

„Хауърд Роук е издигнал храм на човешкия дух. За него човекът е силен, горд, чист, мъдър и смел. За него човекът е героично същество. Той е построил храм, вдъхновен от тази представа за човека. Храмът е място, където човекът трябва да се извиси. Той е мислил, че човек се извисява, когато не изпитва вина,



Айн Ранд, Нью Йорк

когато познава истината и я постига, когато живее по най-високите критерии, не се срамува и няма причина да се срамува, когато е в състояние да се разкрие напълно под слънчевата светлина. Той е мислил, че извисяването е радост, а радостта се полага на човека по рождение. Мислел е, че сграда, посветена на човешкия дух, е светиня. Но Елсуърт Тухи казва, че този храм е паметник на дълбока омраза към хората. Елсуърт Тухи казва, че същността на извисяването е да изпиташ смъртен страх, да паднеш на колене и да пълзиш. Елсуърт Тухи казва, че най-възвишеното действие на човека е да осъзнае своята негодност и да умолява за прошка. Елсуърт Тухи е на мнение, че човек задължително има нужда от прошка”.

Изворът

Просперитетът не е безпринципен

Ранг непрестанно спори с ирационалността. За нея мистично-алтруистката линия на възприемане на света е изцяло ирационална и по своята същност – безпринципна. Всички онези съвети за живеене на мига, които съвременната философия и психология ни рекламират, не са в унисон с каквото и да било планиране, следване на път или идея, спазване на сбор от ценности. Съвременният човек живее ден за ден, следвайки единствено принципа на удоволствие. Днешният ден е ден на алчна полигамия, в която повечето представители на човешкия род се къпят, забравили безкомпромисното различаване на добро от зло някъде в детството. Човекът е толкова неуверен в себе си и повърхностен днес, че търси постоянно доказателство за собствената си ценност в скъпите играчки, многото сексуални партньори, голямото имущество и марките на вещите си, чрез показното и силно викане на собственото си име. Това, естествено, не е идеята на просперитета.

Съвсем не е безпринципно да следваш своето призвание, да се развиваш, да вървиш напред, да се интересуваш от своя собствен живот, цели, бъдеще. Напротив – това е единственият познат досега мотивиращ фактор за човека. Невъзможно е да го накараш да действа заради някой друг, или ако това се случи (например чрез благотворителност), то се случва след като човек сам е достигнал определено ниво на удовлетворение в собствения си живот. Именно въпрос на принципи е да се състезаваш сам, без да търсиш благоволенieto на държавници или партии, независимо от конюнктурата. Ако това, което имаш да предложиш, наистина си струва, то ще намери пътя си.

Точно затова онези, които харесваме, на които искаме да подражаваме, които мечтаем да следваме, личностите, които издигаме в кумири, са именно почтените и талантливите, успешните с почтеността си талантливи хора. Хората, постигнали успеха си сами, хората, които следват принципи, хората, които наистина могат.

„Значим симптом за моралната и интелектуалната дезинтеграция на един човек – или на една култура – е стесняването на миогледа и целите му до

свързания с конкретното диапазон на непосредствения момент. Това означава: прогресивното изчезване на абстракциите от менталните процеси на човека или от интересите на обществото. Това означава... неспособност да действа с оглед на принципи.

Днешното състояние на нашата култура може да се оцени посредством степента, до която принципите са изчезнали от обществения разговор, принизявайки нашата културна атмосфера до алчната гребнава безчувственост на препираци се роднини, които се пазарят за конкретни гребболии, а в същото време се отказват от основните си ценности, продават бъдещето си заради фалшивата изгода на мига“.

Капитализмът

Просперитетът не е непременно доказателство за истинско качество

При Ранг една идея, къща, предприятие са красиви, когато са полезни. Нейните герои са утилитаристи. Те не се стремят към властта, парите или успеха самоцелно, от алчност или суета. Те се стремят към ефективното прокарване на своите възгледи, идеи и открития. Те просто са по-изобретателни, по-талантливи, по-способни от другите. И техният талант се разкрива чрез действие.

Разбира се, цялата система се съюзява срещу това движение на героите ѝ. Посредствеността се страхува най-много от неласкаво сравнение с качеството. Качеството я изобличава.

Мнозинствата или масите по природа са по-необразовани, апатични, посредствени. Но не мнозинствата спират развитието на кагорния човек. А елитите. Елитите във всяко едно общество обичат да го управляват чрез методите на манипулация, да го довеждат до състояние на зависимост и страх. За съжаление именно елитите в книгите на Ранг спират и пречат на истинското качество, оправдавайки се с мнозинствата. Медийните магнати, съдебните заседатели, политическите фигури, модерните интелектуалци социалисти в романите умножават влиянието си, всявайки страх. Страхът, че онова, което можеш, обичаш или искаш, може да ти бъде отнето, те прави особено податлив на манипулации и напълно зависим.

„Ако намеря работа, човек или идея, които харесвам, ще стана зависима от целия свят, всяко нещо е обвързано с всичко останало. Толкова сме обвързани едни с други. Всички сме хванати в мрежа, мрежата дебне и едно-единствено желание е достатъчно, за да паднем в нея. Пожелаваш нещо и то става ценно за теб. Знаеш ли кой се готви да ти го изтръгне от ръцете? Няма как да знаеш, но се боиш от всички. Свиваш се от страх, умоляваш и се съобразяваш с всички“.

Изворът

Тоест би било неправилно да заключим, че просперитетът сам по себе си е морален, етичен или хуманен. В реалността това съвсем не е така. По-често

успяват конформистите, хитреците или престъпниците. Въпросът е по-скоро принципен. Книгите на Айн Ранд призовават към принципност. Те водят битка за качеството и *неговия* просперитет, а не защитават просперитета като такъв.

С текстовете си Ранд дава сили на талантливите, интелигентните, предприемчивите и изобретателните представители на човечеството да извървят своя труден път, да отстоят позициите си в една директна и достойна война – сблъсъкът между умението и посредствеността. Казусът безспорно е морален, но съвсем не е защитен патетично или тезисно. Казусът се развива в чудесна и сочна литература, която не може да те остави безразличен. Романите на Ранд са философски дотолкова, доколкото оповестяват причините, поради които свободното движение на стоки и идеи – капитализмът, по своето намерение е морален. Но те надмозват философската догматика и се издигат до чистото произведение на изкуството – повествованието ѝ е ангажиращо, изкусно, населено от убедително изградени образи и нагнетено със силни и страстни конфликти.

В книгите ѝ свободата не се дава, тя е състояние на ума. Героите ѝ се борят или просто действат – не защото нямат друг избор, а защото са направили своя. Те действат независимо от обществата, системата и елитите ѝ. Защото техният живот, успех, просперитет и съдба зависят единствено от тях самите.

„Светът, който мечтаеш, може да бъде спечелен, той съществува, той е реален, той е възможен, той е твой.

Но за да го спечелиш, се изисква твоего пълно отдаване и тотално скъсване с миналото. Ти можеш да опровергаваш схващането, че човекът е жертвено животно, което се е пръкнало от удоволствието на другите. Бори се за ценността на личността си. Бори се за достойнството на гордостта си. Бори се с искрящата увереност и абсолютно справедливото познание, че житейският морал зависи от теб и твоя е битката за всяко постижение, всяка ценност, всяко величие, всяко добро, всяка радост, която някога е съществувала на света. Ти ще спечелиш, когато си готов да произнесеш тези думи:

Кълна се в живота си и в любовта ми към него, че никога няма да живея заради друг и никога няма да моля някой да живее заради мен“.

Atlas shrugged

гфн Георги Мичев

НЕЗАМЕНИМ ВОДАЧ В ЦАРСТВОТО НА ВИСОКАТА ДУХОВНОСТ

На 13 март 2008 г. проф. д-р ИСАК ПАСИ,
учен и писател, навърши 80 години

...защото мнозина са званни, а малцина избрани
Евангелие на Матей, 20:16

Харизматичност, достолепие, вкус, финес, призвание – всичко това не са абстрактни референции, моментни състояния на душата и характера, нещо, до което можеш да се докоснеш на всяка крачка. Тъкмо обратното. Прекалено рядко линията на тези качества се пресича в една точка и ситуира облика на конкретна личност. При Исак Паси те маркират визията на творец, чийто живот е минал сред книгите и за книгите: написал е близо четиридесетина тома и е осигурил издаването (като съставител, научен редактор и пр.) на почти два пъти по толкова.

Той не само е чел и знае много, но и може много. Да пишат криво-ляво е по силите на хиляди, ала да гадат на читателя радостта от познанието и наслаждението от възприятието – това е по силите на единици. Написаното от него ненаатрапващо подканя към нови и нови прочити, тъй като всеки път пред теб се откриват неочаквани страни от „биографията на духа” (така е озаглавена една от книгите му, издавана за десетина години четири пъти), от завладяващата светлина на автентичната мисловност, от очарованието на гениалната огареност, чрез поръчителството на която са си осигурили заслужено място в историята на изкуството и науката не един или двама забележителни творци – от древни времена до XX столетие.

Исак Паси е сред немногото учени, на които ни най-малко не им е потребно да се правят на безконкурентно начетени, за да убедят с лекота читателя, че са такива. Не им се налага да разгръщат паунската опашка на респектиращия гуховен кръгозор – стига им деликатно да увлекат читателя в него. Той се усеща у дома си в общуването с великото, а великото, убеден съм, с удовлетворение открива в негово лице своя повече от надежден гуг.

Да разговаряш цял живот с изключителното и с изключителните изглежда повече от просто, приятно лесно и едва ли не отморяващо. Но далеч не е така – могат го единствено подготвените, високоодарените, отговорните пред словото и пред читателя люде. Подобно на Тацит, при когото историята освен наука е и художествено произведение, за И. Паси философията, естетиката, есеистиката освен всичко друго са и з я щ н о изкуство.

Скромността на този забележителен човек е наистина респектираща. Някъде в случайните и немногобройни автобиографични редове отбелязва, че към 1986 г. го била обзела книгоиздателска страст. Когато стигнал 45-ата си година (сиреч към 1973 г.), си дал сметка, че „...каквото и да напишеш, колкото и книги да оставиш, то си остава само ген до пладне, много от книгите ти престават да се четат още докато си жив (ако изобщо се четат)...”. И тогава решил да даде на хората „големите, гениите, онези, които са преживели 5, 15 или 25 века и заради които само поради това си сигурен, че ще преживеят най-малко още толкова”. И възжелава да предложи на колкото се може повече жадни за знания читатели „г а у с л а г я т г у ш а т а с и”.

Потресаваща сила на характера и умиротвореност на дискурса. Без всяко съмнение – подобна умонагаласа е по силите единствено на творците личности. Тоест това не се случва чак толкова често. Ако някои автори можеха да поограничат маниакалните си претенции или поне да придадат що-годе редуциран, ненапращващ се вид на собствените си персони и умотворения, те, нищо чудно, щяха да свършат и нещо полезно в безкрайната нива на гуха. Да не забравяме: в немалко случаи нетърпението е просто и само симптом на неможенето.

Исак Паси цял живот е учил студенти, но в написаното от него няма и помен от дидактичност, менторство, приватдоцентщина, професорско самотоволство, университетско-школска тривиалност, отегчителна поучителност. Дори когато ни внушава нещо познато, той умее да го направи елегантно, органично, красиво, с вкус.

Знае да щрихира периметрите на сложното сравнително просто и в и н а г и пределно ясно. Бих уточнил: неизменно ясно, кристално прозрачно! Той не е екскурзиант, квартирант, пришълец, а собственик на свое кътче в „кулата от слонова кост”. Не вижда (споделя го в едно от есетата си) защо тази постройка трябва да бъде обругавана. Както не съзира нищо срамно в това – да бъдеш к а б и н е т е н учен („отиването сред народа” в някои случаи може би наистина е съдбовно важно, ала „разтварянето” в необятността на книжния свят е неизбежният избор на онзи, който е решил да бъде гарант на естетическите ценности, сам създавайки такива). Някогашните нашенски критици импресионисти патетично декларираха и фанатично гържаха на всяка цена да надскочат пряката си задача и с въобразените си херменевтични дарби да сътворяват уникална, конкурираща обекта на изследването им ценност. Обяснявайки в е л и к о т о, И. Паси твори „съподчинено”, полисемно, разширяващо обичайните представи за него, приобщава нови хора към радостта от дискретната му прелест.

Написаното преди половин век от неуморната му лява ръка (всичките му книги са написани от нея, а сетне преписвани от машинописци) изглежда също тъй свежо и зряло, както създаденото в последните години. В онова, което прави, той е неоспорим м а й с т о р. Има едно негово есе, онасловено *Насладата от мисленето*. Мислейки, той я съпреживява; творейки, дава възможност да я усетят и неговите читатели. Ценят го и го уважават всички, които притежават конгениален творчески натюрел. В отличие от псевдоинтелектуалците, които гледат извисоко на евентуалния си възприемател (готовкоз са се самонадгъхали с фалшиво, комично

величие), Паси гледа на него с говеден до абсолютен пиетет и творческа почитаност. Рагва му се и му подава ръка, за да го поведе към света на прекрасното.

Без никакви резерви може да се каже: той създаде философското есе в нашата книжнина. И остава неговият първомайстор. Просто няма с кого да бъде сравняван...

Неговите книгоиздателски заслуги са до необятност мащабни, нехарактерно големи, насъщен интелектуален подвиг, цяла епоха в откритието на родния културен свят към селенията на вековечното. Той отвори очите на българския читател за десетки и десетки велики творения на знакови, епохални, христоматийни автори. И това го осъществи не някой преекспонирано трескав, трудно задържаш задълго вниманието си космически пътешественик из необятността на познанието, а един... заклет домосед. Автор, който знае, че истинското откривателство е плод на несекващ, изтощителен, каторжен пожизнен труд. „Затова си останах само тълкувател“ – споделя в една от последните си книги. Никак не е трудно да съпоставим блестящия тълкувател с безличния съчинител и да отсъдим с чиста съвест: да, когато е умен, надарен, вдъхновен, съпричастен с преживялото вековете, тълкувателят струва несъпоставимо повече от всеки изкусен, чевръст производител на макулатура.

В *Ницше в мен* Исак Паси споделя: „Смятам се за щастлив човек, без да се страхувам от това предизвикателство към Съдбата, винаги готова да си направи лоша шега с подобни изказвания“. И бърза да уточни (вече не си спомням на същото място или в друга своя работа): като човек книжен, не съм сигурен дали това щастие „не е подсказано от чисто книжни източници“. Големите (понякога и забавни!), основателни (и невинаги напразни!) страхове на „книжния човек“, който не се срамува от своята книжност, а с пълно основание се усеща горд с нея. Той припомня, че терминът *к а б и н е т е н у ч е н* е натоварен с презрителен, определено негативен смисъл, ала по-добре от всеки друг знае, че тъкмо от такъв учен можеш да узнаеш *н о в и* истини, а не от „правилните“, лангшафтни съчинители на поръчани, обилно политизирани битовизми.

С Исак Паси се познаваме от близо половин век, още от времето, когато бях негов студент, двайсетинагодишно момче, пристигнало (безмерно стресирано!) в столицата от капиллярите на провинцията, а той млад (35-годишен), обаятелен, неординерен, съвършено различен от всички други преподаватели в Софийския университет. На неговите лекции се стичаха (без прецедент през годините!) любопитни момчета (е, и момичета, то се знае – те го оценяваха щедро високо не само като лектор!) от какви ли не факултети и специалности. В това число и извън СУ „Кл. Охридски“. По-късно специализирах при него в катедрата по логика, етика и естетика и станахме приятели завинаги. Не крия: обичам го безмерно, защото освен щедро надарен творец той е великодушна, благородна, всеотдайна личност. Готов е да помогне на всекиго, стига да реши, че го заслужава. И в това отношение е наистина до пословичност безкористен, т.е. безкрайно добър. Кое то като че ли е повече от естествено: големият учен и творец да бъде човек с голямо сърце и с чиста душа...



проф. д-р Исак Паси

ВСИЧКО СИ ИМА ВРЕМЕ, ВРЕМЕ ИМА ЗА ВСЯКА РАБОТА...

Бил съм в много градове. Но смятам за особена сполука загдето животът ми се сложи така, че в *добри* години – нито много рано, нито много късно – успях да видя четири града – Иерусалим, Атина, Рим и Константинопол, четирите столици на четири световни култури: иудейската, елинската, римската и византийската. Видях ги след онова, което се нарича средата на жизненото поприще, но преди притъпяването на сетивата и загубата на свежестта на усещанията, които настъпват със старостта.

С *Библията* съм израснал, иудейството ми е в кръвта и преди да видя Иерусалим, вече исках да не го забравя дори само поради изпяното от псалмопевеца: „Ако те забравя, Иерусалиме – нека ме забрави десницата ми” (Пс. 136:5).

От последните гимназиални години и юношеското настървение към историята и философията ми беше вече ясно какво означава за човечеството и особено за нашето европейско човечество целокупното *елинство* – митология, философия, изкуство, политика – неговото умъдрено детство и неговата младежка старост.

Студентството в Юридическия факултет ми показва силата и значението на римското право и истинското величие на *Populus Romanus*, народа римски, чиито гений във войната и завоеванието е съперничел само на мирновременната му гарба да урежда и държавата, и отношенията на гражданите ѝ на основата на

правото. А с правото и до него неизбежно вървеше *реториката*, съдебното и политическото красноречие, чиито римски образци бяха част от образованието и професията, за които то подготвяше. До професията тъй и не стигнах, увлечен от други интереси, но познатата мраморна глава на Цицерон натрапчиво ме спохождаше, сякаш ме преследваше, и от тази натрапчивост се освободих едва преди седмица-две, когато най-сетне, след седемгодишни усилия, видях първото българско издание на трактатите на Цицерон за ораторското изкуство.

А когато в по-късните и вече ех *professo* преподавателски години се бях наситил на един малко прекомерен рационализъм – този наистина разкошен плод на европейската следренесансова философия – и преднамерено започнах да търся възможните му ирационални корективи, се обърнах към Византия, към Източната църква, към православие, към руските религиозни мислители, съчетали неговата традиция със западната – гошлата от Шопенхауер, Киркегор и Ницше.

Аз бях вече минал – макар и чисто теоретически – през всичко това, когато попаднах – и не само веднъж – в градовете, които го възпяват и символизират, и затова избягвах както професионалните екскурзоводи с досадата им от повтаряната хиляди пъти беседа, тъй и прилепчивите туристи сноби, излагащи като на подвижна сергия познанията си. Прочетеното и осмисленото през *годините на учението* (тък нека и да не са били на *Вилхелм Майстер*) се оказа достатъчно, за да започна свои *години на странстване* и с тях да допълня и проверя наученото, като го изживея непосредствено, поставяйки го пред очите си и отприщвайки целия поток от асоциации, които то неминуемо пораждаше. Така само то се превръщаше от факт на ума във факт на сърцето, от спомен на интелектуалното познание в събитие на живота и така само идваше радостта не от първото узнаване, от откриването, а от преоткриването, от пренамирането на онова, което отдавна си търсил и в някаква степен намерил в книгите. Това е една от редките радости, които човек може да изпита, и е още едно от безбройните доказателства, че добрите неща, спохождащи човека, са стократно по-добри, когато идват навреме. Неслучайно озаглавих тези бележки със словата на *Проповедника*: „Всичко си има време, време има за всяка работа” (Екл. 3:1).

В *Иерусалим*, пред *Стената на плача*, аз сякаш чувах хилядолетни стонове, знаех кой е *Първият* и кой е *Вторият* храм, какво е означавало тяхното строителство и какво те са били и за Израила в земята Израилева, и за иудейството по цялата диаспора.

В *Атина* пристигнах с готов в главата си образ на *Партенона*, но само там, на място, можах да усетя със сякаш мислещи сетива какво е той – днес и някога – и в общия силует на града, и в душата на свободния гражданин на полиса.

В *Рим* развалините на *Forum Romanum* престават да бъдат вкаменелости, мъртви камъни; те проговарят, превръщат се в оратори и учители по красноречие, в творци на право и норми, оказали се по-трайни и с много по-голяма сила на действие от тях самите, защото сътвореното сред тях с право и по право

си присвоява много от следващите столетия. А над тях и сега се въздига *Капитолият* – цитаделата на римската гържавност, сърцето на града, който е достигнал могъществото, с което никои град – нито преди, нито след това – не може да се сравни. Слизайки от Капитолийския хълм, бавно и с някаква вътрешна, от тебе само усещана тържественост, ти скоро се озоваваш пред и досега запазения колосален (и думата идва оттам) *Колизей* и разбираш, че могъщата гържава е имала нужда не само от могъщи легиони, но и от могъщи удоволствия, зрелища, без които и нейното могъщество би било немислимо. Тук именно, представяйки си буиството на жестоките наслади, осъзнаваш и онова отдавна познато ти „само с хляб не се живее” – пък и макар от другата му страна.

В *Константинопол* получаващ живото усещане за друга форма на отношението Бог–човек, което в някакъв смисъл изпълва духовната история. В Иерусалим Бог е един и народът му е един, но той е повелител, заповедник, Бог ревнив и сурово наказващ за всяка постъпка, която се отклонява от неговата всемогъща и ненарушима воля – и извършилия я, и децата му, и децата на децата до трета и четвърта рода. В Атина и Рим влизаш в пантеона на олимпийската религия, но това многобожество те оставя с чувството, че боговете и хората водят свой малко или много независим един от друг живот, че между света на боговете и света на хората връзките са тънки, трудно забележими и лесно се късат, за да може всеки един от тях да поеме своите си пътища и да върви по тях. В *Константинопол*, столицата на християнска Византия, чийто символ е величественният храм „Света София” (дори в днешния му, претърпял ислямските наслоения вид), ти най-добре разбираш, че неговият огромен купол е трябвало да събере вярващата християнска община, която под него е трябвало да чувства покровителството, сигурността и защитата на Богочовека. Тук именно усещаш внушението на строителя, че Бог е човек и че в него човек става Бог, а не по-малко ясно разбираш и идеята му за мъдростта, която не само е дала името на храма, но и чрез архитектурния му облик с доминиращите в него свод и арки, сфери и кръгове търси съвършенството, присъщо на мъдростта – в сферичното тяло и кръговата форма още Питагор е търсел идеално завършеното и съвършено прекрасното.

Тези четири града, четири символа на четири култури, безкрайни като четирите страни на света, дойдоха в живота ми тъкмо навреме и след като не се боя от завистта на боговете, осмелявам се да кажа, че дори и само поради това съм щастлив човек.

Модерен свят, октомври 1992

