



**communitas**  
foundation

# ХРИСТИЯНСТВО КУЛТУРА

Издава фондация „Комунитас“

## **Редакция**

Център за култура и дебат „Червената къща“  
София 1000, ул. „Любен Каравелов“ 15  
Тел./факс: 981 0555  
e-mail: hkultura@communitas-bg.org

## **Главен редактор**

Момчил Методиев

## **редакционен екип:**

Димитър Спасов  
Венета Домусчиева  
Тони Николов

## **оформление:**

Чавдар Гюзелев  
Николай Киров

## **печат:**

Полиграфически комбинат – София

През 2010 г. списание „Християнство и култура“ ще излезе в 10 броя и се подготвя от два редакционни екипа.

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

Редакционният екип с главен редактор проф. К. Янакиев в състав проф. Вл. Градев, проф. Г. Капривев, проф. Ц. Бояджиев и Н. Трейман подготвя пет броя с академична насоченост.

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

© „Християнство и култура“, 2010

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

Всички права са запазени!

Цена 5 лева.

интернет издание с пълен архив на списанието:  
[www.hkultura.com](http://www.hkultura.com)

ISSN 1311 – 9761

Илюстрации на кориците: 1-ва корица – Пиеро дела Франческа, *Възкресение*, 1450–63 г.,  
4-та корица – Ел Греко, *Фрагмент от катрина в катедралата в Толедо*, 1577–79 г.

# ХРИСТИЯНСТВО

съдържание

година IX/2010/брой 3 (50)

# КУЛТУРА

<b>Разговор в редакцията</b>	<b>4</b>
Ние формулираме въпросите, Църквата – отговорите – разговор с Мариян Стоягинов	
<b>Християнство и политика</b>	<b>9</b>
Православие и демокрация	Джеймс Х. Билингтън
<b>Интервю</b>	<b>18</b>
Православието може да освети всяка култура – разговор с проф. Николай Лоски	
<b>Хоризонти</b>	<b>25</b>
Иерусалим – там, където благочестието се среща с властта	сп. <i>Икономист</i>
Католическата църква: откриване на „дигиталния клир“	В. Ла Кроа
<b>Актуално</b>	<b>38</b>
Балкански паралели	Златина Каравълчева
<b>Съвременно богословие</b>	<b>42</b>
Вечная память	кардинал Томаш Шпиглик
Помирението – главният проблем на постмодерността	Атанасиос Папатамасу
<b>In Varietate Concordia</b>	<b>66</b>
Европа: „Повод за голяма загриженост“ (из книгата <i>Бенедикт XVI. Сподвижник на истината</i> )	Лоурънс Пол Хеминг
<b>Християнски книги</b>	<b>71</b>
Жюлиен Грийн, визионерът	Тони Николов
В окомото на урагана (Дневник, 1943 г.)	Жюлиен Грийн
Католик и протестант. Кореспонденцията между Ерик Петерсон и Карл Барт	Ян Хайнер Тлюк, Барбара Нихтвайс
<b>Култура</b>	<b>83</b>
Ел Греко – религиозният художник	отец Анжеј Витко
<b>Антология Великден</b>	<b>88</b>



Д-р Мариян Стоядинов е роден през 1964 г. Завършва Духовната академия „Св. Климент Охридски“ в София, специализира в Аристотелевия университет, Солун. В момента преподава догматическо богословие, инославни изповедания и богословие на иконата в Православния богословски факултет във Велико Търново. Автор е на книгите: *Символите на Църквата – от апостолския век до тържеството на Православието*; *Божията благодат – богословско изследване*; *Църква. Общност. Общество*; *Иконология на догмата*. Преводач, редактор и издател на сборници с текстове, статии и книги на християнски автори.

## НИЕ ФОРМУЛИРАМЕ ВЪПРОСИТЕ, ЦЪРКВАТА – ОТГОВОРИТЕ

С Мариян Стоядинов разговаря Димитър Спасов

**През 2010 г. се навършват 140 години от Великденската акция във Фенер, с която започва обособяването на самостоятелна Българска църква, но се поставя и началото на обявената през 1872 г. схизма, продължила до 1945 г. Кои са най-тежките последици от тази близо осемдесетгодишна изолация на БПЦ от останалия православен свят?**

Темата за схизмата винаги се е разглеждала у нас в рамките на голямата тема за националния идеал. Затова и е била пренебрегвана. Независимо от мотива и тълкуването ѝ обаче църковната схизма откъсва нашата поместна църква от пълноценното общение с останалите поместни църкви. Ние винаги сме оправдавали акта и сме омаловажавали последиците. Но независимо от отношението ни към тях последиците са факт. Една от най-тежките според мен е оправдането на схизмата едва ли не като героична целесъобразност. От подобно оправдание закономерно следва релативирането на самото понятие за схизма и съответно – закърняването на каноничното съзнание с всички произтичащи от това последици: във времето на колективните и национални каузи това може да засегне цяла поместна църква; в постмодерното време индивидуалистичната църковност и идеологизирането на Православието стават двигател за нови и

нови схизми. Веднъж усвоено, схизматичното съзнание не се лекува с „вдигането на схизмата“. Неговите метастази са трудно лечими, а в случаи, в които желание за лечение липсва, то винаги ще се проявява в тенденциите за изолационизъм, за локална или индивидуална самодостатъчност. Разбира се, случаят с нашата схизма не е изолиран. Във всяка поместна църква може да възникнат предпоставки за схизматично поведение. Примери и днес имаме предостатъчно. Но във всеки отделен случай каноническото съзнание е това, което помага за по-лесното преодоляване на последиците.

**Имате лични впечатления от живота на различни поместни църкви. Доколко сериозно православните възприемат заплахата от етнофилетизма и национализма, особено тук, на Балканите? Каква е противоотровата?**

Един колега от чужбина се пошегува веднъж, че ние, българите, винаги правим нещо, което всички останали осъждат, а после всички правят като нас. Така и с „етнофилетизма“. Нито ние сме изнамерили това „състояние“, нито имаме монопол над него. В самата идея за „автокефалност“ се съдържат центробежни сили, които винаги ще отклоняват модерните нации от църковната съборност. Противоотрова е светостта. Светците са от Христовия „етнос“. Затова, когато и където ги има, всеки „филетизъм“ – и всеки „-изъм“ изобщо – губи своята категоричност.

**Догматите на Църквата винаги са били формулирани като отговор на вътрешноцърковна заплаха. Кои въпрос-заплаха в наши дни чака своя богословски отговор?**

Не мисля, че в областта на догматите днес има сотириологичен<sup>1</sup> мотив за формулиране на нещо ново. Това, което би трябвало да намери своето съборно решение, е по-скоро каноничното ни съответствие с каноните на Църквата от времето на Вселенските събори. Правилото за един епископ в един град е най-красноречивото изобличение на съвременната практика в т.нар. „православна диаспора“. Църквата днес очевидно е награснала своите исторически грехи и едва ли има поместна църква, която да не си дава сметка за това.

**Кои са най-големите проблеми пред българското богословие? Доколко подходящо е самото определение „българско“ богословие, „гръцко“, „сръбско“ и т.н.?**

На този въпрос може да се отговори с много гуми и да се засегнат различни измерения. Аз ще се спра само на средата като фактор. Едно от очевидните затруднения пред нашето богословие е „конвертируемостта“ му. Нашите автори (с изключения, които се броят на пръстите на едната ръка) не са превеждани на чужди езици, не са познавани, нито цитирани. Причините може да са и обективни, и субективни. Достатъчно е да споменем само схизмата и комунистическата репресия, за да си дадем сметка за тежестта на нашата богословска изолация в продължение на повече от сто години (от 1872 до 1989 г.). И ако

<sup>1</sup> Учение за Спасението в Християнската Църква (б.ред.)

това е външното измерение на проблема, вътрешното се състои в едно все по-натрапващо се като норма в нашите църковни среди крипто-богомилско и сиромасомилско отношение към учеността и академичността. За не един и двама в нашата поместна църква богословската образованост е обратнопропорционална на „църковната (в смисъла на административно-клерикална) благонадежност“. Често ставаме свидетели на изкуствено разделение между благочестие и богословие, което не е нищо по-различно от една съвременна рецепция на немския реформаторски пиетизъм. Фактът, че богословските факултети през последните двадесет години се администратират от държавата, само подклажда подобно дуалистично мислене. В резултат – богословската образованост в нашата поместна църква не се счита за ценност. Затова например нямаме и епископи – хабилитирани преподаватели по богословие. Затова и в различните епархии има (без)различно отношение към образователното равнище на клира, а понякога и скрита опозиция спрямо всяко богословско израстване над средното равнище. И няма как да е различно, след като и в близкото минало, и днес сред висшия клир се счита за лош тон някой епископ или митрополит да спомене своята докторска степен, при все че всички, които навремето са специализирали в бившия СССР, са се връщали с такава. Нито поместната ни църква като цяло, нито отделните митрополии имат образователна политика, в която да намира място висшето богословско образование. Ако спорадично има опити за такава политика, те се ограничават до предучилищното, понякога началното, рядко прогимназиалното, и най-много – семинарското равнище. Подобно отношение към богословието няма в нито една друга поместна църква.

Колкото до „българско“, „гръцко“, „сръбско“ и пр., това са просто декоративни, а не същностни определения.

**В България общуваме трудно, изграждаме устойчиви общности от какъвто и да е вид още по-трудно. Това постмодерен феномен ли е, или има някакви по-дълбоки корени? Как този дефицит на общностен дух се отразява на църковния живот в БПЦ?**

Процесът на разпад на общността не е от вчера. Всяка наша модерност – от следосвобожденската до следдеветосептемврийската и следдесетоноемврийската – маркира различни етапи от този разпад. Ние сме поредното поколение, формирано във и от него. Затова не ни е лесно. Нещо повече – ние пренасяме своето неумение за общностно съществуване от света в Църквата. Така нашите енории, особено в големите градове, функционират или като конгрегации, или по законите на обществото, в което ролите са разпределени между клиенти и администратори. Това е и криза, и шанс. Това е криза, защото лесно възпроизвеждаме разпада и в своите църковни поприща. Но е и шанс, защото Църквата има Христос, в Когото това състояние може да бъде лекувано. Дали нашето поколение ще успее да надмogne себе си? Ако зависеше само от нас – едва ли. Нашата пиетистка самодостатъчност, нашето идеологическо разбиране на Православието изкривяват всяко добро начинание, разпиляват всяка добра енергия. Но ако резултатът зависи и от Христос – надежда има. Защото Той е същият вчера и днес и вовеки в Своята Църква, събрана около Него като общност, а не

като даденост. Ако поне за ден престанем да мислим нашата църковност като даденост, ще сме в състояние да осмислим и постоянството, с което Църквата кани всички верни „със страх Божи, вяра и любов“ да подновяват и обновяват своето участие в тялото Христово. Няма друг извор за нашата съборност, няма друг извор за нашата общност. Всеки друг модел е квази и всеки друг мотив е несъстоятелен.

**В общество, в което успехът задължително се остойносттава и онаглеждава, а критерият за успешност е външна ефективност, как Църквата може да бъде успешна?**

Успешността на Църквата не е нейна цел, а е отправната ѝ точка. Църквата е основана на една засвидетелствана успешност: Христос победи смъртта. Това е благата вест, която учениците Му благовестиха на света. Това е реалната, същностната успешност на Църквата. И тя е по-важна от всяка друга. Защото засяга самата сърцевина на битието. Тук става дума не за успех в решаването на дилема като „добро–зло“, а за „живот–смърт“. Няма личност на този свят без отношение към тази последна, но и първа дилема. Колкото по-осезаемо Църквата споделя „своята“ екзистенциална успешност, колкото по-осезаемо живее Христовата победа над смъртта, толкова по-успешна ще бъде тя в един свят, в който страхът от смъртта генерира все по-отчаяни опити за решения.

**Възможно ли е адекватно медийно присъствие на Църквата, след като медиите по определение са насочени към масовата аудитория, към таргет групата, докато евангелската вест винаги е отправена към Петър, Андрей, Йоан, Натанаил, него, мен... Какви цели е реалистично да си поставят появилите се през последните 5–6 години електронни и печатни християнски медии?**

Възможно е, разбира се, стига да се прави на нивото на медийната култура. Тук нямам предвид създаването просто на „медийна идентичност“, която по дефиниция е различна от реалната. Медиите днес имат за свой адресат един отчужден човек. Ако преди няколко поколения, за да научиш новина или споделиш емоция, е била необходима срещата лице в лице с другия, днес мнозинството хора потребяваме новините и емоциите симултанно – пред екрана/монитора, с дистанционното/клавиатурата. Църквата може да смята това състояние за регрес, но независимо дали го харесва или не – то е факт. И ако Църквата има за свой обект не констатациите, а личностите, тя трябва да стигне до всеки – дори и в симултанното му убежище. Не е невъзможно, нито снижава висотата на църковната проповед. Това просто е друг „опосредстван“ начин да бъде отправена поканата на Христос, която е към хората от всички епохи, включително и от нашата.

Новите църковни медии ще оправдаят своето съществуване само при условие, че са в състояние да прекрочват граници. А това означава да търсят допирните точки и сфери, в които да срещат изолирания, отчуждения човек. Те нито ще заменят храма, нито богослужението, нито Христос, но би трябвало да създават

среда и атмосфера на доверие, в което – симултанно в началото, но реално след време – техният „адресат“ ще усвоява радостта от това да търси, вкухва и живее в Христа – в една реална общност, в една реална енория, в една реална Църква.

**Преподавате от госта години, общувате с много хора. Въпросът, на който ви е било най-трудно да отговорите?**

Преподавам догматика и богословие на иконата, а в тези сфери отговорите са дадени много преди ние да си зададем въпросите. Най-трудното според мен се състои не в даването на отговора, а във формулирането на въпроса. Защото често задаваме неправилни въпроси, които нямат лесни, нито верни отговори. Затова цялото ми внимание е насочено в тази посока. Ние формулираме въпросите, Църквата – отговорите.

**Ако трябва с една дума да опишете Пасха?**

Народът го е казал с една дума – Велик ден!





Проф. Джеймс Х. Билингтън (1929) е директор на Конгресната библиотека на САЩ, инициатор за създаването на свободната *Световна цифрова библиотека (World Digital Library)*, открита официално в интернет на 21 април 2009 г. Той е известен изследовател на руската култура, преподавал е история в Харвард (1957–1962) и в Принстън (1964–1973). В периода 1973–1987 г. е директор на Международния център „Уудроу Уилсън“ във Вашингтон. Автор е на класическите изследвания по руска история: *Иконата и брадвата* (1966), *Пожар в умовете* (1980), *Преобразената Русия – пробив към надеждата, август 1991*, *Лицата на Русия* (1998). В продължение на дълги години е член на редакционните съвети на изданията *Foreign Affairs* и *Theology Today*, както и на управителния съвет на стипендиите „Фулбрайт“. Публикуваният тук текст *Orthodoxy and Democracy*

е публична лекция, четена в Бостънския университет на 25 март 2004 г. с подкрепата на Института „Кенан“ към Международния център „Уудроу Уилсън“.

**Джеймс Х. Билингтън**

## ПРАВОСЛАВИЕ И ДЕМОКРАЦИЯ

Проблемът за отношението между Православие и демокрация в Русия предполага внимателно изследване на предпоставките на тази проблематика. По този въпрос обаче няма съгласие сред американските експерти. Първо, защото от гледна точка на националните интереси на Съединените щати Русия има дори много по-голямо значение, отколкото обикновено си даваме сметка. Самото геополитическо положение на Русия, нейният огромен запас от оръжия за масово унищожаване, глобалното значение на усилията на Русия да създаде някаква жизнеспособна форма на евразийска демокрация – всичко това има огромен геополитически смисъл. Така че проблемът за отношението Православие и демокрация в Русия е един от най-важните при избора на нейния път.

Второ, американските интелектуални елити (представителите на масмедияте, професорите от водещи университети и ръководителите на фондации) трудно възприемат такъв базисен проблем, какъвто е религиозната сфера в днешния живот. Въпреки че – ако разсъждаваме от политическа гледна точка – гвата

най-важни феномена, белязали края на XX в., бяха проникнати тъкмо от религиозна проблематика.

Всичко започна с фундаменталистката революция в Иран, която беше напълно непредвидена от американските интелектуалци, свързани с академичните и управленски структури. Става дума за интелектуалци, чийто възглед за света до голяма степен се определя от бихейвиористки понятия. Разпространението на радикалния ислям, започнало с Ислямската революция, е очевиден знак за важността на религиозната сфера.

На второ място, внезапният и непредвиден срив на комунизма в империята на Съветите имаше също и религиозни основания. Корените на полското движение „Солидарност“ бяха именно в религиозната сфера. И тъй като това движение възникна и израсна от низините, властта на ленинистите се оказа безсилна пред него: нито арестите, нито административните промени, нито комбинацията от подкупи и убийства можеха да помогнат. Гъвкавото и умело имперско ръководство в предишни времена можеше да се справи с почти всяка форма на опозиция. Но ето че този път не успя да сломи полската опозиция. И щом стана ясно, че католическото движение „Солидарност“, поддържано от „славянския папа“ Йоан Павел II, не може да бъде сломено, отзвукът от това движение се разнесе сред дисидентите в Унгария, Източна Германия и даже Румъния; ехото на тези движения можеше да се долови и сред православни групи в Румъния и България, а в крайна сметка и в Русия. Ние и до днес не можем да проумеем характера на събитията от август 1991 г. в Москва, когато едва петдесет хиляди души успяха да спрат пуча, а 5,5-милионната армия не помръдна от мястото си. И пучът се провали. Едно денонширане след неговия провал почти всички по московските улици повтаряха една и съща дума – „чудо“; чух тази дума с ушите си и я помня добре. А чудесата ни връщат към езика на религията: към тях нямат отношения компютрите и възпитаните в традициите на бихейвиоризма интелектуални кръгове.

Според мен основният руски проблем днес се заключава в търсенето на легитимност. Основният проблем за легитимността в обществото е такъв: с какво право и на какво основание човек може да дава заповеди на друг човек? Днес Русия разполага с формална легитимност. Тя е закрепена конституционно, но не и *емоционално*. В наскоро издадената си книга *Русия в търсене на самата себе си* се опитам да изследвам този и до днес нерешен проблем.

По мое мнение днес има две основни форми на легитимация: едната е по-добра, а другата – по-лоша. Като последната под някаква форма пребивава дори в днешна Америка и най-общо – на Запад. Тя отчасти взема връх и в Русия. Тази по-лоша форма на легитимация намира своя окончателен израз в една нова форма на самовластен неонационализъм. По-просто казано – фашизъм. В Европа фашизмът има различни вариации. Но най-често той се е развивал като реакция на краха на демократичните експерименти в лоното на традиционно авторитарни култури. На него са му нужни външни врагове и „козли на опущението“. Аз лично не съм уверен в окончателното тържество на този модел. Но още по-трудно ми е да

си представя, че Русия някога може да се превърне във вариант на Съединените щати или Канада – тоест федерална демокрация, разпростираща се едва ли не на цял континент. На никого, разбира се, не би могло и да му хрумне, че Русия се стреми към имитация или реплика на тези северноамерикански системи. Но аз често съм аргументирал твърдението си, че в течение на половин век САЩ бяха за Русия някакъв съкровен образец: неслучайно в първия период на Студената война руснаците се стремяха „да догонят и надминат Америка“, а и в крайна сметка непрестанно търсеха съперничество с нея.

Уви, нито в Съединените щати, нито в Русия не се направи сериозен анализ на взаимната връзка между християнското наследство на Америка и нейната демократична еволюция. Повечето от представителите на американския академичен и медиен елит така и не можаха да приемат, че исторически развилата се американска демокрация – демокрация от континентален мащаб – има като че ли две орлови крила, две определящи идейни предпоставки: просвещенския рационализъм и плуралистичното християнство на протестантска Европа.

Съединените щати са единствената в света политическа култура, чието възникване изцяло се базира върху печатарската машина и протестантското християнство, с което са били принудени да се съобразяват католиците от Мериленд, евреите от Ню Йорк и Роуд Айлънд, квакерите от Пенсилвания, да не говорим за немалкия брой геисти и скептици.

Днешното обичайно приравняване на религията към фанатизма според мен прави невъзможна цялостната реконструкция на американската история. Нашата егалитарна култура се опитва да третира всяко религиозно убеждение като първа стъпка към фанатично ожесточаване, като предизвикателство, а често и открита заплаха за демократичната политическа система и/или свободната пазарна икономика. Идеята за „разделителна стена“ между Църквата и гържавата не е била оформена юридическа доктрина; това е просто фраза, подхвърлена веднъж от Джеферсън, когато се опитва да привлече гласовете на баптистите от Денбъри, щата Кънектикът. И тя е била хвърлена, подобно на всички аргументи срещу тогавашните религиозни порядки, заради утвърждаването на свободата на религията, а не на свобода от религията. В началото на XIX в. съвместни заседания на двете камари на Конгреса са били свиквани по настояване на събранието на вярващите жени. Във Вашингтон, окръг Колумбия, старата практика да се използват обществени здания за религиозни служби се е запазила и след Гражданската война.

Не предлагам връщане към подобни практики. Просто искам да подчертая, че както религиозните убеждения, така и просветителските идеи – всичко това е въплътено в Американската конституция и образува двойствения корен на нашата демократична идентичност.

Сега ми се иска да се върна към въпроса: може ли да се открие някаква връзка между източноправославното християнство и демокрацията?

Ние на Запад пребиваваме в плачевно неведение относно Православието, а единственото, което знаем, е, че то е било придатък на византийската или руска самодържавна власт.

Все пак необходимо е преосмисляне на някои други аспекти на историческата традиция. И то най-вече внимателно преосмисляне на политическите и социални аспекти на историята на Православието. Както е отбелязал о. Георгий Флоровски, демокрацията трудно се развива в империя или в пустиня. Византийското християнство е било едновременно йерархична структура, тясно свързана с императорската власт, и монашеско пустинножителство. С други думи – едновременно и доминираща сила на политическата сцена, и тотално духовно уединение от нея в опита на отците пустинници.

През първото хилядолетие сл. Хр. все още е съществувало единното средиземноморско християнство, в лоното на което се е служила гръцката или латинската литургия. Но в източното християнство е съществувала литургия на грузински, сирийски, арменски, църковно-славянски. Литургическите различия в някакъв смисъл са били признание на културните различия. В целия Изток е действал съборният принцип на утвърждаване на църковния авторитет. Православието изхожда от предпоставката, че седемте Вселенски събора са отговорили на всички основни въпроси на вярата. А вече след разкола с Рим (XI в.) и Флорентинския събор (XV в.) Православието стига до идеята за общоцърковно помирение. Западната Църква в този период също стига до идеята за съборния принцип, особено след разкола между папството в Рим и Авиньон.

В началото на второто хилядолетие сл. Хр. обръщането на източните славяни към християнството<sup>1</sup> разпространява Православието извън пределите на Римската империя. Вследствие на това руското и украинското Православие не са могли да наследят римското административно деление като основен принцип на изграждане на епархиите. Ето защо новопокръстените православни територии не са могли да развият в себе си институционална противотежест на централната власт; отсъствието на такава противотежест от политическия център особено нагледно се проследява тъкмо в големите държави. И тази централизацията на властта не е могла да няма сериозни последствия за църковната история. През XVIII в. Петър Велики допълнително подчинява Църквата на държавата, като премахва патриаршията и организира Св. синод като част от руския административно-държавен апарат. Петър I разрушава възникналия още във Византия принцип на „симфонията“ при изграждането на църковно-държавните отношения. Той предпочита да заимства от лутеранска Швеция чиновническата система на църковно управление, начело с държавен надзорник на църковните дела – оберпрокурор на Синода.

И все пак въпреки централизирания контрол в края на XIX и началото на XX в. Руската православна църква преживява дълбоко духовно възраждане, което успя да открие за себе си едва посткомунистическа Русия. Религиозно-философските

<sup>1</sup> Авторът визира покръстването на Киевска Русия през 988 г. в периода на управлението на княз Владимир (978–1015 г.) – б.ред.

търсения започват да се развиват още в 90-те години на XIX в.; а след революцията от 1905 г. те стават особено интензивни и се оказват стимул за творчески пориви в най-различни области на мисълта и живота.

Непълното десетилетие между края на Руско-японската и началото на Първата световна война е белязано от особената активност на художниците модернисти, като при това новите творчески търсения се вдъхновяват именно от Русия. Всичко това е съпроводено с безпрецедентен ръст на идейния и философски плурализъм както в обществото, така и в Църквата. Художественият модернизъм в голяма степен черпи вдъхновение от богословския естетизъм на Източното християнство – не толкова от словесния опит, колкото от безмълвното „богословие на иконата“. Казимир Малевич заимства своите обобщени геометрични форми от иконописните трактовки в одеянията на светиите. Василий Кандински създава нови форми на абстрактен експресионизъм, вдъхновявайки се от теми на гревните иконописни образци, които по това време стават достъпни благодарение на труда на реставраторите. За първи път в историята на Новото време хората са могли да оценят по достойнство линейната структура и колорита на гревната иконопис. Преоценката на художествените ценности засяга даже еврейската артистична среда: да си спомним поне за Марк Шагал. Многослойната темперна живопис, с нейния сияен вътрешен колорит, хората оценяват едва в началото на XX в.

Именно в този период идва и разцветът на този феномен, който руснаците наричат „духовна култура“. Великият поместен събор на Руската православна църква, свикан тъкмо по време на революцията (1917–1918) привлича вниманието на огромни човешки маси. Достатъчно е да си спомним само фотографиите, публикувани на страниците на *National Geographic* през ноември 1917 г.! Във всеки случай става дума за масово явление, ознаменувано от независимия авторитет на Църквата. Авторитет, вече излизащ изпод административния контрол и подкрепен от най-новите търсения в областта на художественото и интелектуалното творчество...

Всичко това беше заглушено в съветския период. Тъй като СССР се оказва първата в историята на човечеството система, чиято легитимност се основаваше на унищожаването на всяка религия и преди всичко на Руската православна църква. Този порив за разрушение частично отслабна в края на съветския период: властите започнаха да проумяват, че религията е като гвоздей – колкото по-силно го удриш, толкова по-дълбоко се забива в дървото. След ужасите от 30-те години и хрущовските гонения (за съжаление западният свят знае малко за тях) съветските чиновници разработиха по-изкусна антицърковна политика. Това беше политика на частично внедряване на „свои хора“ във висшата йерархия на църквата. Но тази ловка политика във върховете не можеше изцяло да предопредели развоя на нещата в църковните и обществени „низини“.

С падането на комунизма и появата на истинска гласност (90-те години) се заяви и частично възраждане на религията, ознаменувано от огромен брой детски кръщения и обръщане към вярата на по-възрастното население. По данни на

различни вероизповедания множество млади хора се идентифицираха като християни, при това съвсем незагължително като православни християни. А тези, които определяха себе си като православни, най-често знаеха съвсем малко за вярата си. Спомням си две големи конференции, организирани от Руската православна църква през 1987 и 1988 г. във връзка с хилядолетието от Покръстването на Русия. Отначало имаше конференция в Москва, а след това и в Петербург (последната организирана от септешния Патриарх на цяла Русия Алексий II). И на двете конференции с равен статут присъстваха както учени от номинално атеистичната (в тези години) Академия на науките, така и преподаватели от духовните учебни заведения. Успехът на изкусната политика на съветските власти беше очевиден: интелектуалното ниво на преподавателите в семинарите беше съществено по-ниско, отколкото на академичните учени. Втората петербургска конференция обаче ми се стори по-обнадеждаваща: в нея участваха редица изтъкнати гейци на културата, съумели да открият за себе си базисни идеи на Църквата.

Според мен най-сериозният проблем на Руската православна църква, призвана да играе централна роля в контекста на руската „духовна култура“, е в това, че посткомунистическа Русия така и не съумя да осветли своето минало и да постигне помирение в името на истината. Известно е, че в съветския период са жертвали живота си около 200 000 истински християнски мъченици. Това са били свещеници, дякони, представители на низшия клир, миряни. И те са отдали живота си не просто в резултат на безумството и насието на съветската власт, а *именно заради вярата*.

Както показват най-новите изследвания: от всеки десет християнски мъченици на земята седмина се падат на XX в. И най-тежките жертви са гали руските православни вярващи. Именно като християни. С всяко ново откритие все по-подробно се документира тази историческа грама. Но всичко това е *прояснение отдолу, без да стане централен момент от универсалния живот на Църквата*. И най-лошото е, че някои църковни йерарси, в миналото издигнати от съветския режим, сега натрупват морален капитал за сметка на други хора, предпочели смъртта пред вписването в съветската система.

Хората в днешна Русия често са цинични. Най-известният циник, тоест кинически философ, е бил Диоген, който ден след ден е търсел с фенер в ръка честен човек. Но нали цинизмът в крайна сметка е нравственост, която не си е намерила подслон. Хората постоянно говорят за корупция, за криминална престъпност, за несправедливост, за това, че „съвестта е приспана“.

Историята познава случаи на пробудена съвест. За такова пробуждане са необходими хора, подобни на Мартин Лутер Кинг или Нелсън Мандела. Ала чувствата на истина и помирение – уви! – отпадат от днешния модел на руско развитие.

Тази загуба на интелектуалните и институционални предпоставки за достоен живот принуждаваше моя приятел Дмитрий Лихачов, както и много други руснаци, да търсят морална основа за изграждането на едно доброкачествено об-

щество. Тази морална основа те търсеха в културното богатство на руското минало, в ценността на невинното страдание, което се е оказало в центъра на руската история и образува тайнствената сърцевина на юдео-християнската традиция.

Две са орловите крила на вътрешно разделената Църква – това е най-добрият образ, който бих могъл да предложа при описанието на потенциала на Православието в Русия.

Едното крило се състои от ултранационалисти, чиято емблема беше Санктпетербургският и Ладожки митрополит Иоан (Снычев), споминал се през ноември 1995 г., както и от членове на малобройната група „Рагонеж“, готова с помощта на църковната йерархия да възкреси авторитарното минало.

Другото крило се състои от реформатори. По правило това са много образовани хора и големи професионалисти от Москва и Санкт Петербург, които търсят в решенията на Втория ватикански събор образци за модернизацията на Православната църква. Това са славни и много съвестни хора, истински загрижени за проблематиката на истината и смиреннието. Но те са малобройни.

В Църквата има и други „крила“, по-точно групи. Третата група, описана в убедителните църковно-социологически изследвания на Ралф дела Кава, са определени от него като „институционалисти“. Това е преобладаващата група в Църквата. Те смятат, че проблемите пред Църквата са толкова сложни и големи, че би било най-добре тя да се концентрира върху традицията и възстановяването на храмовете. Слабостта на „институционалистите“ е в неумението им да развият сдружения от миряни и младежки програми; те са съсредоточени основно върху обредите и църковното служение.

Четвъртата група, на която Дела Кава възлага своите надежди, са определени от него като „пасторалисти“, тоест тези, които са концентрирани най-вече върху развитието на енориите. Тяхната работа в енориите в Русия много напомня на енорийската дейност на ранните лутерански общини в Америка или на дейността на методистите, придвижили се някога от крайбрежието на Атлантика на югозапад. Подобно на старите протестанти от американските гранични зони, те обезпечават регионите с женени свещеници, опитват се да удовлетворят потребностите в местните центрове за социална дейност и обучение, а също и в хосписите. Те изграждат социални служби и се опитват да попълнят липсите в недостатъчната и неефективна вертикална система, наследена от съветско време.

Именно с „пасторалистите“ би могъл да започне и общият процес по създаването на „демократия от долу“ — при това демокрация в континентален мащаб. Нещо подобно е съзрял някога Токвил в американската история. Развитието на енориите и тяхната самостоятелност по места е тъкмо това, което руснаците наричат „битова демокрация“, а някои от тях в тази връзка се позовават и на славянофилската категория „съборност“. Общинното начало и съвместният

труг са по-развити в Русия, отколкото в индивидуалистичното западно християнство и особено в Америка.

В администрацията на постсъветската Патриаршия бяха създадени специализирани отдели по образование, благотворителност и социално служение, по правна дейност, мисионерска дейност и работа във въоръжените сили.

Разбира се, според мен назначаването на св. Варвара на длъжност небесна покровителка на Ракетните войски е нещо силно проблематично. Но самият този опит – волю-неволю – отразява опита да се внедри Православието във всички сфери на живота. Магаданският епископ, човек именно „пасторален”, извършва заупокойни служби от борда на хеликоптер над безименните и запуснати гробове на загиналите в лагерите на ГУЛАГ в съветския Далечен изток...

Аз съм убеден, че на религията ѝ е писано да играе ключова роля в бъдещите съдбини на Русия.

И нека припомня в тази връзка един епизод от романа на Франк Стоктън *Дамата и тигърът*, доколкото той е приложим към бъдещето на Русия.

Пленникът е вкаран в римския Колизей; той е пред огромната тълпа, а пред него има две врати. Заг едната е тигърът човекояец, а заг другата – прекрасната гама, която може да стане негова жена. Каква врата ще отвори Русия: тази, заг която се крие сибирски тигър, или другата, заг която е гамата-свобода? Или пък я чака жребият на страна от Третия свят – заедно с артистите и ракетчиците? Решението на тези въпроси много зависи от съдбата на Руската православна църква. Част от нейните йерарси, някога превивали гръб пред вождовете атеисти от съветско време, сега се превърнаха в националисти ксенофоби, госта отдалечени от проблематиката на истината и смиренieto.

Ако има надежда, тя е в младите свещенослужители и активните миряни на Православната църква, а също и в колегите им от другите изповедания и деноминации. Именно те са част от общото движение на низови инициативи и народна самопомощ в областта на широката култура, дълго контролирана от кремълските „висини”.

Освен това трябва да помним, че руснаците – в много по-голяма степен от другите народи – имат дълбоката вяра във фундаменталната юдео-християнска идея за изкупителната сила на безвинното страдание, сиреч, че страданията на Русия също могат да имат някаква изкупителна ценност.

Последните редове от приложението в стихове към романа на Пастернак *Доктор Живаго* акцентират върху мащабния и по същество космологически смисъл на това, че човешкият живот протича в литургичното време. А и самият роман е написан като възпроизвеждане на ключови събития от Страстната седмица.

Ето защо, тълкувайки събитията от 1991 г., много обикновени руснаци ще ви разкажат, че те са започнали на Преображение Господне и са завършили с Успен-



ска литургия в Успенския събор в Кремъл. И че това се е случило преди свикването на първия в Русия посткомунистически парламент.

А в заключение бих искал да се върна към стиховете от *Доктор Живаго*, които особено ме вълнуват:

*Ти виждаш, времето е като притча,  
лети и би могло да изгори.*

*Аз в името на нейното величие  
ще вляза в гроба сам. И сам в зори*

*на третия уречен ден ще стана.  
И – както трупи по река – на съг  
към Мене като корабни кервани  
от мрака вековете ще текат<sup>2</sup>.*

Превод от английски: Тони Николов

<sup>2</sup> Заключителните строфи от стихотворението на Пастернак „Гетсиманската градина“ са в превод на Кирил Кадийски.

Роден през 1929 г. в Париж, Николай Владимирович Лоски е внук на религиозния философ проф. Н. О. Лоски и син на големия православен богослов Владимир Лоски. Получил е образованието си в Оксфорд, където защитава докторат по църковна история. Почетен професор по история на религиите в университета Париж X (Нантер), той е постоянен професор по история на Западната църква в Православния богословски институт „Св. Сергий“ в Париж, а също и председател на експертна комисия в Световния съвет на църквите. Не крие, че е семейно свързан с България още от времето, когато неговият дядо Н. О. Лоски е поддържал кореспонденция с проф. Димитър Михалчев, чел е лекции в София и е публикувал статии в българската периодика. През 1999 г. с усилията на проф. Лоски българската православна общност в Париж намери подслон в православната църква „Пресвета Богородица – Радост на всички скърбящи“ – Сент Женевиев, създадена в края на 30-те години от неговия баща Вл. Лоски. На 22 октомври 2006 г., в деня, в който енорията на неговата църква отбелязва 70-годишнината от своето основаване, проф. Лоски бе ръкоположен за свещеник. Отец проф. Николай Лоски е емблематична фигура в диалога между православни и католици в Западна Европа, което се потвърждава и от факта, че на неговото ръкоположение са присъствали и представители на Католическата църква



## ПРАВОСЛАВИЕТО МОЖЕ ДА ОСВЕТИ ВСЯКА КУЛТУРА

С отец проф. Николай Лоски разговоря Тони Николов

**Отец Николай, нека започнем този разговор с една констатация за съдбата на Православието в Западна Европа, която сигурно ще изненада мнозина. А именно, че след края на ХХ в. на Запад не е никак малък броят на етническите французи, англичани или германци, които приемат тайнството на православното кръщение. Какво според вас е обяснението на този факт?**

По стечение на някои исторически обстоятелства и най-вече на руската революция от 1917 г. голям брой православни християни се установиха в Западна Европа. И това е логично, разбираемо, но не в математико-логически, а в ис-

торически смисъл. Ала едва към края на столетието започнахме да се питаме до каква степен това е привнесло една по-различна духовна чувствителност в западноевропейската култура. Културата на ХХ в. до голяма степен беше дело на емигранти. Такива бяха и членовете на моето семейство – моят баща, известният православен богослов Владимир Лоски, който пишеше на френски, както и дядо ми – известният религиозен философ проф. Николай Онуфриевич Лоски. Емигранти от Русия бяха и известните в Европа философи Бердяев и Шестов, отец Сергей Булгаков.

**В този смисъл вашата ситуация е емблематична. Вие сте потомък на двамата от най-големите православни мислители на ХХ в., но сте роден във Франция. Как гледате на себе си – като на човек от Запада или от Изтока?**

Животът ми безспорно е свързан със Западна Европа. Нещо повече, именно във Франция аз преживях на свой ред революцията, която явно все застига семейството ми. Както знаете, през май 1968 г. революцията избухна тъкмо в университета в Нантер, където преподавах. И стана така, че по стечение на обстоятелствата аз се оказах сред тази малка група от хора, която се опита след бунтовете да изведе университета от много тежката ситуация, в която той беше попаднал. Аз подкрепих изцяло проф. Пол Рикьор, известния днес философ и богослов, който тогава беше декан на Философския факултет. С него, както и с проф. Рене Ремон, известен историк католик, впоследствие член на Френската академия, всъщност посрещнахме революционната вълна така, както някога дядо ми и баща ми са били застигнати от събитията през октомври 1917 г. Така стигаме до темата за съдбата на Православието в Западна Европа. Понеже до 1917 г. Православието беше етнически затворено в Русия и в повечето православни народи, които са гледали на себе си като на наследници на Византийската империя.

**Ала понякога и като продължители на вселенска империя, на Третия Рим. Дълго време Православието е било приемано от Запада единствено в имперски смисъл, като държавна религия на „гругата Европа“?**

Уви, така е, но всички тези идеи за Третия Рим са пълна глупост. Ако отидете в Иерусалим, ако отидете в Атон или гругаде, веднага ще откриете съвсем различна и съвсем не имперска идея за Православието.

Веднага искам да подчертая, че на Всеправославния събор в Москва през 1917–1918 г. където е участвала и Българската православна църква, е било поставено началото на много важни промени. Неговото модернизационно значение може да се сравни с модернизационното значение на Втория ватикански събор за Католическата църква през ХХ. Но всичко това се е случило значително по-рано. За съжаление – и това е катастрофа за цялото Православие – както е добре известно на всички, тогава большевиките взимат властта и е било дадено началото на невероятно преследване срещу всички религии, но най-вече срещу Руската православна църква. Ясно защо – Църквата е била единственото „учреждение“, останало от бившия режим. Не трябва да забравяме, че до 1917 г., когато е бил

избран патриарх Тихон (днес канонизиран за светец), Русия е живяла под синодална власт. Синодът е бил нещо като министерство, отделен департамент, а начело на него е бил мирянин, назначен от царя. В някакъв смисъл това е било политическото учреждение, което единствено е преживяло октомврийския преврат. Всичко останало е било разрушено, а Синодът – не. По тази причина Руската православна църква е попаднала под далеч по-силни гонения, отколкото останалите религии. Болшевиките не са искали да делят властта си с никого. Мнозина християни са били принудени да заплатят своята вяра с живота си, а други – като членовете на моето семейство, са били принудени да напуснат страната. Някои емигрирали, а други – отново като моето семейство – били изгонени от страната лично по заповед на Ленин. Именно тези хора през 1925 г. създават Богословския институт „Св. Сергей“ в Париж, който се намира недалеч от мястото, на което разговаряме.

**Тоест гоненията не са могли да не повлияят на дотогавашната „затвореност“ на Православието? Излиза, че емиграцията се е оказала втори шанс за православно богословие?**

Свършено вярно. Именно това е бил шансът на поколението на моите родители – на моя баща, на отец Сергей Булгаков, на Бердяев и на останалите, които са си дали сметка, че емиграцията следва да се използва. Да се използва това, че са били откъснати от корените си, от традиционно православните страни като Русия, България, Румъния или Сърбия, да се използва това, че са малцинство в страни, където мнозинството са католици или протестанти. И те са започнали да възприемат това не като случайност, а като Божия воля. Започват с небивала острота да си поставят въпроса: „Що е Православие?“. До каква степен то е свързано с местната култура – руска, българска или някаква друга? И като цяло техният отговор е, че Православието не е свързано с определена култура. А това означава, че Православието може да бъде свързано с всяка култура. Няма култура, която да не може да бъде осветена и възкръсена от Православието. Това е много важно. Защото тези богослови заявиха това на висок глас, за да ги чуе целият православен свят. Разбира се, не всички православни пожелаха да чуят това, но някои откликнаха. Отзоваха се хората, които проумяха, че Православието е вселенско.

**Войната в бивша Югославия в края на XX в. обаче изведе на преден план един нелицеприятен феномен – опитите да се придаде етническа определеност на Православието. Не се ли стигна до един съвременен православен филетизъм?**

Тъкмо в това е противоречието. Никои не може да твърди, че само защото е сърбин или грък, следователно е православен, въпреки че съм чувал това от някои мои студенти в Париж. Много пъти съм го чувал, включително и от руснаци, които казват: „Аз съм руснак и православен, макар иначе да съм атеист. Аз съм православен, но не вярвам в Бога“. Този парадокс се отнася именно към края на XX в. и за съжаление пороци вълна от страдание.

**В това като че ли има нещо от диалектиката на Шатов в „Бесове” на Достоевски, който най-вече вярва в Русия и в нейната „православност”, а едва по-сетне „ще вярва и в Бога”. Отново се сблъскваме с религиозно народопоклонство, само че в посткомунистически контекст. Как бихте коментирали това?**

Мисля, че комунизмът изигра особено плачевна роля и в това отношение, доколкото подмени истинската религиозност, истинската толерантност с формален религиозен национализъм.

Това е парадоксът на ХХ в. През това столетие Православието даде толкова мъченици на вярата в борбата си с една античужденна идеология, а след нейния крах се оказа, че бившите идеолози се опитват да превземат крепостта отвътре, като сложат знак за равенство между етническата определеност и вярата. Комунизмът беше оловна гира, надвиснала над съвременния свят. Мнозина френски интелектуалци в продължение на десетилетия гледаха на СССР като на някакво историческо бъдеще. Но когато идеологията рухна – неотдавна отбелязахме двадесетата годишнина от събарянето на Берлинската стена – оказа се, че при либерализацията в бившия комунистически блок идеологическият вакуум бе запълнен с националистическо съдържание.

В югославския модел например на базата на марксистката идеология се извършваше съчетаването на различни етнически групи. И всички знаем как завърши това. Наблягам на него, защото това е важно. Във всички бивши социалистически страни имаше малцинства, но югославският модел си постави за цел да изгради нов гражданин с марксистко съзнание на базата на интернационализма.

**Не пропускаме ли обаче опитите на посткомунистическите режими – не само на Милошевич, но и в Русия – „да се заиграва” с Православието, да се търси нова държавна идеология?**

Всичко това не е толкова просто. Не трябва да забравяме, че в течение на цялата война в бивша Югославия патриарх Павле и Синодът на Сръбската православна църква открито се противопоставяха на Милошевич. Патриархът нееднократно заявяваше, че в името на Православието, в името на християнството не трябва да се воюва и да се упражнява насилие. Друг е въпросът дали този призив е бил чул и как пропагандната машина е представяла нещата. Защото включително и във Франция нито една медия не цитираше гумите на сръбския патриарх. И второ, не трябва да забравяме, че много по-трудно е да се живее свободно, отколкото под идеологически натиск, когато никои не носи отговорност за нищо. Когато започнаха промените в Русия, аз написах писмо до патриарх Алексий II, поздравих го с избирането му на този пост и му пожелах всичко най-добро, понеже смятам, че за Църквата е много по-трудно да живее на свобода, отколкото в условията на диктат.

По времето на комунизма Руската православна църква живееше в някакво гето. Нейните членове имаха общ враг – режима, КГБ – тоест сплотяваше ги мъл-

чаливото неприемане на идеологията. А когато свободата гоиде, за съжаление заедно с нея всеки вярващ бе обзет от личните си идеи – за това, че знае какво е нужно за Русия, за България, за Сърбия, тоест за неговата страна. Именно така от бутилката изскочи и духът на неустовия национализъм, на националните вражди.

**Какво е обяснението – интернационализмът е заменим само с национализъм?**

Отначало комунизмът наистина залагаше на интернационализма, пролетариите от всички страни бяха призвани да се обединяват и имаше стремеж да се обезличат националните държави. За съжаление това се преодолява в момента по най-страшния път – по пътя на национализма. Именно национализмът е голямото изпитание за православните поместни църкви. Защото една идеология гоиде да смени друга – имаше комунизъм, а после Русия и Сърбия минаха под натиска на националистическата идеология. Тъкмо тук се вписва твърдението: „Аз съм руснак, следователно съм православен“. „Аз съм сърбин, следователно съм православен и в името на така разбраната си „сърбска православност“ ще започна да изтребвам тези, които не са сърби и не са православни, но живеят на моя територия“. Това е логиката на осъдения от Църквата „филетизъм“, на тези конфесионално-националистически конфликти. При това, замислете се – сърбите бяха подложени на комунистическата идеология „едва“ четири десетилетия, а в Русия това продължи близо 75 години. Можете да си представите, че за 75 години се заличава изцяло интелектуалната почва във всяка една страна.

**А какъв е изходът? Откъде може да гоиде освобождението от национализма?**

От модернизацията, от намирането на новото. Православието винаги е било вкоренено в традицията, но връщането към вярата не означава механичното възкресяване на институции от началото на ХХ в., отпреди 1917 г. Най-малкото, защото краят на столетието вече настъпи. Новото време, ХХI в., изисква нова духовна почва, въпреки че традицията следва да се познава. Добре е, че се четат книгите на дядо ми и на баща ми. Прекрасно е, че много хора сега откриват руския религиозен ренесанс, че четат Соловьев, както например във Франция четат Декарт.

Миналото е винаги наше достояние, но почвата, за която говоря, следва да се създаде от младите християни, да се подготви от новото поколение богослови. Защото моето поколение, поколението на емиграцията, е вече твърде старо. Разбира се, ние трябва да общуваме, да изградим между нас духовен диалог. Но не за да им разказвам какво е било някога, преди 1917 г., още повече, че аз тогава не съм бил роден и не помня този период.

Добре е православни богослови да учат на Запад, да идват при нас, в Париж, в Оксфорд, в Кеймбридж, в православната академия „Св. Владимир“ в Ню Йорк и т.н. Но те трябва да се върнат обратно, за да върнат със себе си това, което

ние тук сме съхранили в периода на емиграцията.

Умението да общуваме – ето какво липсва в сегашния диалог между Изтока и Запада, това липсва в Русия, а доколкото знам – и в България. Аз се чувствам дълбоко свързан с Българската православна църква и не мога да скрия, че нейното излизане от Световния съвет на църквите поне лично за мен беше голяма катастрофа.

**Известна е вашата ангажираност в икуменическото движение. Как виждате диалога между Църквите през XXI в.?**

Смятам, че православните носят много голяма отговорност за това как ще протече този диалог. Понеже православните не само имат тази възможност, но според мен техен дълг е да играят много сериозна роля в икуменическото движение. Понеже всеки път, когато започва православната служба, ние се молим на Велика Ектения за единението на всички, което означава, че се молим за единението на християните. И второ, след като Православието смята, че то е истинната Църква, следователно то е отговорно да свидетелства за Истината. Православието е длъжно да свидетелства за това, което ни очисти от наслоненията, от неистините, от идеологията. Именно на това ни учеха големите руски богослови в емиграция, които засвидетелстваха Православието в срещите си с инославните. Ще ви дам един пример с Грузия, която също е православна страна и също беше заставена да напусне Световния съвет на църквите. Нещо повече, при посещението на папа Йоан Павел II в Грузия грузинският патриарх беше подложен на силен натиск да не се моли заедно с Йоан Павел II. Това е абсурд. Аз, който съм православен, но живея във Франция, отивам например на заупокойна меса на моя близка. И разбира се, че ще присъствам и ще се моля, като естествено, че няма да се причастявам, защото нямам това право. Но тъкмо като православен, не мога да си представя, че мога да не бъда в общение с моите приятели католици. Не в евхаристийно общение, разбира се, защото ние само вървим към единството. Но тъкмо защото вървим към това единство, аз, като православен, полагам всички усилия и моята Църква да извърви този път. А това предполага обединяване на усилията на всички православни. Най-добре и в две думи е предал същността на Православието о. Сергей Булгаков, който започва едноименната си книга Православието така: „Православието е Христовата Църква на земята”. И под тази фраза всеки православен ще се подпише. Но не по-малко важна и интересна е втората фраза: „Христовата църква не е учреждение, тя е нов живот с Христа и во Христа, движена от Св. Дух”. Ако така определим Православието и Православната църква, то нещата стават други. Тогава става ясно, че богословието и духовният живот са свързани така, че Църквата не може да не бъде харизматична, тоест свързана със Св. Дух. И че Църквата не е просто някакво учреждение, в което епископът командва да се свърши едно или друго, а мирянинът стои мирно и изпълнява. Само ако гледаме на Православието по този начин, ние можем да твърдим, че живеем християнски живот во Христа. Християнският живот предполага да обичаме хората и даже да обичаме враговете си. А не да казваме: „Този е католик и сега ще го изгоря, понеже е еретик”. Трябва да осъзнаем, че всеки срещнат, с когото ни сблъсква

Бог, е наш ближен. Тъкмо с това започва икуменическият диалог, поради което твърдя, че православните трябва да бъдат в първите редици на този диалог, а не да си тръгват с гумите: „Ние повече няма да имаме нищо общо с тези хора”.

**А какво бихте пожелали на българите, на всички, които познават книгите на вашия дядо и на баща ви, въобще на нашите читатели?**

Това, което им пожелавам от все сърце, е свидетелството на 2000 години християнство да даде своите плодове и ние да сме в състояние да извлечем доброто в XXI в. Защото за мен са важни не датите, а фактът, че те носят опита на двадесет века християнска култура. От нас обаче зависи да извлечем доброто. Останалото е в Божиите ръце. Никой не може да предскаже какъв ще бъде XXI в. Затова на нас, православните – в случая се обръщам и към православните в България – се пада голяма отговорност пред лицето на цялото човечество.



# ИЕРУСАЛИМ – ТАМ, КЪДЕТО БЛАГОЧЕСТИЕТО СЕ СРЕЩА С ВЛАСТТА

По какъв начин Руската църква и руската държава прокарват своите интереси в Светите земи

В подножието на Елеонския хълм, при Гетсиманската градина, там, където Иисус от Назарет е размишлявал върху смъртта си, се намира една неголяма, но величествена църква, обградена от красиви цветя и добре подгържани храсти. За много от християнските посетители на Иерусалим това е най-приятното място в целия град.

Безброй поклонници са размишлявали върху предателството и самотата в околностите на Гетсимания, където се твърди, че Иисус е увещавал своите обзети от страх ученици. Манастирът „Св. Мария Магдалена“ се отличава с красота, напомняща едновременно за небесното царство и за могъществото на едно земно царство – Царска Русия. Златните куполи във формата на луковици и бронзово-мраморният интериор на църквата отразяват величието на династията на Романови.



Великият княз Сергей Александрович

Освещаването на храма през 1888 г. е кулминацията на връзките между Русия и Иерусалим, които стават все по-важни по времето на царизма и се основават както на политически и дипломатически сметки, така и на благочестието на хиляди руски поклонници. Мнозинството от тях са селяни, пропътували целия път през Русия до Одеса, откъдето са се качвали на кораби, натоварени със стага и груги стоки.

Иерусалим обаче привлича и важни посетители от Русия, между които и Елисавета Фьодоровна, родената в Германия внучка на кралица Виктория. Тя е запленена от Иерусалим, когато на 24-годишна възраст го посещава като съпруга на Великия княз Сергей Александрович, брат на цар Александър III.

Великата княгиня придружава своя съпруг при освещаването на църквата в Гетсимания и има водеща роля за нейното украсяване, възложено и извършено от

Великата княгиня придружава своя съпруг при освещаването на църквата в Гетсимания и има водеща роля за нейното украсяване, възложено и извършено от

най-известните руски майстори. Но съдбата ѝ отрежда нещо много по-тежко от почитта и украсата на църквите. Нейният съпруг, известен като жесток генерал-губернатор на Москва, е убит през 1905 г. Тогава тя продава по-голямата част от собствеността си и поставя началото на религиозна обител, която се посвещава на грижата за бедните в Москва. След революцията е заточена в мините почти по същото време, когато нейната сестра, императрица Александра, и нейният зет, цар Николай, са разстреляни заедно с децата си.



*Великият княз Сергей Александрович и Великата княгиня Елисавета Фьодоровна (в центъра) при освещаване на храма на Св. Мария Магдалена, Гетсимания, 1888 г.*

Тленните останки на Великата княгиня и тези на нейна близка монахиня сега са изложени за поклонение от едната страна на олтара на църквата в Гетсимания. Човек не трябва да бъде нито руснак, нито религиозен, за да се развълнува истински от съдбата на преподобномъченица Елисавета, каквато е нейната църковна титла. Въпреки своя произход, който я защитава от мъките на бедните, тя се превръща в по-мъдра личност от повечето Романови. (За разлика от своята сестра тя не е изпитвала симпатии към съблазняващия чрез внушение лечител Григорий Распутин.)

Доскоро времето в женския манастир в Гетсиманската градина беше спряло и той пазеше гуша на царската епоха, благодарение и на палестинските монахини, постъпили в манастира след революцията от 1917 г. Но наскоро атмосферата в манастира беше променена и той става все по-близък до съвременна Русия.

Една от причините за това е промяната в начина, по който се формира това мултинационално общество. От Русия започнаха да пристигат повече монахини, а някои от старите напуснаха, защото не приеха извършеното преди две години помирение между Бялата църква (чиято опора беше манастирът в Гетсиманската градина) и Московската патриаршия.

Друга причина за промяната са посетителите. В много случаи техният модерен начин на говорене, загоряла от слънцето кожа и съвременни грехи не издават, че това са руснаци; някои от тях са водени от истинско благочестие, други просто бягат от сивотата на градовете, от които пристигат. Немалко от руски говорещите посетители, които се струпват по Светите земи в Иерусалим, са граждани на Израел. Десет процента от общо около 1 милион руски емигранти в Израел от последните години са християни, преселили се заедно със своите еврейски родственици.

Причините са различни, но всички те водят до възстановяване на религиозните контакти между Русия и Иерусалим, нарушени при комунизма. В последните години на царската епоха контактът между Русия и Иерусалим е едновременно елитарен и народен, той е насърчаван от руската аристокрация и особено от царското семейство, което (водено отчасти от стратегически мотиви) подпомага поклонничеството и се стреми да увеличи собствеността върху религиозни обекти в Светите земи. Този контакт обаче е възможен само благодарение на силната вяра на обикновените руснаци.



*Сергиевското подворие в Иерусалим*

Историята се повтаря. Най-голямата група посетители на много от Светите места в Близкия изток са руснаци, които обикновено не са много богати, но и не са бедни. Същевременно хората в Кремъл и близките до властта имат интерес да получат достъп, а ако могат, и да наложат контрола си върху бившата руска собственост в Светите земи.

Важна стъпка в тази посока беше сключеният през 2007 г. съюз между Московската патриаршия и базираната в Ню Йорк Руска задгранична православна

църква (или поне с по-голямата част от нея, тъй като около една четвърт от тази структура не прие обединението). През по-голямата част от XX в. руската собственост на Светите земи е била разделена, подобно на разделението на Берлин през Студената война. Имотите на Западния бряг и в Източен Иерусалим, сред които и манастирът в Гетсиманската градина, са били собственост на Бялата църква, докато имотите в Израел са били притежание на Московската патриаршия, въпреки че Никита Хрущов предава на израелската държава по-голямата част от величествения комплекс в Западен Иерусалим, известен като „Руския комплекс“, срещу сделка за доставка на портокали. Благогарение на съюза от 2007 г. клирът на Московската патриаршия вече има възможност да служи във всички руски църкви в областта.



Великата княгиня Елисавета Фьодоровна

Владимир Путин активно насърчаваше преговорите по помирението, особено след като през 2003 г. се среща в Ню Йорк с епископа на Руската задгранична църква, който му подари икона на Великата княгиня Елисавета. Преди една година в отговор на личната молба на г-н Путин израелската държава върна част от Руския комплекс, известна като Сергиевското подворие, където жителите на Иерусалим обичат да посещават джаз концерти. (Наемателите на комплекса са видели сълзи по бузите на руския лидер, когато той за пръв път посетил това място през април 2005 г.).

## Дългото очарование

Руските християни са привлечени от Иерусалим поне от XVII в., когато патриарх Никон създава реплика на Стария град в една тиха брезова гора извън Москва. Там е изградена и барокова църква, в която е вградено и копие на църквата на Божи гроб в Иерусалим. На това място сега господства атмосферата на приятно разрушение, тъй като то все още не е привлякло интереса на богати спонсори.

Векът на светкавичните комуникации прави репликите ненужни. Днес контактите между Москва и Иерусалим са значително по-зрелищни. Специални чартърни полети до Москва пренасят пламъка, запален от „свещения огън“, който слиза над Божи гроб според стародавния пасхален ритуал. Извършвано тържествено и ефектно, събитието е подробно отразявано от медиите. За него отговаря един от вътрешните хора в руския политически елит – Владимир Якунин, началник на руските железници и приятел на г-н Путин, чиято предишна кариера също е свързана със службите за сигурност.

Царска Русия също е притежавала тайна полиция, а някои от нейните ръково-

гители минават на служба на большевишкия режим след революцията от 1917 г. Но по онова време поне външното лице на гържавната власт в Царска Русия е било много по-обаятелно. Вероятно това е една от причините, която кара днешните управници на Русия да искат да представят своето управление като продължение на царското минало. Те смесват символи от съветско и царско време по начин, който представя руската история като едно цялостно, славно и грандиозно шествие.

Желанието на руските посткомунистически господари да възприемат както съветските, така и царските символи, е видимо поне от 1997 г., когато Москва отбеляза своята 850-годишнина с тържества, на които бяха чествани както победата над Хитлер, така и успехите на средновековни руски князе. Бившият президент Путин (сега министър-председател) наскоро отдаде почит на лидерите на бялото антикомунистическо движение от времето на Гражданска война от 1918–21 г. и особено на тези, които са вярвали в имперското предопределение на Русия.

Иерусалим и околността му заемат важно място в опитите за обединяване на различните периоди от руското минало. Причината за това не е статутът му на свято място, а ролята му в руската история – то е място, в което се пресичат руската религиозност и налагането на руските геополитически интереси. Като православна сила, Царска Русия е настоявала да има статут на защитник на местните християни (особено на православните араби) и на християнските места в Османската империя, но тези претенции са се сблъсквали с желанието на Франция, Великобритания и другите западни сили, които също имат амбицията да защитават християнското минало на Иерусалим. Това създава всички необходими условия за стратегическа игра, в която Русия се включва с удоволствие въпреки (или заради) загубата в Кримската война, провокирана от френско-руското съперничество във Витлеем.

Сега западните сили проявяват значително по-малък интерес към Светите земи, но и днес съществува поне една гържава, която следи със смесени чувства на любопитство, страх и дипломатически опортюнизъм опитите на Русия да наложи своите интереси там – Израел. Предаването на собствеността върху Сергиевското подворие миналата година беше одобрено от израелския кабинет непосредствено преди посещението в Москва на Ехуд Олмерт, министър-председател в оставка. Тогава израелците се надяваха в отговор руснаците да върнат колекцията от еврейски книги, която се съхранява в Руската гържавна библиотека (бивша Ленинска) в Москва. На карта обаче беше поставен и още един проблем – Израел се опитваше да убеди Русия да се откаже от намерението си да продава ракети на Сирия и системи за противовъздушна отбрана на Иран. Тогава Израел успя да убеди Русия да не изпълни дългосрочния си договор с Иран, който предвиждаше доставката на системи за противовъздушна отбрана S-300, които значително биха затруднили евентуални бомбени атаки срещу иранските ядрени инсталации. По това време официалните представители на Кремъл заявиха, че изпълнението на сделката е било „замразено”, но това не

спря слуховете, че Русия вече е направила тайна гоставка или поне се готви да я направи. Най-вероятно този въпрос е бил в дневния ред на проведената през септември и първоначално планирана като тайна визита на израелския министър-председател Бенямин Нетаняху в Москва.

Израелците се стремят да изграждат отношения на доверие с най-могъщите хора в Русия – с г-н Путин и с президента Дмитрий Медведев, като се надяват по този начин да омаловажат проарабските настроения в другите московски институции. Г-н Путин поддържа топли лични отношения с бившия израелски министър-председател Ариел Шарон, тъй като и двамата в миналото са преследвали терористи. Големият интерес на г-н Путин към недвижимите имоти в Светите земи подхранва надеждите на израелците, че с жестове като връщането на Сергиевското погворие те ще успеят да променят отношението на Русия.

Религиозното присъствие на Русия в Светите земи през XIX в. се основава на същите специфики: поклонничество и собственост. Колкото повече са били поклонниците, толкова повече сгради са били необходими, за да ги приютяват. След Кримската война, когато руснаците губят правото да притежават военноморски флот в Черно море, броят на поклонниците се увеличава значително, а гържавата полага големи усилия да изгради за тях църкви и сгради, в които те да могат да се подслонят.

Когато през 1888 г. Сергей Александрович за пръв път завежда своята съпруга в Иерусалим, той вече е начело на институцията, станала известна като Императорското православно палестинско общество. Неговата цел е „да подкрепя Православието в Светите земи, да оказва помощ на руските поклонници... както и да разпространява информация за Светите земи в Русия“. Това общество никога не е преставало да съществува, но сега е истински възродено и е оглавявано от Сергей Степашин, бивш министър-председател на Русия и генерал от силите за сигурност. Той не е толкова известен, колкото е бил Великият княз, но също е по върховете на пирамидата на гържавната власт. Г-н Степашин не крие геополитическите измерения на своята дейност, като казва: „Присъствието на руския флаг в центъра на Иерусалим, толкова близо до Божи гроб, е безценно“.

Днешните връзки между елитите на Русия и Иерусалим напомнят за миналото по необичаен начин. В началото (след 1860 г.) руските интереси към Св. земи са подкрепяни от Църквата и царското външно министерство. През 1882 г., когато е създадено Императорското православно палестинско общество, начинанието преминава изцяло под контрола на царското семейство, което го прави още по-престижно. Руският политически, религиозен и културен елит е подложен на обществен и морален натиск да се включи в него. На Връбница църквите в цяла Русия е трябвало да събират средства, с които да бъдат подкрепени поклонниците в Светите земи. Към богатите дарове на царското семейство се добавят безбройни гребни дарения на вдовици.

Днес руските поклонници пътуват основно със самолет до Тел Авив, Аман или

до пристанището на Червено море Шарм ел Шейх. Всяка година хиляди от тях се включват в пътувания, организирани пряко от Църквата, а някои отсягат в исторически руски сгради. Други десетки хиляди пътуват чрез туристически агенции, свързани с Църквата, а още по-голям е броят на тези, които съчетават своето религиозно поклонение с плуването и слънчевите бани.

В царско време пътуването на благочестивите поклонници е било много по-трудно. След като са изминавали целия път от Арктика или Сибир, те са плавали по променливите води на Черно море, всяващи страх сред хората, които до този момент никога не са плавали по море. Следите от тези религиозни пътувания все още могат да се видят по църквите и обществените сгради в Огеса. Те са видими по бреговете на Истанбул, където са акостирали идващите от Огеса кораби както тогава, така и сега. Близко до брега все още могат да се видят три малки руски църкви, една от които продължава да е действаща.

Около 1910 г. един английски писател, Стивън Грѐм, пътува към Св. земи заедно с руски селяни и след това описва пътуването: „По време на една буря, която изпочупи мачтите на кораба, тези селяни бяха налягали един върху друг като мъртъвци, или се бяха хванали един за друг като лунатици. Преживяването беше по-ужасно от представата за ада, а миризмата – по-неприятна и от адския огън”. Всичко е забравено, когато приятелите на Грѐм пристигат в Иерусалим, за да отбележат Възкресение: „Тази нощ те се целуваха и прегръщаха, разменяха си сърдечни целувки, преплитаха се бради и мустаци!”.

Днес руските поклонници пътуват много по-удобно. От всички християнски посетители на Св. земи в Близкия изток те са най-малко заплашени от инциденти. Обикновено нарастването на напрежението в региона не пречи на увеличаването на руското множество около Божи гроб.

През XIX в. е имало приказка, че ако арабин от околностите на Яфа или Иерусалим не познава нито един руснак, значи е новодошъл. Днес палестинските екскурзоводи, които придружават славяноговорещите поклонници около Елеонския хълм, също трябва да знаят езика на Пушкин.

Връщането на Сергиевското подворие и увеличаването на влиянието на руската Църква и държава има и своите противници в Иерусалим. Представители на левицата се притесняват, че Обществото за защита на природата ще бъде принудено да напусне помещенията, които ползва в подворието. Дясно ориентирани евреи се опасяват, че това е прецедент, след който Гръцката църква може да предяви претенции към земята, върху която в момента се намира Кнесетът. Един от авторите във вестник *Джерузалим пост* постави изискването за реципрочен отговор, тъй като същият Сергей Александрович, построил подворието, като губернатор на Москва е изгонил евреите от града – тогава защо евреите да не предявят претенции към част от руските капитали? Залми Унсдорфер, бизнесмен и ръководител на представителството на партията „Ликуд” във Великобритания, предложи принц Филип, като роднина на Сергей Александрович, да блокира прехвърлянето на собствеността.



*Храмът на Св. Мария Магдалена, Гетсимания*

Наоми Цур, заместник-кмет на Иерусалим, която е и природозащитник, е сред тези, които се притесняват от прехвърлянето на собствеността върху подворието. Според нея единствената надежда е природозащитниците постепенно да установят добри отношения с новите си съседни от възстановеното Императорско православно палестинско общество, което поне на теория също е неправителствена организация. Когато израелският съд даде ход на жалбата срещу прехвърлянето на собствеността, министърствата на външните

работи и на отбраната да гоха становище, че сделката е била направена в интерес на държавата.

Днес Руската църква напредва в Иерусалим на няколко фронта. За пазителите на руското наследство е особено важен фактът, че реликви могат да бъдат пренасяни в Русия от места като манастира в Гетсиманската градина. Частици от мощите на Елисавета бяха пренесени в Москва и сега се намират в създадената от нея благотворителна Марто-Мариинска обител на милосърдието, която е в близост до градския център и се разпростира върху голяма градина, в която се намира красиво изписана църква.

Възстановяването на тези сгради (които сега са паметник на благочестието на Романови и съхраняват голяма колекция от техни писма, снимки и други спомени), връщането на частици от мощите на мъченица Елисавета, както и по-широкият процес на съчетаването на белите и червени традиции в руската история, са контролирани от могъщи и взаимно свързани институции. В центъра на тези институции стои споменатият железопътен бос, г-н Якунин. Служебните помещения на двете организации, оглавявани от него, Фондацията „Апостол Андрей” и Центъра за национална слава, се намират точно срещу Марто-Мариинската обител.

### **В търсене на използваемо минало**

Посетителите на тези институции са посрещани от заместника на г-н Якунин, Михаил Якушев, арабист и специалист по история, чиято биография включва няколко дипломатически мандата в Близкия изток и се вписва в представата за верен син на Съветския съюз, а след това и на руската държава. Макар и да



излъчва енергия на спортист, а не бледността на интелектуалец, г-н Якушев е отгаден на своите занимания с царската история и е очарован от интереса към Св. земи, започнал веднага след Кримската война. Хората от неговия тип не се ровят в архивите от чисто любопитство, той и неговите колеги се опитват да извлекат уроци от миналото. Г-н Якушев харесва твърдата британска политика от XIX в. Той отбелязва закачливо: „Тогава те са направили всичко необходимо, за да ограничат руското влияние”. Днес тези нови майстори на религиозната дипломация се опитват да изработят нова версия на руското минало, което да основава своята значимост не само на геополитическите, но и на духовните постижения на царското време. Място в това „използваемо минало” имат както мощите на светец от царското семейство, така и сделките с недвижими имоти в Иерусалим. Може би не е много лесно да се проследи как всички тези детайли се свързват с живота на една скромна, добродетелна и дори героична аристократка, чиито стремеж е бил да строи мостове между Англия, Германия и Русия, както и между богатите и бедните. Но използването на религията често няма нищо общо със самата религия.

Източник: Сп. *Economist*, 19 декември 2009 г.

Превод: Момчил Методиев

# КАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА: ОТКРИВАНЕ НА „ДИГИТАЛНИЯ КЛИР“

Св. престол провежда анкета с 408 000 свещеници от целия свят за пастирското приложение на новите технологии

## Фредерик Муние, Рим

Монсеньор Мауро Пиаченца, секретар на Конгрегацията за клира в Рим, призова свещениците да започнат „война за святост“. Затова той подкани всеки свещеник към „молитва, вътрешен живот и дълбока мотивация“, за да бъде „пастирското действие на свещеника наистина успешно“.

Интернет би могъл да играе решителна роля като едно от средствата на пастирската дейност. „Благодарение на новите медии, проповедникът, който се стреми да разпространи Словото на Живота, може да достигне чрез слова, звуци и образи – същинската и специфична граматика на дигиталната култура – до отделни личности и цели общности на всеки континент и така да се създадат нови пространства на познание и диалог, които да доведат до откриване на нови пътища за приобщаване“, констатира Папският съвет за социални комуникации, който с тази цел избра Световния ген на социалните комуникации (честван на 24 януари 2010 г.) с темата „Свещеникът и проповедта в дигиталния свят: новите медии в служба на словото“.

## Конкретна идея за „дигиталния клир“

Тази територия на практика си остава слабо проучена. Много свещеници по света поддържат сайтове, блогове и други пространства в интернет, които насърчават духовното въглебяване. Пред свещениците от младото поколение все по-често възниква въпросът за ползването на интернет и регулацията за това.

С цел да се изяснят нещата, Католическата църква предприе глобална анкета – по интернет, естествено! – сред 408 000 свещеници по цял свят. Наречено *Picture*, начинанието се ръководи от Конгрегацията за клира и е достъпно „онлайн“ за всички свещеници. Партньори в проекта са Университетът в Лугано, Швейцария (чрез Лабораторията за новите медии в сферата на образованието) и Папският университет на Светия Кръст, ръководен от *Opus Dei* в Рим. Анонимният и достъпен на шест езика въпросник дава възможност да бъдат проучени технологичните познания на свещениците, естеството на тяхната дейност в

интернет и използването от тях на новите дигитални възможности.

След окончателните резултати, очаквани в средата на 2010 г., ще се очертае една по-ясна идея за „дигиталния клир“, за неговите технологични възможности, практики и логистика. Ще се изясни честотата на достъпа до интернет, както и основните места за връзка. Използват ли свещениците мрежата, за да резервират пътуванията си? За да намалят цената на комуникациите? За да улеснят дейността на енориите си? За да представят християнското послание? Ползват ли Facebook? Дали се чувстват изгубени в мрежата или там са си на място? Кои сайтове са им от полза? И т.н. Анкетата дори отправя следните питання: „С колко събрата сте в контакт чрез социалните мрежи или MSN?“ .

## **Блогът на един селски свещеник**

### **Селин Уо, Париж**

Над тридесет свещеници и семинаристи във Франция поддържат блогове в интернет. За някои от тях това е нова форма на евангелизация.

„Той е тук всяка утрин, дарена ни от добрия Господ; ако случайно отворя църквата с няколко минути закъснение, виждам го да се взира през прозорчето в статуята на Дева Мария. Влиза в църквата, остава известно време в гъното, после тръгва напред и запалва свещ. Има такива като него сред всички, които се извървяват в малката крипта“. Този текст би могъл да е откъс от романа на Бернанос *Дневникът на един селски свещеник*.

Всъщност става дума за постинг, качен на 13 декември 2005 г. от отец Еманюел Пик в неговия блог. Подобно на този свещеник от Дижон, над тридесет други свещеници и семинаристи във Франция през последните две години поддържат свои блогове в интернет.

Но дори повечето от тях да са млади – на възраст между 30 и 50 години – не би могло да се говори за тип „свещеници блогъри“, доколкото мотивите, подтикнали ги към това начинание, са твърде различни. Еманюел Пик е на 48 г. и е свещеник в един госта труден квартал на Дижон, той качва първия си постинг в интернет през есента на 2005 г. по време на социалната криза в предградията на френските големи градове. По неговото обяснение, целта му е „да засвидетелства трудното битие на тези хора и присъствието там на Църквата“.

Той вече пише всяка вечер по няколко реда, в които без комплекси разкрива своето „аз“. Признава, че това е начин понякога да не се чувства толкова самотен. „Става ми добре, когато опиша онова, което ми се е случило през деня. Защото, върна ли се вкъщи, нямам на кого да го разкажа...“

## **Образът на един по-близък и по-човечен свещеник**

Не толкова ангажиран, блогът на Давид Льоруж, озаглавен *Уча се да гледам*,

също се стреми да предложи личен поглед към заобикалящия ни свят. За целта този млад свещеник от Сен-Ло, увлечен от фотографията, решава да използва своите снимки. „Не става въпрос да излагам преживяното от мен на публично място, а просто се опитвам да опиша онова, което виждам и чувствам, и може би да споделя малко по-интимни неща за свещеника, отвъд обичайния образ, който съществува за него...”, разказва авторът на този блог, много ценен от неговите събратя.

Както повечето блогъри, свещениците използват мрежата като албум за снимки, за да съобщават новини на своите близки или да споделят сферите си на интерес.

Сърфирането из блоговете ни очертава образа на свещеник, който ни става по-близък и по-човечен; това е човек, освободен от комплексите си, но имащ своите въпроси и съмнения („Уви – или за щастие – нямам отговори на всички въпроси, които ми задаваш по всички тези теми”, пише в своя блог отец Рафаел Бюи, свещеник в Роге). Той споделя в блога си своите пориви, лошо настроение и дори... затруднението си да откаже цигарите.

### **Начин да ги срещнем другояче...**

Други редактори на блогове си служат с тях преди всичко като средство за евангелизация. Матиюо Льофрансоа, 31 г., свещеник в Анжер, се вдъхновява от блоговете на колеги изповедници.

„Бях смаян да открия там неща, които обикновено се премълчават в изповедалнята. Това е начин да срещнеш хората другояче, да проникнеш в техния свят, да влезеш в диалог с тях, изхождайки от това, което аз съм”. На своя блог отец Льофрансоа е качил опростени проповеди, служейки си с езика на хората, с които се среща. Между другото блогът предлага и селекция от „християнски *зик*” (музика, за непосветените) а също и инициативи как да отпразнуваме Пасха (споделени на езика на младите).

Зад ника *Coolus* се крие отец Жан-Батист Фади, на 33 г. от Тулуза, който също се стреми да стигне до „младите, които по-често са пред компютъра, отколкото на меса”. Всяка седмица този свещеник художник публикува в своя *Блог на синия заек* – блог на *огъня Божий* продълженията на комикс, разказващ приключенията на заека Сибар, които илюстрират неделната проповед. Поддържан с много въображение и хумор, този блог, изцяло съответстващ на вярата (независимо от особеното наименование), има над шестдесет посетители дневно и е адресиран към „тези, които имат идея за религията”, твърди неговият автор.

### **Всеки трябва да си знае границите**

Все още непознато явление, блоговете на свещениците са малко посещавани от сърфиращите в интернет, както и от средите, „най-свързани” с Църквата. В семинарията Кармил в Париж, средище на семинаристите блогъри, висшестоящи в

църковната йерархия признават, че засега малко се интересуват от мрежата.

„Блогът като кръстопът на диалога и обмен на мнения, защо не? Но не и като интимен дневник: ролята на един епископ или свещеник не е да се разкрива по този начин”, смята монсеньор Жан-Мишел ди Фалко, епископ на Гап, чийто блог, намиращ се на сайта на неговия диоцез, предлага проповеди, коментари и текстове, свързани с Църквата.

„Всичко зависи от това как се прави и всеки трябва да си знае границите”, уточнява той. Първото ограничение от този род, на което се натъкват бързо и свещениците блогъри: поддържането на блог изисква време. По тази причина епископът на Ница, монсеньор Луи Санкале, реши да затвори своя блог, предвид на много натоварената си програма.

Източник: В. Ла Кроа  
Превод от френски: Тони Николов

**Златина Каравълчева**

## БАЛКАНСКИ ПАРАЛЕЛИ

Три съседни православни църкви почти в едно и също време се разтърсиха от идентични скандали: висши митрополити от Българската, Сръбската и Гръцката църква бяха отстранени от своите постове с решение на висшите църковни ръководства, което породи разделение и конфликти в овакантените епархии и смут в Църквата като цяло. От една страна, това само демонстрира факта, че е по-лесно камила да премине през изглени уши, нежели митрополит да се лиши от властта си. И тъй като евхаристийният характер на епископското служение е отдавна забравен, актуалното служение на митрополита се разбира най-вече като пожизнена власт. Затова в такива случаи промените носят привкуса на преврат, бурята е неминуема и последиците – непрегвдими. Ето накратко трите случая в България, Сърбия и Гърция, които показват удивително външно сходство.

В началото на декември м.г. българските владици отстраниха Западно- и Средноевропейския митрополит Симеон „поради болест и невъзможност да изпълнява задълженията си на епархийски архиерей“, което доведе до тих (все още) разкол в Западно- и Средноевропейската епархия на БПЦ. Вече няколко месеца в епархията цари безвластие, а уволненият митрополит и неговите бивши събратя по корона си разменят писма във витиевия стил на църковната дипломация.

Сръбските владици пък в началото на Великия пост отстраниха емблематичния водач на Църквата в Косово – Рашко-Призренския епископ Артемий, за непослушание и неспособност да управлява епархията си.

А Гръцката църква низвергна преди година най-влиятелния си митрополит – Пантелеймон, който бе осъден на шест години ефективно лишаване от свобода. Днес предсрочно освободеният бивш митрополит на Атика обжалва пред Константинополския патриарх низвержението си, което било станало „по светските закони“, а не „по църковните канони“. В резултат процедурата по избор на нови митрополити на разделената на две бивша негова епархия е блокирана до произнасяне на решението на църковния съд, а противоречията между „Църквата майка“ в лицето на Константинополската патриаршия и най-вярната ѝ дъщеря, Гръцката църква, отново излязоха на преден план.

Любопитно е да се проследят мотивациите на поместните църковни управи, защото те свидетелстват как функционира епископската власт във всяка от трите поместни православни църкви.

Българската и сръбската ситуация демонстрират удивително сходство: и в двата случая става дума за епископи, които действат извън територията на гържавите България и Сърбия, респ. в Западна Европа и Косово. Тоест намират се

В ситуация на по-голяма или по-малка независимост от страна на централното ръководство. И в двата случая първопричина (или повод) за радикалното решение на висшата църковна управа се явяват „помощниците” на отстранените митрополити – респ. Тивериополският епископ Тихон, който бе викарий на митрополит Симеон, и архим. Симеон Вилковски, който бе секретар на Рашко-Призренската епархия и фактически управляваше делата ѝ. И в двата случая синодите на БПЦ и СПЦ вмениха отговорност на митрополитите за действията на помощниците им. В това, разбира се, има логика, доколкото всеки е отговорен за действията на подопечните си, но има и една важна разлика. А именно, че Св. синод на Сръбската църква назова проблема и в продължение на няколко години се опитваше да го реши, без да се стига до радикалната смяна на епископ Артемий. Още преди три години след ревизия в епархията Св. синод на СПЦ взе решение за низвержение на йеромонах Симеон, но вместо да се съобрази с него, Рашко-Призренският епископ Артемий възведе довереника си в архимандритски сан и му повери още по-голяма власт. Чрез семейната фирма „Раде Неймар” дейният архимандрит наложи монопол върху реставрационната и строителна дейност в косовската епархия, към която, както е известно, текат златни реки от помощи за възстановяването на историческите сръбски манастири. Без конкурси фирмата „Раде Неймар” усвоява всички държавни и църковни средства, отпускани за тази дейност, а чадърът, който ѝ осигурява авторитетът на Рашко-Призренския владика Артемий, ѝ гарантира неприкосновеност от светската и църковната власт. Отказът на Артемий в края на миналата година да допусне нова ревизия на финансовите дела на епархията си от страна на Светия синод в Белград бе капката, която преля търпението на центъра и доведе до „временното отстраняване” на Артемий от управлението на епархията до произнасянето на решението на църковния съд. Така влиятелният епископ, считан за национален водач на сърбите в Косово, се превърна в първия епископ, изправен на църковен съд, в новата история на Сръбската църква. Въпреки че новоизбраният патриарх Иринеј заяви, че лично той смята епископ Артемий за непричастен към финансовите злоупотреби в епархията (изчислявани на милиони евро), той все пак ще бъде подведен под отговорност за „непослушанието” си към централната власт и за лошия контрол в епархията си. Съществуват и други предположения за радикалния акт на Св. синод освен конкретния скандал, а именно все по-трудната работа на Белград със своенравния епископ, който отказва всяко сътрудничество с местните косовски власти, отричайки тяхната легитимност. Един трети пласт на конфликта припознаха злотстващите християни както в Сърбия, така и в Гърция и у нас, а именно опит на прокатолически настроените църковни среди (олицетворени според тях от новия сръбски патриарх Иринеј) да се разправят със защитниците на истинското Православие (разбирано най-вече като антизападно и антикатолическо). Гръцкият митрополит на Пирея Серафим даже изпрати недопустимо от гледна точка на църковната дипломация отворено писмо, с което недвусмислено защити „ревностния православен епископ Артемий” от клеветите на „папистите” в Сръбската църква. Неофициалната информация гласи, че именно в неговата епархия е намерил убежище обявеният за международно издирван архим. Симеон Вилковски, който избяга в Гърция ден преди произнасянето на решението на сръбския Св. синод.

А каква е ситуацията у нас? Бившият Западно- и Средноевропейски митрополит Симеон се раздели с епархията си заради един гаф на своя викарий, епископ Тихон, който по време на епархийската конференция в Рим през октомври м.г. се среща с Римския папа Бенедикт XVI и демонстрира унижително за един православен архиерей поведение. За разлика от своите сръбски събратя обаче българските владици не посмяха да назоват истинската причина за решението си и да вменят отговорност на митрополита за управлението на неговия викарий. Въпреки че имаха това право. Защо не го направиха? С изключение на Неврокопския митрополит Натанаил, който изрази „особено мнение“ към решението на останалите владици и изказа смелите думи, че „Св. синод за пореден път е абдикирал от задълженията си“, никой друг не доби смелост да каже какъв проблем вижда точно в поведението на епископ Тихон в Рим. А инициаторите на синодалното решение в лицето на Пловдивския митрополит Николай и Ловчанския Гавриил бяха длъжни да обяснят поне на вярващите, ако не и на цялото общество мотивите си. Мълчанието на висшия клир свидетелства само за едно – за богословско и административно безсилие. Богословско, защото никой не се оказа в състояние да обясни богословското съдържание на „гафа“ на епископ Тихон. Това пороги основателното негодувание, че един епископ изпада в немилост, защото е „целунал ръката на папата“. Като естествена (православна) алтернатива на коленопреклонното целуване на папската десница, у нас се лансира драматизацията „Да изключиш микрофона на папата“, за първи път поставена през 2002 г. на сцената на храм-паметник „Св. Александър Невски“ от тогава все още епископ Николай. В този така широк диапазон на реакции така и не се намери авторитет, който да зададе верен тон на отношенията на БПЦ с представителите на най-голямата християнска Църква в света. И ако за интровертната Българска църква това е маловажен проблем, то за епархията ни в Западна Европа той се оказва ежедневие. Защото българските общини там ползват католически или протестантски храмове, за което всичките ни сънародници са благодарни.

За съжаление Българската църква не богословства, тоест не излъчва онова богословско послание, което би могло да послужи за основа на диалог със секуларното общество, с инославните християни и с представителите на другите религии. А без богословие БПЦ е няма. Ако Църквата ни богословстваше, тя щеше да общува, щеше да търси мостове към другите. Нямахме да е в състояние да пребивава затворена във вътрешните си гребни и по-малко гребни проблеми, а щеше неистово да търси изход – към брата в Христа, към непознатия Бога, към ближния въобще. Защото досегът с Христос поражда радост, а тази радост не може да бъде държана затворена, тя трябва да бъде споделяна. Освен това Вкусилният Христос не се страхува от различието, от непълнотата, от непознатото, от враждебния свят. И може би първото, от което се освобождава човек, когато познае Христовото величие, са комплексите. Национални, верови, лични. Докато и двата поведенчески модела в отношението към Римокатолическата църква – „припадни в краката на папата“ vs. „изключи микрофона на папата“ демонстрират именно това: дълбоки и непреодолими комплекси. Ако един митрополит си стои затворен в митрополията в някой малък провинциален град, то с комплексите му ще се сблъска най-вече тесният кръг на приближените му. Може и никой да не забележи поразите, които ще натвори. Гафовете ще си останат



такива – изолирани, без отзвук и на местно равнище. Но един епископ в Европа трябва да е Христов левент, както се изразяват гърците. Да познава вярата си, за да не се срамува от нея. И да обича хората – както онези, с които се причастява от една Чаша, така и отделилите се от Нея, а също и странниците, които не знаят Божието име.

Гръцката църква през тези дни също позна сътресението, което предизвиква един отстранен от „пожизнения си пост“ митрополит. Или по-точно, припомни си проблемите отпреди една година, когато низвергна влиятелния митрополит на Атика Пантелеймон. Тогава той бе осъден от висшия съдебен орган на Гърция, Ареопага, на шест години ефективно лишаване от свобода заради присвояване на крупни финансови средства от женски манастир край Атина. Неотдавна бе предсрочно освободен поради навършване на 70-годишна възраст и веднага се зае да възстановява „пожизненото“ си митрополитско достойнство, което според него гръцкият Св. синод му бе отнел неправомерно. Спорът стигна до патриарх Вартоломей, към когото Пантелеймон се обърна за арбитър. Според вече монах Пантелеймон низвержението му е следствие на решението на светски съд, докато в същото време църковният съд не се е занимавал с делото му. Без капка свян бившият висш духовник изпрати на патриарх Вартоломей пространни писма с всички „свети канони“, които са били нарушени при неговото низвержение. Формално е прав, защото няколко десетки гръцки епископи си измиха ръцете в стила на Пилат Понтийски, когато преди няколко години отказаха да разгледат делото на влиятелния йерарх „поради липса на доказателства“ и по този начин го обявиха за „невинен“. В архива на синода потънаха 300 (триста!) касети с порнографско съдържание, в които участник е и въпросният „митрополит“... Касети, въртяни с часове по всички канали на гръцките телевизии в течение на месеци. Скандалът е неимоверен, обществото е потресено, а Гръцката църква влиза в най-сериозната си криза от началото на века. Мотивът за решението на гръцките владици? За автентичността на касетите трябва да се произнесат експерти от ФБР, а те са инославни, атеисти, масони. По силата на „светите канони“ такива хора не могат да бъдат страна в дело срещу „православен архиерей“...

Точно тук зазвучава познатият балкански лайтмотив: Църквата Христова оскъднява на водачи, които са способни да носят отговорност. На хора, способни да отделят зърното от плевата. Оскъднява на личности, които могат да жертват себе си за повереното им „словесно стаго“. Вместо „нова реалност“, свободна от ограниченията на този свят, продължаваме да живеем по човешките закони на човекоугодие, по логиката на страха. А това звучи фалшиво дори за слуха на непознатите музиката на Божието откровение. Вместо на Христови левенти се радваме на „пожизнени митрополити“, за които служението на епископа е нищо повече от връх в кариерата. При това връх, пребиваването на който се счита гарантирано от „свещените канони“, а слизането от него граничи едва ли не с богохулство. Епископското служение обаче не е безусловно. И само в светлината на тази условност имат смисъл горчивите думи на св. Григорий Богослов за събратята му по сан: „Всеки може да получи високо положение, но не всеки – благодат...“

Томаш Шпиглик е роден на 17 декември 1919 г. в Босковице, Моравия. Постъпва в Ордена на йезуитите през 1940 г. Учи философия в Бърно и теология в Маастрихт. През 1949 г. е ръкоположен за свещеник, но не може да се върне в родината си, където комунистите са дошли на власт. Изпратен е да продължи образованието си в Рим, където завършва Папския институт за Изтока и защитава докторат върху руската духовност. От 1955 г. преподава теология на Християнския изток в същия институт и в Грегорианския университет, като същевременно сътрудничи на мисиите на Радио „Ватикана“ на чешки език. Неговите изследвания в областта на Християнския изток имат международно признание. По-известните му книги са: *Йосиф Волоколамски. Една глава от руската духовност* (1956), *Софиологията на св. Василий Велики* (1961), *Духовната доктрина на Теофан Затворник. Сърце и дух* (1965), *Св. Григорий Назиански. Въведение в неговата духовна доктрина* (1971), *Духовността на Християнския изток* (1988), *Руската идея* (1994).

През 2003 г. е въздигнат в кардиналски сан от папа Йоан Павел II. На 17 декември 2009 г. в знак на признание папа Бенедикт XVI отслужи меса в капелата Redemptoris Mater заедно с кардинал Шпиглик в деня на неговия 90-и рожден ден. Преводът на статията L'Eterna memoria (Вечнаја памјат) е направен от сборника: *A due polmoni. Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma, Lipa, 1999, p. 45-60.



### Кардинал Томаш Шпиглик

## ВЕЧНАЯ ПАМЯТ

„Вярвам в опрощението на греховете и във вечния живот“

В библейския разказ животът се явява последен етап на творението и увенчава делото на живия Бог. На петия ден се раждат „големите риби и всякакъв вид животни-влечуги, които произведе водата“ (Битие 1:21) и птиците. След това „земята произведе живи души“ (Битие 1:24). Накрая Бог създава по свой образ най-съвършеното живо същество – човека – благославяйки го да се плоди

и множи (Битие 1:22,28). И осъзнавайки този дар, човекът е готов да пожертва всичко, за да го запази.

Грехът е причинил смърт. Но Иисус, Вечният Син на Отца, притежава вечен живот (Йоан 1:4) и го дарява на своите в изобилие (Йоан 10:10). Неговата сила да възкресява мъртви е знак, че има власт да прощава грехове (Мат.9:6), сиреч да гаде на другите живот вечен (Мат. 19:29).

Вечният живот следователно е едно от фундаменталните библейски и религиозни понятия. Дори в профанния език терминът се използва често, без да има единно значение. Той наподобява огледало, предлагащо отражение на всичко, поускало да се отрази в него. Растенията, животните и хората са живи същества, но колко различно е съдържанието на техния живот!

При растенията и животните животът е свързан с тяхната природа. Така те разполагат с известна „вечност“, отъждествявана със съхранението на вида. „Виталистите“ от XIX в., които наблюдават този феномен в човешката раса, ентусиазирано съзерцават безкрайното възпроизводство на индивидите, възпявайки силата на природата в поезия. Всичко това би трябвало да послужи като утешение в тъгата от смъртта; индивидът умира, но умира с удовлетворението, че човечеството е безсмъртно. Владимир Соловьев иронизира тези размисли, намирайки ги за крайно банални: ако животът на отделния, на индивидуалния човек няма смисъл, тогава не ще има смисъл за човечеството и от безкрайната верига на индивиди в разруха. Във всичко останало еволюционистката теория поставя под съмнение вечността на вида.

Ако човекът бива възприеман според своята природа, тогава погледът към вечността разкрива едно противоречие в него. Нали той се състои от материално, подвластно на разруха тяло и нематериална, сиреч неунищожима душа. Ето защо Платон обещава вечност и на индивидуалния човек, но само частично, доколкото той е душа и доколкото тя ще бъде освободена от бремето на тялото, което не принадлежи към нейния „аз“. Станали християни, елинските мислители не са подлагали на съмнение валидността на този аргумент. Те просто са го добавили към християнското Откровение за възкресението на телата, което ще се извърши след Страшния съд. Междуременно душите, отделени от телата, ще заживеят на небето под благодатния взор на Бога, доколкото техният вечен живот е напълно сигурен. А в свършека на времената към тези души ще бъдат придигени от Христа верни „спътници“, сиреч тела, излезли от смъртта и възславени.

Като християнин, Соловьев не възнамерява да отрича истината на вярата, нито пък философските аргументи в полза на безсмъртието на душата. На него обаче му се струва методологически погрешно подобно акцентирание върху безсмъртието на душата, отделена от тялото, към която „също“ би могло да бъде прибавено и тяло. Ето защо нашият размисъл следва да тръгне от това, което съставлява евангелското послание: възкресението на душата и тялото, на цялостния човек, вечността на личността... Само в този контекст бихме

могли да разберем какво е вечен живот в християнски смисъл. Можем ли да го разберем наистина? Това ще се опитаме да покажем по различни начини.

## Живот в безкрайно време?

Вече стана дума за благодатния взор, на който ще бъдат изложени душите на небето. Но по-лесно е да си представим как животът на човека се извършва в тялото. Последното бива подложено на еволюционна динамика, която се осъществява във времето. Тялото без движение е мъртво, а движението се разгръща във времето. Затова в обичайната представа вечността се схваща като безкрайно дълго време. Там хората ще живеят без страх, че времето свършва, че всичко минава. Това би следвало да утешава блажените и напротив да вдъхне спасителен страх у поелите по пътя на погибелта.

Ето какви проблеми изникват, замислим ли се по-дълбоко. Не само за душите, съчувстващи на народа, но и за теолозите е трудно да обвържат понятието за „безкрайно дълго“ наказание в ада с безкрайната милост на Бога. Дори и раят в този аспект не изглежда задоволително. В легенда, идваща от Моравия, един монах се пита как на светците в рая не им доскучава да пеят: „Свят, свят...“, цяла вечност? Нали звук, който изглежда кратък, всъщност ще трае сто години, доколкото знаем, че за Бога „хиляда години са като вчерашния ден“ (Пс. 89:5). Повече от ясно е, че едно толкова илюзорно решение остава неудовлетворително и не отразява същността на проблема.

## Вечността, противопоставена на времето

Примитивното мислене не вярва, че времето като такова би могло да спре. То възприема неговата природа като безкрайна. Ето защо античната митология го обожествява като бог Кронос, който изяжда децата си и разрушава всичко, създадено във времето. Символът на живота бива оприличен на колело, което „върти се, върти се в своя път“ (Екл. 1:6), или на змия, която си хапе опашката. Тъкмо гръцката митология обаче заявява победата над тази тирания на „вечното траене“. Зевс, стремящ се да стане върховен бог, убива баща си Кронос и основава олимпийското царство. В случая имаме загатване за нещо, което по-нататък ще се изрази в понятията на гръцката философия. Тогава Хераклит провъзгласява, че „всичко минава и нищо не остава“ (panta rhei). Напротив, Парменид възразява, че всяко движение е илюзия и че истинската реалност е неизменна, тоест вечна.

Така гръцката философска класика, а по-късно и схоластиката дефинират времето посредством движението (numerus motus secundum prius et posterus). Всичко, което се движи, не е свършено. Истинската реалност, която е неизменчива, бива отъждествена от Платон със света на вечните и неизменни идеи. Светът следователно се дели на два свята: единият е материален, видим и паднал, другият – нематериален, невидим и вечен. Ясно е, че между тези два модуса на живот няма помирение, а има врата, която отвежда човек от живота в този свят към вечността и смъртта. Платон



Синайска икона, Стълбата към Рая, XVI в.

дефинира истинската философия като „упражнение в умиране“<sup>1</sup>. И това не е аскетично твърдение, а гносеологическа програма: вместо да се занимава с наблюдението на видимия свят (физиката), мъдрецът предпочита да се посвети на метафизиката, чиито обекти са абстрактните и неизменни идеи, при това валидни вечно.

<sup>1</sup> Федон 67 d, 80c-81a

Християнското съзерцание на пръв поглед изглежда приспособимо към подобен размисъл от страна на гръцките Отци<sup>2</sup>. Но как това да се свърже с възкресението на телата? Нали те трябва да станат „духовни“, както твърдят Ориген, Евагрий и други, като при все това се освободят от „плътското“. Ще се опитаме да покажем как следва да се разбира тази „духовност на тялото“ в православен смисъл. Връщаме се към основното положение в нашия размисъл: преходът към вечен живот с помощта на смъртта е прекратяване на всяко движение. Илюстрира го една синайска икона: Стълбата към Рая. Монаси се изкачват по нея. На долните стъпала има движение, на по-горно стъпало се долавя успокоение, а тези на най-високото стъпало са изцяло неподвижни.

Тази концепция ни помага да разберем преходните възражения и избягва затруднението с „дългото траене“ в ада и радостта в рая, немислими при допускане на „обръщане“ след смъртта, както и на възможността за грях при блажените; вечната радост премахва всяко желание, което би довело до промяна (*satiare desiderio cessat appetitus*). Понятието за вечност в този смисъл изглежда солидно. Но изниква друго съмнение. В случая относно човека, живеещ с такава дадено тяло: доколко тази неизменност може все още да се нарича „живот“ и не е ли един вид „мумификация“?

### **Христологичното решение**

Не можем, разбира се, да разчитаме, че човешкият разум ще реши поставения проблем. Но както отбелязва Соловьев, също толкова неудовлетворителни са решенията, предложени от традиционните религии. В случая се изповядва бъдещ живот, преизпълнен с щастие, който е много различен от настоящия. Иначе смъртта става абсолютно необходима на битието, за да може то да влезе в обетованата земя. Даже тя се оказва едно голямо благо, истинска „врата на живота“. Соловьев изказва съжалението си, че тези идеи са проникнали дори в християнската проповед, макар по своята същност да са антихристиянски. Смята се, че изложени с прелъстителен лиризм, подобни проповеди биха могли да привлекат хората към религията, докато всъщност става по-скоро обратното: те отдалечават от вярата.

Тяхната концептуална форма е следната: Бог въздава свръхприродното. И след този нестабилен живот, пълен със злочестие, който сме си заслужили, ще ни бъде даден като компенсация друг живот след смъртта. Но как става така, пита се руският мислител, че подобни религиозни твърдения не предизвикват голяма симпатия у хората, които в по-голямата си част по-скоро предпочитат мизерията на долината на сълезите пред богатата на обетования рай? Фактът е напълно разбираем. Настоящият живот, дори и мизерен, си е мой. Божественият закон и природният закон ме задължават да го развия и съхраня. Как тогава да се оправдае от морална гледна точка благомото на смъртта? Не е ли това акт, който отхвърля и отрича фундаменталния дар на Бога, за да се търси нещо друго, което не ни е присъщо – бъдещ живот, обрисуван в илюзорни цветове?

<sup>2</sup> Cf T. Spidlik, Gregorie de Nazianze. Introduction a sa doctrine spirituelle, OCA, Roma 1971, 29 ss.

За да не се сведе евангелското послание на нивото на общите религии, пише Соловьев, е необходимо ясно да се разбере истината на Въплъщението и на Възкресението. Христос, вечният Син на вечния Отец, прие човешки живот, нашия живот на земята и във времето, а също и смъртта. Но ако Христос след своята жертва на кръста беше възмезден само на небето, в какво би била неговата новост? Напротив, Той низхожда на земята от славното си тяло, като чрез смърт смъртта потъпка. В този исторически факт е цялата новост и цялото решение на проблема. „Чрез Въплъщението и Възкресението на божествения Логос материалното и човешкото се проявяват в своето пълно и абсолютно значение”<sup>3</sup>.

В Христа животът във времето и във вечността не се изключват, а неделимо се единяват. Иисус се ражда при управлението на император Август и умира при Понтий Пилат, води живот като човек в пространството и се развива в динамиката на времето. Но го има и единението със Словото Божие, цялата му личност и всичките му действия са причастни към вечността на Бога. Неговата човешка плът е божествена, божествена и вечна, също и неговото рождение, тайнствата на неговия земен живот, както и неговата смърт, обединена с Възкресението. В неговата личност вечността влиза във времето, а времето във вечността. Иисус „е живял” с учениците си, но също им е обещал: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света” (Мат.28:20), а св. Павел е сигурен, че Той живее в него (Гал.2:20) не само според своята божественост, а като Христос, Бого-човекът.

### **Възпоминателното настояще в литургията**

Тайнството на настоящето на въплътения Христос, роден и умрял, но винаги жив, е универсално за Църквата и по един своеобразен начин се проявява в литургичното възпоминание (anamnesis). В юдейската религия се прави възпоминание на големите намеси на Бога в полза на своя народ. Това го има даже в двете анафори, приписвани на св. Василий, а също и в Апостолическата конституция. Но в тези три паметни текста е развит един нов момент: цялостното възпоминание за тайнството на Христа, включващо неговата смърт, Възкресение, Възнесение на небето и бъдещия Страшен съд<sup>4</sup>.

Всеки спомен по психологически начин прави миналото настояще. Литургическият и сакраментален спомен притежава богочовешка сила, чрез която миналото се съхранява, в същото време надмогвайки своя минал характер. Ето защо Сергей Булгаков говори за „реализма на ритуалите”, а Борис Бобрински за техния „евхаристиен характер”, в резултат на което в Църквата Христос наистина се ражда на Рождество и наистина възкръсва по време на Пасха<sup>5</sup>.

Литургията припомня исторически минали събития, но ги изживява като вечно настоящи. Към тайнствата на историческия Христос се прибавят и събитията

<sup>3</sup> V. Soloviev, *I fondamenti spirituali della vita*, Roma, 1998, 96ss.

<sup>4</sup> Cf T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien, II, La priere*, OCA 230, Roma, 1988q 114 s.

<sup>5</sup> Ibid., 116

на мистическия Христос, спомнят се мъчениците, светците и големите църковни събития. В ритуалите мистически проличава тяхната обвързаност с небесната литургия в свършека на времената.

## Възпоминанието в християнския живот

„И вече не аз живея, а Христос живее в мене. А гето живея сега в плът, живея с Вярата в Сина Божий, Които ме възлюби и предаде Себе Си за мене.” (Гал. 2:20). Чрез това онтологическо единение със Спасителя животът на верните обединява два аспекта: на времето и на вечността. Кое то пък съответства на Иоан (3:36): „Които вярва в Сина, има живот вечен”.

Философите платоници, както вече казахме, се стремят да докажат безсмъртието на човешката душа с философски аргумент: бидейки нематериална, душата е неунищожима и следователно вечна. Интересно е, че някои от първите Отци на Църквата не са убедени в тази аргументация и ще отрекат естествената неунищожимост на душата. Те изповядват, че „животът не е от нас, не е роден от нашата природа, а ни е даден според Божията благодат”<sup>6</sup>. Без съмнение семитската антропология е била по-малко склонна от гръцката да интегрира в себе си идеята за безсмъртието на душата, да приеме, че човекът е вълътен елемент, недостъпен за физическата смърт<sup>7</sup>.

Схоластическата традиция отстранява тези съмнения. Философският аргумент запазва своята валидност. Ала ни най-малко не предлага пълно обяснение на тайнството на вечния живот в християнски смисъл. Тази гледна точка най-добре се откроява в простичкия разказ от живота на една сестра монахиня, основателка на религиозна институция. Тя се грижела за болна от рак. Един ден я приканила заедно да се помолят. А жената ѝ отвърнала: „Ако Бог съществуваше, аз нямаше да съм тук”. Сестрата продължила търпеливо да обгрижва болната, която един ден въздъхнала: „Бог би трябвало да съществува, защото какво благо е да не се усещаш изгубен”.

Размисълът на болната е по-дълбок, отколкото изглежда. Истинското благо е съвместно дело на човека и на Св. Дух; то се осъществява тук, във времето, и заедно с това притежава вечния характер на божествената благодат, то е „обожено” човешко дело. По свой начин това се разкрива във всяко добро дело, защото то е съвършен образ на Бога в човека, а този образ, както казват Отците, е неизличим, колкото и трудно да се поддава на обяснение. Греховете могат само да го затъмнят, да го покрият с „ужасяваща маска”. Нещо, което превръща грешника във вътрешно разделено битие, вечно живо и мъртво в същото време<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Св. Иринеи, *Adversus haereses* 2,52,2.

<sup>7</sup> T. Spidlik, *La spiritualita dell'Oriente cristiano*, Cinisello Balsamo, 1995, 97 s.

<sup>8</sup> *La spiritualita dell'Oriente cristiano*, 62s.



## Съзерцание на историята

Целта на съзерцанието е да вижда Бога във всяко нещо<sup>9</sup>. Както ни го показва Библията на своите страници: след поредица светски събития, скитащите се в пустинята откриват скрижалите с вечните закони на човешкото спасение. Ето как историята на Израил, дотогава банална, става свещена история, духовен прочит. Тъкмо в този аспект по-късно се появяват Евангелията. От една страна, те разказват човешката история на Иисус от Назарет и го правят по човешки начин, със своите пропуски и дефекти. От друга страна, тази човешка история е постоянно прозрачна. Така в различни моменти, повече или по-малко интензивно, се разкрива личното отношение на Иисус с Отца, което според свидетелството представлява неговия вечен живот:

„Аз съм в Отца, и Отец е в Мене” (Иоан 14:11) и „който е видял Мене, видял е Отца” (Иоан 14:9).

Когато св. Тереза от Лизио пише своята *История на една душа*, тя използва същия метод и вижда живота си, както вдъхновените автори виждат историята на избрания народ. Християнинът трябва да възприеме подобен подход към всички събития, случващи се в света. Евагрий го обозначава с името „съзерцание на провидението”<sup>10</sup>.

Най-новата психология очертава функцията на паметта за човешката идентичност. Но още античните стоици придават голямо значение на паметта, която като съкровищница е побрала преходни и различни моменти в течение на живота. Всъщност, когато човек стане склеротик и изгуби паметта си, той се отчуждава от преживяното, прекъсва най-интимните си връзки с ближния. За един здрав човек идентичността е под силното въздействие на всичко, което се удържа от разума, без значение дали става дума за факти, приятели или интереси. Спомените от миналото изникват спонтанно, но биха могли да бъдат провокирани от доброволно съгласие или пък да се търси забравата на някои аспекти.

Християнската аскеза ни учи да се стремим да забравим злините, сторени ни от хората, а напротив, да помним добрините на Бога. „Съзерцанието на провидението” е упражнение по медитация, което връща ума към божественото действие, разсеяно от благодатта в различни моменти от живота, както в целия ни живот, така и в току-що отминалия ден. Може би ние не го оценяваме по достойнство, но това е съществено упражнение за нашата духовна идентичност. То е възпоминание на вечното в живота ни, разгръщащ се във времето, но неунищожим в Бога. Чрез това възпоминание светците по-лесно понасят земния живот, пренасяйки сърцата си в „небесната обител”.

В молитвата на Църквата се призовава „да заживеем с ума си в небесата”. Нещо, което често се възприема погрешно – като усилие да се забрави гължи-

<sup>9</sup> *La Prière*, 167s.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 203.





*Заклучителен кадър от филма на Андрей Тарковски „Носталгия“ (1983)*

мото към живота, а да се подхранват въображаеми илюзии за рая. Истинският вечен живот е навлязъл в хода на всекидневния ни ритъм в зависимост от призванието на всеки един от нас и търси да бъде разкрит чрез очите на вратата.

## Небесната литургия

В края на заукойната молитва по византийски обред се пее „вечная память“ за покойника. Думите, възприети по профанен начин, биха изглеждали банални. Те придобиват обаче пълното си значение в догматико-литургичен контекст. Понеже още в този живот паметта обединява минало и настояще, този съюз ще се усвоява през целия човешки живот и всичкото минало на света влиза във вечното настояще на Бога, във възпоминанието за Христа на „небесната литургия“. Когато по време на служба припомняме рождеството, смъртта и възкресението на Иисус, те стават настояще, както по същия начин Той, Вечният Първосвещеник, ще припомни нашия земен живот на небесния олтар, където ще се отслужи вечната памет на цялата история на спасението. Поради тази причина олтарите на византийските църкви винаги трябва да бъдат подготвени, тъй като никога не ще узнаем часа, когато Христос ще дойде и ще пие с нас от моя лозов плод в Небесното царство (срв. Мат. 26:29). Небесният олтар е поставен на централно място дори върху иконите със Страшния съд.

За да се проумяят иконографските композиции на Страшния съд, е необходимо да си дадем сметка за мястото, което бива отредено на тези изображения. Много въздействащи са фреските в църквите в Молдова: Страшният съд според стародавната традиция бива изнесен от външната стена на храма, над входната врата. Вътрешността на църквата символизира царството Божие, света на изкуплението, общността на светиите. Всичко това се предхожда от разделението на „овцете от козите“, още повече, че никога не бива да влиза тук, ако не е в сватбарска премяна (Мат. 22:12).

Как се представя това деление? Средновековните хора са давали свобода на фантазията си, рисувайки разнообразни наказания в ада, съответни на различните грехове, което би трябвало да укрепи моралните предписания. Ала прекомерният моралистски порив отслабва догматичната ценност на голямото тайнство. Всичко се свежда най-вече до един аспект: милостивият Спасител на света се преобразява в неумолим и при това госта жесток съдник. Съзнавайки това затруднение, мнозина автори ще потърсят отговор в различие от втори порядък: през целия наш живот в света Иисус се разкрива като милостив, но щом стигнем до своя край и трябва да дадем доказателство за своята добродетел, свършва времето на милосърдието и след тежък изпит ще се яви в пълна светлина страховитото божествено правосъдие. За тези, които не са издържали изпитанието, „дойдете при Мене всички“ (Мат. 11:28) ще се смени с „идете от Мене, проклетци, в огън вечний“ (Мат. 25:41).

Източните икони в традиционен стил помагат да се избегнат съмненията, предизвикани от подобно деление в по-късно време. Божият съд не се представя

като действие в даден момент, а като едновременност на божествената любов във всички времена. Иконата на Страшния съд следователно представя цялата история на света от сътворението до неговия свършек. Във висините се виждат ангелите, които затварят небесния свод, заедно със слънцето и звездите: началото и краят се съединяват. Под небето се разгръща историята на хората. Тя е доминирана от един основен мотив: фигурата на Христа, който слеза от висините, за да подаде спасителна ръка на всички, които поради своя грях са попаднали в ада, в царството на смъртта. А хората, приели неговото спасение, са поставени на тронове в Царството Божие, призвани да присъстват на небесната литургия пред олтара, подготвен от Вечния Първосвещеник.

Всички са призвани. Ето защо пред олтара са коленичили и първите грешници Адам и Ева, вече покаяли се и изкупени. Но съблазнилата ги демонична змия се стреми да съблазни и техните потомци. Тя изниква изпод формата на адския огън, за да повлече човечеството в прокобното си царство. Адът е за отблъснатите спасителната ръка на Христос, който е слязъл в света. Кои обаче са те и какъв е техният брой? В десния ъгъл на иконата виждаме аленото петно на ада, но без по-нататъшни обяснения. От респект към тайнството.

Историята на Спасението е история на хората, но и на целия космос. Той също следва да бъде изкупен, да си възвърне своята изначална красота. Раят ще се възвърне (арокатаstasis) като царство на Адам, Исаак, Иаков и на разбойника, разпнат на кръста. Ала духовната персонификация на рая е Божията Майка, „девствената земя, от която е сътворен новия Авраам“. Дверите към обетованата земя са пазени от ангели, но св. Петър има ключ и може да ги отвори. С обновяването на космоса неговите елементи си възвръщат и упражняват своята изначална функция. Водата трябва да дава живот, а земята да храни живите. По причина на греха, морето или земята поглъщат мъртвите, превръщайки се в техни гробници. Върху иконата обаче те са представени под формата на тайнствена уста: трябва да се възвърнат мъртвите към живота. Страшният съд е денят на славното и всеобщо Възкресение. Но преди всичко това е денят на победата на Христа:

„Аз съм Алфа и Омега, начало и край, Първият и Последният“ (Откр. 22:13). Ако в Средновековието денят на Страшния съд се представя като „dies irae, dies calamitatis et miseriae“<sup>11</sup>, то за ранната Църква той е бил ден на очакване и надежда: „Да, уга скоро! Амин, да, гоуди, Господи Иисусе!“ (Откр. 22:20), разбира се като erchomenos, този, който „иде“.

Източните икони се вдъхновяват от патристическата традиция на арокатаstasis, възвръщане в първоначалното състояние, от робството на смъртта към вечен живот.

В тази връзка можем да споменем филма на Андрей Тарковски „Носталгия“,

<sup>11</sup> „Ден на гнева, ден на бедствие и нещастие“ – начало на известния средновековен апокалиптичен химн, приписван на францисканеца Томазо от Челано (1200–1260), вдъхновен от Книгата на пророк Софония: „Ден на гняв е тоя ден, ден на скръб и на теснотия, ден на опустошение и разорение“ (1:15) – б. пр.

където се упоменати различни концепции за вечния живот. Героят е избягал в Италия, земята на неговите блянове, по причина на тоталитаризма. Той е стъписан от красотата на тази страна, но в крайна сметка хубостта започва да го уморява. „Колко съм уморен винаги да виждам красиви неща!“ Животът, който изглежда дълъг, без край, сякаш започва да губи целта си. Жени, които участват в религиозна процесия, карат нашия герой да коленичи, за да си даде сметка, че е изправен пред тайнство. След което един луд, тоест човек отвъд разума, му подава запалена свецица. С тази светлина, символ на вярата, той преплува басейна на своя живот и умира в една полуразрушена църква. В този миг той вижда детството си, своята майка, скъпите на сърцето му хора и всичко се възвръща като вечна памет.

### **Времето на последното идване на Иисус**

„А за оня ден и час никои не знае, нито небесните Ангели, а само Моят Отец“ (Мат. 24:36). Нека оставим настрана трудната екзегетична интерпретация на цитирания стих, опитваме се единствено да поставим проблема в категорията на нашия *chronos*. В намирането на изход ще ни помогне медитацията върху тайнството на Мария и нейното възнесение на небето в гуша и тяло.

Бароковите образи представят Божията Майка издигната над земята в стила на мистическите левитации на някои светци. Ранните икони изобразяват тайнството по различен начин. Те представят Мария на смъртен одър. Докато напротив, Иисус, който трябва да гоиде в славата си в края на вековете, вече е дошъл заради своята Майка. По този начин тя е първи *eschaton* в края на вековете<sup>12</sup>.

Теологическото обяснение на това иконографско изображение е съвсем просто, но много полезно: последният миг в историята зависи от пълното отъждествяване на тварите с Христа. Ето защо бъдещето е не просто напред, но в известен смисъл е част от историята, то е пред-чувствано, пред-усетено от светците и е вече реално. Павел Евдокимов пише: „Историческата, феноменологична мрежа поражда своята ноуменална реалност. Пришествието на Христа е чествано в настоящето и проправя пътя на историята, то единствено позволява да се извърши неин истински прочит“<sup>13</sup>.

Невероятните събития, разказвани в житията на светците, показват, че те вече пребивават в преобразено състояние, което обяснява левитациите, пребиваването на две места, нетленността на телата им. Освен това опитът на съзерцанието изправя аскетите пред реалността на надеждата. Евдокимов отбелязва с чувство за хумор: „Иисус Навин, който спира слънцето и преминава по сухо през водата, всъщност размества нивата и прави преход от времето към Спасението“<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> V. Losky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, 206.

<sup>13</sup> *L'Orthodoxie*, Neuchatel-Paris, 1959, 317.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 210.

Ето защо не само от лиризм литургията назовава Девата „Раї“, „Врата към царството“, „Небе“; литургийният реализъм очертава като ос на историята една много конкретна реалност, изразена с тези имена<sup>15</sup>. Девата е символ на Църквата и на целия обожествен космос. Чрез нея прославяме Църквата и космоса<sup>16</sup>.

Вярваме във вечния живот. Вярата, в зависимост от степента на своето съвършенство, е въведение в богатното съзерцание. То е било предусетено от тримата апостоли на Таворската планина, но дори и днес християнските съзерцатели, говорейки за „Таворската светлина“, виждат света, озарен от вечната светлина на Христа. Какво всъщност ни е откровено в тайнството на Преображението, пита Тихон Загонски. Откровението начева от Светия Дух, съсредоточава се в Христа и в него преобразява цялото творение. То е проявление на Красотата. То е предусетено явление на ново небе и нова земя, на преобразения свят, възсиял в Красотата.

Превод от италиански: Тони Николов

<sup>15</sup> P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Tornai-Paris 1958, 32.

<sup>16</sup> T. Spidlik, *L'Idée russe*, Roma, 1995, 247ss.



Атанасиос Н. Папатамасиу завършва право и богословие. През 1991 г. защитава докторат по богословие. След кратък период на работа като правист, през 1992 г. е назначен за учител по религия в сферата на средното образование. През 2000–2008 г. преподава в Атинската семинария, а понастоящем в Елинския свободен университет.

От 1998 г. е главен редактор на гръцкото списание за православно богословие Σύνοχη. Автор е на книгите: *Бъдещето, основа на историята: опити върху мисията на Църквата във века на глобализацията* (Montreal: Alexander Press, 2005) и *Канони и свобода* (Katerini: Erektasis, 2005). Преводът на публикуваната тук статия е по изданието: Papathanasiou, A. „Reconciliation: The Major Conflict in Post-Modernity. An Orthodox Contribution to a Missiological Dialogue” – In: *Come Holy Spirit, heal and reconcile! Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism, Athens, Greece May 2005* (Jacques Matthey, ed.), Geneva: WCC Publications 2008, p. 178-186.

**Атанасиос Папатамасиу**

## ПОМИРЕНИЕТО – ГЛАВНИЯТ ПРОБЛЕМ НА ПОСТМОДЕРНОСТТА

Болести като СПИН гнес и проказата някога изтласкват заразените от тях в периферията на обществото. Дори заразените да остават в обществото, то е само ако има гаранция за безопасността на всички останали. При това болести като споменатите придобиват такива кошмарни размери, че подобна логика изглежда добре обоснована. Ето защо едно свидетелство от V век, идващо от средите на египетското монашество, ни звучи като абсурд. Четем, че Авва Агатон пламнал от толкова голяма любов, че търсел да намери някой прокажен, с когото да размени собственото си тяло<sup>1</sup>.

Що за перспектива, бихме се запитали, е в състояние да породи подобна готовност? За какво отношение към „себе си” и към „другия” – съответно към „разделението” и „съвместното съжителство” – би могла да е признак тя?

<sup>1</sup> „Aprothegmata partum” (Περὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀγάθωνος, 26) – In: PG, 65, 116C. Cf.: *The sayings of the Desert Fathers: The alphabetical collection* (Benedicta Ward, tr.), London: Mowbrays 1975, p. 20.



Живеем в постоянно променящ се свят, в период, който описваме с двусмисления термин „постмодерност“<sup>2</sup>. На международната сцена като че ли се пресичат две противостоящи тенденции. От едната страна са специфичните сили на глобализацията (като технологиите и икономиката), които подсилват монокултурата и клонят към превръщане на света в едно хомогенно „глобално село“<sup>3</sup>. От другата страна обаче, виждаме да се надига убеждението, че всъщност светът не е само *един* и че всеки отделен поместен човешки контекст формира херметически затворен, запазен само за него свят: свят със своя „истина“, която е валидна сама за себе си<sup>4</sup>. Холстичните интерпретации<sup>5</sup> върху космоса (така наречените *големи наративи*) се отхвърлят като неоснователни<sup>6</sup>.

По всички тези въпроси, разбира се, съществуват най-различни възгледи. Горните две крайни гледни точки са само пример, за да можем да обрисоваме в ярки щрихи онзи спектър, в който християнската вяра трябва да свидетелства. Постмодерността помага на преген план да излезе основна истина, потъпквана от агресивно мисионерство и културен експанзионизъм – че човешкият живот не е аисторичен и абстрактен, а конкретен и многостранен. Но постмодерността е и предизвикателство за християнското богословие: вярва се, че значението на отделните контексти идва от самите тях, от собствените им съставни елементи – до степен, че същите се схващат като изцяло самостоятелни.

Ако реалността действително се състои от затворени и независими една от друга групи, то как съвременният човек да оценява реални конфликти и помирението? Оправдано ли е например помиряването да се възприема като *холстична* визия, а омразата – като холстичен кошмар. Или пък сме длъжни да възприемем и двете като еднакво легитимни – като елементи от отделни групи, които не могат да бъдат теми на *холстичната* критика? Казано по друг начин – може ли да съществува такава перспектива, в която човешкото единство да не бъде жертвано, а отделните му особености задушени по един империалистичен начин? И за да сме още по-конкретни – възможно ли е да се даде твърд отговор на въпроса какво представлява „разделението“ и какво „помирението“, каква е „раната“ и какво е „лечението“, ако този отговор не се основава върху

<sup>2</sup> Спори се дали терминът „постмодерност“ обозначава нов исторически период, настъпил след края на модерността и Просвещението, или става дума просто за най-съвременния етап от периода на модерността. По този въпрос виж: Engen, Ch. v. „Mission Theology in the Light of Post-Modern Critic“ – *International Review of Mission*, 343/1997, p. 437-461. Cf.: Vassiliadis, P. „The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of Witness in a Pluralistic World“ – In: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation* (Emmanuel Clapsis, ed.), Geneva-Brookline: WCC Publications & Holy Cross Orthodox Press 2004, p. 195.

<sup>3</sup> Виж: McLuhan, M., V. P. Powers *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, New York: Oxford University Press 1992. По въпроса за „компресирането на времето и пространството“ виж: Harvey, D. *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell 1989, p. 240. Срв.: Giddens, A. *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press 1990, p. 14.

<sup>4</sup> Опит за степенуване на градациите на постмодерната позиция и на богословския диалог с тях е направен в: Patterson, S. *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, p. 7-11.

<sup>5</sup> Холизъм – философско направление, разглеждащо света като резултат на творческа еволюция, който има смисъл, ако се схване като единно цяло, а отделните явления – като част от това цяло – б.ред.

<sup>6</sup> Виж например: Bauman, Z. *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge 1992 и Davaney, S. G. „Theology and the turn to Cultural Analysis“ – In: *Converging on Culture: Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism* (Delwin Brown et al., eds.), Oxford: Oxford University Press 2001, p. 5.

твърдо учение за света и човешкото битие? Или както заявява Тиранският и на цяла Албания архиепископ Атанасиу (Янулатос) в своята пленарна реч пред Конференцията за световната мисия и евангелизацията в Сан Антонио (1989): „опростенческата антропология, оставяща без внимание екзистенциалната ни трагедия и поощряваща наивния морал, тук изобщо не помага”<sup>7</sup>.

## Съществуването като призив за помирение

За разлика от вярванията, че светът извлича смисъла на съществуването си от самия себе си или от някакъв божествен елемент, представляващ съставна част от него, християнската вяра въвежда изцяло нова перспектива, основаваща се върху логиката на връзката между два истински *различаващи се* един от друг обекта. От едната страна е светът, който по самата си природа е обект на тление и смърт. Ако все пак, по някаква случайност, неговото съществуване е спонтанно и независимо от нещо друго, той никога не би отишъл отвъд тази си съдба. Ако обаче Бог е наистина Някой изцяло Друг, ако Той действително е Този, за Когото говори троичното богословие (с други думи – ако наистина Той е вечен живот и непрекъснато общение), то светът би имал удивителната възможност да стигне до при-частност към Неговия живот в една нова форма на съществуване. Такава форма на съществуване, каквато не би могла да бъде подсигурана от нито една от собствените му съставни части. Подобна благоприятна възможност на отварянето е заложена като структурна предпоставка в самата човешка природа<sup>8</sup>. Причастността към живота на Бога не е нещо *допълващо* спрямо пълнотата на съществуването на човешките същества, а точно обратно – това е действителното *постигане* на пълнотата ни като човещи. Същото се отнася и до творението като цяло. Именно човекът е този, който – действайки в качеството на „микрокосмос” и „посредник”<sup>9</sup> – е служител на обединението на отделните части на света и на тяхното помиряване с Бога. Тази динамика (която, между другото, предлага на християнското богословие и възможността за смислено отношение към въпросите на екологията и проблема за помиряването на човека със света) трябва да се схваща като историческо действие, намиращо свое място в перспективата на есхатологичното обновяване на света. Към тази перспектива обаче ще се върнем малко по-късно.

Казаното означава, че грехът е в това, че човек утвърждава собствената си автономия, обграждайки себе си в своето собствено съществуване и – в края на краищата – в смъртта. Смъртта се оказва в тясна връзка с индивидуализма, а животът – с взаимовръзките. Надеждата на целия космос се основава върху Божията *другост* по отношение на света, а спасението се схваща като *общение*.

<sup>7</sup> Anastasios of Androussa „Thy Will be done: Mission in Christ's Way” – In: *New Directions in Mission and Evangelization* (James A. Scherer, Stephen B. Bevans, eds.), Orbis Books, Vol. 2, New York: Maryknoll 1994, p. 33.

<sup>8</sup> По този въпрос: Nellas, P. *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1987.

<sup>9</sup> Сръ.: Thunberg, L. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court, Illinois: La Salle, 19952. Виж също: Teokritoff, E. „Embodied Word and New Creation: Some Modern Orthodox Insights Concerning the Material World” – In: *Abba: the Tradition of Orthodoxy in the West* (John Behr, Andrew Louth & Dimitri Conomos, eds.), Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1985, p. 221-238.

Всичко това ни довежда до нещо, върху което настояват източните отци, и което изглежда парадоксално за западната мисъл, поне до Ново време<sup>10</sup>. Тук визирам онова богословие, което се обръща към тайнството на Светата Троица, като дава предимство на *личността* пред *същността*. В този случай говоренето за „предимство“, разбира се, не предполага едното да предшества във времето другото. Това означава единствено, че ипостаста не се определя индивидуално, от свойствата на собствената си същност, а на основата на това, че съществува в отношение с останалите ипостаси. Аз мога да притежавам моето действително съществуване само в перспектива, в която другостта не е нещо паралелно или противоположно на моята собствена идентичност, а *елемент* от нея. Тук истина и общение съвпадат<sup>11</sup> и това съвпадение има огромно значение за религиозната идентичност на човешките същества. Мястото на нашата среща с Христос не е идеологията, а личността на нашия ближн. Не можем да стигнем до истината за Христос вън от тайнството на общението ни с другия (Мат. 7:21-23; 25:34-45; Иоан 17:20-23). В същото време тъкмо защото учението на Църквата е израз на същото това разбиране и покана за същия този опит, от жизнено значение е да търсим това учение и да оставаме верни на него. Дарени с него винаги когато поставяме *истината* и *любовта* в опозиция, независимо как го правим, ние завършваме в състояние на шизофрения.

Ето го следователно значението на обръщането към тринитарния модел на съществуване – такъв, какъвто ни е открит от Троицния Бог. При това както самото обръщане, така и призивът към него, се различават коренно от прозелитизма и „колонирането на ума“<sup>12</sup>. Тук не става дума за решение, което би давало илюзията за някакво подsigурено спасение. По-скоро става дума за пътуване, в което през цялото време се нуждаем от постоянство и което никога не стига докрай в границите на историята. Може да се говори по-скоро за един *аскетизъм на обръщането*. Защо аскетизъм? Защото, в случай че Богът на християните бива признат за лично същество, тоест за Същество, Което желае, планира, действа и отговаря (и следователно не е не-лично и инертно), то и хората са поканени да се впуснат в своеобразно „атлетично обучение“, тоест лично да приемат поканата на този Бог, да станат Негови ученици и приятели, да се ангажират в лично общение с Него. За хората обаче личните взаимоотношения, макар и нещо велико, все пак крият известен риск. Те могат да преуспяват, но могат и да се провалят. В личните взаимоотношения се включва и онази несигурност, която неизбежно съпровожда свободата; при тях я няма сигурността на механичните действия или магията. Ето защо онези от нас, които са безрезервно убедени, че са подsigурили присъствието на Светия Дух в живота си и в своите действия, трябва поне да могат да признават на Бога правото да не се съгласява на всяка цена с изборите, които правят. Ако някой иска да бъде истински християнин, трябва да е готов да признае, че не си

<sup>10</sup> Виж: Jennings, W. J. „Person (Person and Individualism)” – In: *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Nicholas Lossky et al., eds.), Geneva: WCC Publications 20022, p. 907-908; Срв.: Zizioulas, J. „Communion and Otherness” – *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 38(4)/1994, p. 347-361.

<sup>11</sup> Виж: Zizioulas, J. *Being as Communion*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press 1985, p. 101-105; 134.

<sup>12</sup> Фразата е взета от една интересна статия на Брайън Стенли. Виж: Stanley, B. „Conversation to Christianity: The Colonization of Mind?” – *International Review of Mission*, 366/2003, p. 315-331.

е подсигурил Бога в гжоба си!

Така желанието ни да отхвърлим прозелитизма, заедно с отрицателните му черти (като агресивното вербуване, тясно индивидуалистичния пиетизъм, културното отчуждение и т.н.<sup>13</sup>), вече е законно. Ако обаче, отново в рамките на този процес, отхвърлим и необходимостта от обръщането, ще сме извършили несправедливост спрямо евангелското послание и ще сме принизили човека. Защото онова, което ни прави хора, е способността да поставяме под съмнение всичко, което ни се явява като самоочевидно. Тоест да отсъждаме спрямо смисъла на живота – кое съдейства за него и кое го изопачава? Ако след подобен размисъл човек не е готов на усилия, той се изражда до обикновен продукт на биологичната, културната или етническата случайност. Ако *способността* на човека да се променя във всички свои измерения (лични, културни, политически и т.н.) не се възприема като част от човешката антропология, то всяко наше покаяние и помиряване би било безсмислено.

Разделението сред човешките същества е рана, травма. Да допринесем за изцеляването на разделението можем само ако го преживяваме *като* травма, а не като затваряме очите си за него. Очевидно е, че *империализмът* е пренебрежителен към всяка другост – неговата цел е да наложи собствената си „истина“ над останалите. Съществува обаче и още едно отношение, което на практика е не по-малко презрително към другостта, но за което се смята, че е пълната антитеза на империализма. Става дума за вярването, че всичко, което претендира да е истина (всички вери, традиции и култури), казват в основата си едно и също, че всички съществуващи убеждения трябва да бъдат възприети за безусловно валидни. Тази тенденция съвсем не е империалистична. Тя обаче е *патерналистична* и задава същия проблем като империалистичната. Тъй като, макар и да не атакува пряко „другостите“, всъщност ги пренебрегва, доколкото не признава в тях действително съдържание. Тя не признава съществуването на каквито и да било същински разлики – разликите за нея са илюзорни. Поради тази причина тя не смее да направи какъвто и да било опит за срещи с другите – срещи, които биха били критични, но биха предоставили истински възможности за обогатяване на участващите в тях. Известно е, че това, с което свързваме Светия Дух, е общението (2 Кор. 13:13). Не изпадаме ли обаче в противоречие? Не изтръгваме ли на практика Светия Дух от общение, когато се позоваваме на тази истина в богословска перспектива? Това би станало само в случай, че пневматологията, христологията, еклесиологията и триадологията бъдат отделени една от друга<sup>14</sup> и Духът бъде представен като обгръщащ всичко, съдържащ дори възгледи, които обожествяват индивидуализма или пък узаконяват върховната

<sup>13</sup> По този въпрос виж, например: Vassiliadis, P. „Mission and Proselytism: An Orthodox Understanding” – *International Review of Mission*, 337/1996, p. 257-275.

<sup>14</sup> Виж коментарите на митрополит Йоан (Зизиулас) върху ереста и схизмата като избор с практически, екзистенциални последици, причиняващи израждане на *другостта в безпорядък* („Communion and Otherness” – Op. cit., p. 356). Тук, разбира се, не можем да влезем в подробности по тези въпроси. Ще отбележим само това, че не пневматологията е следствие от Въплъщаването на Сина, а обратно – Въплъщението е пневматологично обусловено. При това вярата на православните, че Божиите енергии в космоса са нетварни, потвърждава, че Светият Дух (бидейки онтологично/есенциално абсолютният Друг) е винаги истинно и непосредствено присъстващ и действащ в света и в историята.

власт на смъртта над човека! Ето защо един от най-великодушните жестове в посока помиряване би било скромното желание за ангажиране в диалог и за поемане върху себе си на болките от братския спор.

## Обръщане към Царството

Помиряването, както беше обосновано, притежава екзистенциални и космически измерения. То не е въпрос на връщане *назад* (както представката „re“<sup>15</sup> може да внушава), а на отиване напред. С други думи, тук не се говори за завръщане на човешките същества към състоянието на някакъв изгубен рай, а по-скоро се има предвид цялата вселена – за осъществяване на онова бъдеще, за което тя е била сътворена, но което тепърва има да се осъществи в действителност. Тук, разбира се, имам предвид есхатологичното Божие Царство, където тление, зло и смърт ще бъдат премахнати. Обикновено за бъдещето се мисли като за следствие от миналото, докато за Църквата причина за миналото (и за настоящето) е именно бъдещето. Въплъщението на Сина идва не в резултат от (отминалото) грехопадение на прародителите ни, а заради (бъдещото) обновяване на цялото творение в Царството.

Природата на това Царство е от решаващо значение. Добре известно е, че различните типове есхатология оказват собствени дълбоки въздействия върху теорията и методите на мисията<sup>16</sup>. Ето защо от изключителна важност е Царството да бъде схващано като нещо метаисторическо, като реалност, която не трябва да бъде отъждествявана с етап от историческия процес. При това тук не става дума нито за отгръпване в индивидуалистичния модел на мисия, нито за някаква езотерична есхатология, нито, разбира се, за бягство от визията за справедливост и земен мир. Тук говоря за това, което пионерът на движението за християнско единство, покойният о. Георгий Флоровски, нарича „въвеждаща есхатология“<sup>17</sup>. Царството вече е настъпило, но още не е осъществено. Неговото осъществяване се мисли като бъдещо, метаисторическо събитие, което не само вдъхновява и изисква историческо действие и борба от страна на жертвите и на угнетените, но и оставя историята отворена – към бъдещето, човешката свобода и Божиите непрегсказуеми действия. В случай че определен етап от историята бъде предварително провъзгласен за последен, неизбежен и безвъзвратен, сиреч в него бъде видяна точката, за която се внушава, че от нея насетне историята няма накъде повече да отиде, това би отворило пътя за тиранията и теокрацията. Добро свидетелство тук са опитът на Църквата и всички мъчения, на които някога е било подлагано човечеството. Да си спом-

<sup>15</sup> В думата „reconciliation“ и въобще представката *re* внася идеята за повторение, завръщане към нещо, което е било в миналото. (Бел. прев.)

<sup>16</sup> Виж: Moltman, J. *The Coming of God: Christian Eschatology*, London: SCM Press 1996, p. 12-22. Сrv.: Bosch, D. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theory of Mission*, New York: Orbis Books 1992, p. 498-510.

<sup>17</sup> Florovsky, G. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (= The Collected Works, Vol. I), Vaduz-Belmont: Buechervertriebsanstalt 1987, p. 35-36. От същия автор: „The Metaphysical Premises of Utopianism“ – In: *Philosophy: Philosophical Problems and Movements* (= The Collected Works, Vol. XII), Vaduz-Belmont: Buechervertriebsanstalt 1989, p. 75-93. Виж още: Parathanasiou, A. N. *Religion, Ideology and Science*, Montreal: Alexander Press 2004, p. 10-19. В българското издание (Флоровски, Г. *Библия, Църква, Предание: Православно гледище*, София, 2003) на с. 42. – бел. пр.

ним как империите (както Източната империя, така и Западната) възприемаха сами себе си или как – отъждествено с определени социални модели – настъпването на хилядолетието в много случаи доведе до империалистично налагане на западните ценности, на капитализма и технологията<sup>18</sup>. Поради същите тези причини помирението трябва да бъде разбрано като един продължаващ процес на самокритика и покаяние на всички нива (лично, богословско, обществено, икономическо...) – процес, чиито край остава отворен.

## Преобразяване в Църква

„Благословено е Царството на Отца, Сина и Светия Дух” – така, с възглас, отправен едновременно към Светата Троица и към Царството Божие, започва православната Божествена литургия. Историята е озарена от светлината на „τὰ ἔσχατα”, на последните времена. Есхатонът е отпечатан върху настоящето така, че да открива начина на съществуване на Светата Троица като битие в общение и общението като отличителна черта на Царството. Те, казано с други думи, са отпечатани върху настоящето като Църква. Църквата не е нито сдружение от индивиди, нито светска организация. Бидейки Тяло Христово, „тя не е [...] нито ограничаваща Светия Дух до пределите на своята собствена институционална организация, видяна като обществена единица, нито затваряща индивида под някаква човешка власт [...] За Божията благодат ограничения не съществуват, но – вътре в тази неограничена благодат – Църквата представя новото Божие действие в Христа, чрез Духа, като действие на изкупване и събиране на всички хора в Едно братство”<sup>19</sup>. Показателно е, че в гръцкия език еквивалентът на „да простя” е συγ-χωρεῖν, което означава „да се съберем”, „да срещнем другите”<sup>20</sup>. Прощката не е юридическо решение, а възстановяване на общението, което е било увредено от греха.

Църквата е първият плод от новия могус на съществуване на творението, очакване на Царството и служител на *missio Dei*<sup>21</sup>. Това означава, че мисията не е нещо, свързано само с това, което Църквата прави, но на първо и най-важно място има общо с това, което Църквата е<sup>22</sup>. Особено показателно е, че Евхаристията – тайнството, което конституира Църквата – е в същото време и

<sup>18</sup> Stanley, B. *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leicester: Apollon 1992, p. 59; Bosh, D. Op. cit., p. 319-327; Yates, T. *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, p. 75-76, 179; *Das Recht des Menschen auf eigentum* (Johannes Swartländer, Dietmar Willoweit, eds.), Strassburg: Kehl am Rhein 1986, p. 2.

<sup>19</sup> Nissiotis, N. „An Orthodox View of Modern Trends in Evangelism” – In: *The Ecumenical World of Orthodox Civilization (Russia and Orthodoxy, Vol. II): Essays in honor of Georges Florovsky* (Andrew Blane, ed.), The Hague – Paris: Mouton 1973, p. 189-190.

<sup>20</sup> Liddel, H., R. Scott *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1996 rev. ed., p. 1669.

<sup>21</sup> Върху въвеждането и употребата на този термин, както и върху въпросите, свързващи го с Църквата, виж: Matthey, J. „God’s Mission Today: Summary and Conclusions” – *International Review of Mission*, 367/2003, p. 582.

<sup>22</sup> Виж: Papathanasiou, A. *Future, the Background of History: Essays on Church Mission in an Age of Globalization*, Montreal: Alexander Press 2005, p. 13. В своята „Уводна статия” (в *International Review of Mission*, 372/2005, p. 6) Жак Матей уместно отбелязва, че през 60-те години на отминалия век интересът в движението за християнско единство се измества от прекалено акцентирание върху мисионерската роля на Църквата към омаловажаване на тази роля, за да се съсредоточи отново днес върху връзката между Църквата и мисията.

едно мисиологично събитие. Навсякъде, където църковната общност отслужва Евхаристия, тя свидетелства за Царството, което очакваме, или както казва св. ап. Павел, тя възвестява „смъртта на Господа, докле дойде Той“ (1 Кор. 11:26), и затова тълкува *промеждутъка* (времето между Първото и Второто пришествие на Христос) като време за мисия. Тук обаче се появява проблемът за разделенията сред християните. Това е проблем, който не може да бъде обсъждан нашироко в тази статия, но все пак нека го представим в общи черти. Бъркотията в света на християните не може нито да бъде просто отмината, все едно не съществува, нито може да бъде легитимирана, все едно не е никакъв проблем. Неспособността на християните днес да се подпишат заедно под едната и съща апостолска вяра, което би им дало възможност да участват в една и съща света Евхаристия, е главната пречка пред осъществяването на една обща мисия и евангелизация<sup>23</sup> (отделно от инициативите като свидетелството, помиряването и сътрудничеството, осъществими и в отделните християнски общности). Подобен проблем съществува и тогава, когато апостолската вяра се схваща като чиста идеология. Това става, когато тя бива, разбира се, провъзгласявана, без обаче в действителност да ѝ се позволява да прониква в самия градеж на тялото на Църквата, за да преобрази неговия всекидневен живот. Ето защо пред християнските общности все още стои дълъг път за извървяване – както от гледна точка на взаимните им отношения, така и що се отнася до вътрешния живот на всяка от тях. Напредъкът в този смисъл изисква четири неотделими едно от друго предусловия (които вече на няколко пъти споменахме):

- преживяване на липсата на единство като болка;
- желание за среща с другия;
- съпротива срещу омаловажаването на богословието
- готовност за покаяние.

Съществуването по църковен начин предполага и нещо, което изтъкнахме по-рано – обръщане към тринитарния модел на съществуване и ориентиране към Божието Царство. Членовете на Църквата извършват прегателство спрямо

<sup>23</sup> Някъде в началото на 70-те години на XX век отец Йоан Майендорф (изказвайки критика към сливането на Международния мисионерски съвет и Световния съвет на църквите през 1961 г. на Четвъртото събрание на ССЦ в Ню Делхи) пише, че „мисията в дълбокото ѝ богословско значение... не може да възрасне от едно разделено християнство, а само от едната Църква и да води до обръщане към тази една Църква“ (Meuendorff, J. „The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives“ – *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 16/1972, p. 63. Върху различните подходи към въпроса виж: Yates, T. Op. cit., p. 129-132. Сrv.: Bria, I. „Witness (Common Witness)“ – In: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, p. 1208. Йон Бриа изказва умереното становище, че „търсейки единството на базата на общата вяра, общото християнско свидетелство не може да измести богословския дебат, но може да помогне на християните да осъзнаят – чрез своето единство в проповедта на Евангелието и в своята мисия – видимостта на своята неосъществена универсалност“. Трябва да имаме предвид, че от страна на ССЦ (Виж: „Mission and Evangelism in Unity Today“ – In: *You are the Light of the World: Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, Geneva: WCC Publications 2005, p. 64) е казано, че „търсенето на начини за общо свидетелство в единство и сътрудничество (...) избягвайки всяка форма на конфесионално съперничество или състезаване (...) нито предполага наличието на някаква нереалистична свръх-църковна еклесиология, нито отхвърля вътрешната връзка между мисията и еклесиологията“.

нейната автентична същност, щом изпаднал в конфесионализъм, в борби за власт или когато се пограват на арогантно убеждение, че са еднотични собственици на благодатта. Особено показателно е, че православното богослужение има дълбоко *епиклектичен*<sup>24</sup> характер – нещо, което добре може да се види в отслужването на Евхаристията – събитието, което дава израз на предвкушането на окончателното космическо помирение. В Евхаристията църковната община умолява Светия Дух да претвори хляба и виното в тяло и кръв Христови – тук и сега. Това е именно новото действие на Духа, което прави от църквата Църква, а не просто спомен за нейните действия в миналото<sup>25</sup>. И така, бидейки оживотворена от Светия Дух, Църквата свидетелства за Възкресението пред лицето на смъртта във всичките ѝ форми, без при това да изпада в дихотомия, която разделя духовния живот от материалната страна на живота. Показателно в това отношение е едно свидетелство от съчиненията на св. Григорий Палама (XIV в.) – аскетичния епископ и учителят по „обожение“ (което често схващат погрешно като мистицизъм и отстъпление от историята). С цел да обясни истинското значение на поста, той цитира пасаж от книгата на св. пророк Исаия (58:5-10), в който се придава особено значение на изцелението като сплотеност: постът, който Бог избира, представлява разкъсване на оковите на неправдата... пускане на свобода на онези, които са угнетени, и разкъсване на всеки ярем. Тогава „твоего изцеление скоро ще процъфти“<sup>26</sup>.

Оказва се, че желанието на Авва Агатон, за което споменахме в началото, не е нищо друго освен признак за кенотичен, църковен начин на съществуване. То е начин за действителна тържествена изява на изливащия се троичен живот и на Въплъщението на Сина, поел върху Себе Си цялата болка на света с една любов, предложена без каквито и да било предусловия (религиозни, културни, идеологически, етнически и гр.).

За да избегнем опростенческите интерпретации, в които глобализацията и постмодерността са само някакъв своеобразен кюп, или обратно, са просто неизбежен сблъсък на цивилизации, ние сме призвани да погледнем на днешното положение на нещата като на повод за *критична креативност*. Под *креативност* имам предвид това, че на Църквата не ѝ е позволено да схваща себе си като остатък от някаква свещена епоха, принадлежаща на миналото. За Църквата съвременното състояние на културата не може да бъде само нещо, което я огражда. На културата Църквата следва да гледа като на онзи материал, посредством който Бог се явява пред съвременния човек. Културните факти са онова, до което се свежда животът на реалните, живи хора – този живот, който

<sup>24</sup> Епиклеза – особено призоваване на Св. Дух в православната литургия. В по-общ смисъл – действието на Св. Дух преди всяко явяване на Христа. Б. ред.

<sup>25</sup> По същия начин Църквата преживява и Възкресението Христово – като кулминация на Неговите действия в историята и като знак за последното обновяване на творението, за първите плодове от предстоящото преобразяване и освобождение на универсума от тлението (1 Кор. 15 гл.; Кол. 1:18; Деян. 26:23). Ето защо евхаристийното събрание не извлича съдържание само от спомнянето, но още и от предвкушането на окончателното Възкресение, както е загатнато от св. ап. Павел (1 Кор. 11:26) и както това изрично оповестяват анафорите на източните литургии. Виж в: Hänggi, A., I. Pahl *Prex Eucharistica: Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg: Editions Universitaires 1968, p. 248 (cf. p. 112, 120).

<sup>26</sup> Ὁμίλια ΙΓ – PG, 151, 161C-165B.



следва да бъде принесен на Светия Дух и присаген към плътта Христова. Това обаче не означава просто имитиране на славното минало на Църквата. Изисква се нова творческа дейност, с която, разбира се, следва да се заемем с внимание, а не с наивността, криеща в себе си заплахата Църквата да бъде тласната в посока към секуларизация. Светлина върху този аспект хвърля уговорката *критична*, която предполага предпазливост, проучване на нещата и преценка. Мисията на Църквата не е просто да обхваща световните реалности, но още и да отсъжда за тях. Светият Дух действа непрестанно в света, но не всичко от онова, което се случва в този свят, е непременно действие на Духа. Добре известно е, че Христовото Въплъщение не узаконява факта на робството, нито пък Христовото Възкресение възвестява примиряване с факта на смъртта. И това е така, защото понятия като среща, общение и сгружаване са от изключителна важност и критериите за тяхното осъзнаване са от решаващо значение. От огромен интерес за Църквата е през тази именно призма да се гледа и на други въпроси. Да вземем например оптимистичните съвременни социологически теории за „културната хибридизация“<sup>27</sup>, в които повече или по-малко се настоява, че днешната глобална ситуация не може да се тълкува единствено като мъчителна борба за оцеляване на съществуващите културни величини, но и като възможност за появата на нов културен синтез. Трябва да мислим доколко подобни възгледи могат плодотворно да се доближат до онези елементи от християнския опит, които са в състояние да градят култури на съвместно съществуване и социална справедливост, избягвайки в еднаква степен както фрагментацията, така и тоталитаризма.

В случая предизвикателството е в това как да останем верни слушатели на Духа, Който вее там, където желае? Как да се научим да бъдем съработници на трансцендентния Бог, Който, тъкмо защото е въплътен в определен човешки контекст, без обаче да е ограничен от него, носи помирение на раздробения свят и изцеление от всяка форма на проказа.

Превод от английски: Борис Маринов

<sup>27</sup> Срв.: Clapsis, E. „The Challenge of a Global World” – In: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, p. 54-59.

Предстои скоро да излезе от печат книгата *Бенедикт XVI. Сподвижник на истината (Увод към неговия живот и мисъл)* от Лоурънс Пол Хеминг. Това издание ще постави началото на поредицата „Християнска библиотека“ на Фондация „Комунитас“, в която предстои да бъдат публикувани текстове на едни от най-изтъкнатите християнски мислители.

**Лоурънс Пол Хеминг**

## ЕВРОПА: „ПОВОД ЗА ГОЛЯМА ЗАГРИЖЕНОСТ“

Тимъти Гартън Аш, един от водещите експерти по европейска история от Университета в Оксфорд, каза през април 2005 г., че „атеистите трябва да приветстват избора на папа Бенедикт XVI, понеже този възрастен, педантичен, консервативен и нехаризматичен баварец със сигурност ще насърчи дехристиянизацията на Европа, с която той смята да се бори. В края на неговия понтификат Европа може да се окаже отново толкова нехристиянска, колкото е била когато св. Бенедикт, един от светците патрони на Европа, е основал своя монашески орден“.

Гартън Аш е подкрепян и от други в тази своя присъда: много от индийските, азиатските или африкански студенти, на които съм преподавал или чел лекции в Белгия или Великобритания, често свещеници или членове на католически религиозни оргени, застъпваха мнение, което не беше много далеч от цитираното. Те настояваха, че бъдещето на католицизма и на християнството в по-широк смисъл не е в Европа. По време на избора на Бенедикт аз участвах в семинар в САЩ, на който мнозина се надяваха да приветстват първия папа от Латинска Америка или поне първия в последните няколко години африкански папа. Следващата сутрин на закуска един от участниците с тъжно лице ме попита: „Защо трябваше да бъде европеец, след като Църквата в Европа е свършена?“.

Трябва ли да отпишем Църквата в Европа и дали вярата в Европа е обречена да остане само частно дело, достатъчно добра на лично равнище, така че да си член на Църквата да не означава нищо по-различно от това да бъдеш член на частен клуб или на историческо общество? Нищо повече ли не може да се

направи за Църквата в Люквата на разпространение на християнството? Това е централен въпрос, който стоеше както по време на изборния конклав, така и в мисълта на самия Бенедикт. Това е навярно най-важният въпрос, който папата задава и който ще продължи да задава. Този въпрос бе не по-малко важен и за неговия предшественик.

Събитията около кончината на папа Йоан Павел II, включително и неговото погребение, бяха необичайни – милиони, особено млади хора, заляха Рим, за да станат част от траурната церемония и да присъстват по възможност лично на погребението на блаженопочившия папа, наред с тях милиарди наблюдаваха по телевизията погребението, събитията от Конклава и встъпителната Меса на Бенедикт. В дните и седмиците след смъртта на Йоан Павел II църквите в Европа бяха пълни, не по-малко пълни бяха и страниците на пресата в Европа. Карикатура в един английски вестник зададе въпроса „откога Англия се превърна в Католическа държава?“. Европейското християнство по никакъв начин не е „свършено“. По същия начин, по който в момента нещо трябва да бъде решено и направено по отношение на световната икономическа експанзия (т.нар. глобализация), по същия начин случващото се в Европа има отношение към цялостното духовно бъдеще на света.

Провокативното мнение на Гартън Аш накара Метц<sup>1</sup> да отбележи, че „за съжаление той не може да се освободи от негативните клишета, свързани с образа на Ратцингер – клишета от главните улици на британските градове“. Метц насочва вниманието към начина, по който изразителите на секуларната гледна точка постоянно разглеждат и тълкуват грешно мястото на религията в живота на Запад, те включително възприемат погрешно ефекта от избора на Бенедикт, който инстинктивно беше разбран от множество католици и от много обикновени мъже и жени, дори и от такива, които изпитваха известно недоверие към него. Дали Бенедикт разбира как може да бъде възстановено мястото на християнството в европейския начин на живот? Когато той отбеляза по отношение на приемането на Турция в Европейския съюз, че като традиционно ислямска страна тя не е истински европейска държава, той несъмнено имаше предвид Християнския свят. В своето встъпително обръщение Бенедикт отбеляза, че „не е нужно да представям програма за управление“. Той имаше предвид Църквата, но още повече това се отнася за отношението на Църквата към Западния свят. Не е работа на Църквата да управлява – това е работа на политиките. Задачата на Църквата е да накара управляващите да бъдат отговорни за действията си пред Бога и да осветли от духовна и християнска гледна точка последиците от тяхното мислене.

Малко след избора на Бенедикт Никълъс Бойл<sup>2</sup>, католик и учен, отбеляза в един свой коментар, че на Църквата по принцип и на Бенедикт в частност „им липсва каквото и да било дори инстинктивно разбиране на комерсиалния, индустриален

<sup>1</sup> Йохан Метц (1928) – немски католически богослов, почетен професор от университета в Мюнстер (Вестфалия), считан за основател на новата „политическа теология“ през 70-те и 80-те години на XX век, един от най-влиятелните немски теолози след Втория ватикански събор. Б. ред.

<sup>2</sup> Никълъс Бойл (1946) – професор по немска литература в Университета в Кеймбридж. Б. ред.

и финансов свят, на инвестициите, заетостта, производителността и консумацията, които влияят на положението на милиарди хора, към които Ватикана се стреми да отправя своето послание на радост и надежда”. Той постави под въпрос способността на Бенедикт да коментира политическото бъдеще на Европа и така обърна внимание на факта, че много вярващи и интелигентни католици, без да споменаваме всички групи, са приели за даденост, че не Божията любов и спасителната милост, а икономическата мощ е движещата сила на обществения живот. Тук можем да перифразираме критиката на Бенедикт на „Теология на Освобождението”<sup>3</sup>, тъй като ако приемем аргумента на Бойл, ние ще приемем и марксисткото послание (според което светът е управляван от икономиката), дори и да не приемем надеждите на марксизма, според които светът може да стане по-добър чрез подходящо икономическо управление. Всичко, което Църквата може да направи, е да утеша бедните и да предупреди богатите в техния стремеж към икономически прогрес.

Точно затова Бенедикт се позова на положението при избора на Бенедикт XV за папа през 1914 г. – когато светът възприема като цел необуздания икономически прогрес, където духовната дълбочина е изличена от икономическите ценности. Духовна дълбочина? Германците я наричат *Geist*, което означава същинския смисъл на самия живот, и е многозначително, че тази идея е толкова изпразнена от съдържание, че в английският език вече няма дума, с която *Geist* да може да се преведе. Ако Бенедикт няма управленски план, какво може той да направи на решаващото духовно бойно поле на Европа и по целия свят, отвъд утешението на бедните и предупреждението към богатите?

През май 2004 г. председателят на италианския сенат, философът Марчело Пера (1943), покани Бенедикт да говори пред членовете на Сената. Речта на Бенедикт, произнесена в библиотеката на Сената, съдържаше нещо много характерно. Той разказа историята на Европа като взаимодействие между политическото управление и Църквата. Бенедикт проследи цялата история на Европа, от изворите на гревна Гърция, поставила си за цел да се разграничи от ориенталска Персия, през различните етапи на Римската империя, норвежките кралства, развитието на Византия, разцвета на схоластиката в средновековното християнство, турските нашествия, Ренесанса и Просвещението, Френската революция, развитието на Северна и Южна Америка, индустриализацията, секуларизацията на либерално-буржоазните революции на деветнадесетото столетие, през тоталитаризмите на двадесетото чак до наши дни. Обикновено историята на Европа, както се преподава в нашите училища особено след Втората световна война, е разказ за икономическия, социален и научен прогрес. Разказана по този начин, историята следва разбирането на Маркс, само че е лишена от неговото апокалиптично-революционно виждане. Наистина, историята може да се разкаже и по този начин (и е възможно да се разказва така, защото този поглед не е грешен), но историята на Европа означава и нещо друго.

<sup>3</sup> „Теология на освобождението” – социално и религиозно движение, възникнало в Латинска Америка в края на 50-те години, което си поставя за цел сближаването на социалната критика на марксизма с религиозната ангажираност в битката срещу бедността. През 80-те години Конгрегацията за доктрината на вярата под председателството на кардинал Ратцингер осъжда някои от неговите тези. Б. ред.

В своята енциклика *Вяра и Разум (Fides et Ratio)* папа Йоан Павел II предаде своето разбиране за развитието на Европа като история на развитието на идеите и в този свой опит той се основа на разбирането и философското развитие, започнато от Хегел (1770–1831) и разгърнато по забележителен начин от Мартин Хайдегер. По думите на Йоан Павел II, описана по този начин, в крайна сметка в историята на Европа след толкова забележителен прогрес „възникна нещо като nihilизъм”, на който трябва да бъде обърнато внимание. Именно еуфорията на nihilизма е това, което повечето хора чувстват инстинктивно относно своя собствен живот и този на хората около тях. Този поглед ни обяснява по най-дълбок начин факта, че когато се осмелим да се замислим за значението на света, в който живеем, се озоваваме в пропаст, която няма дъно. Трябва да си дадем сметка *къде*, а това значи и *кой* сме ние днес. Точно това Гартън Аш се опитва правилно да назове, но погрешно се опитва да приветства. По отношение на това разбиране Бенедикт е отбелязвал, че липсата на смисъл в социалния контекст неизбежно води до тоталитаризъм. Той знае това от личния си опит.

Това обяснява защо Бенедикт описва историята на Европа като взаимодействие между формите на политическо управление и Църквата. С други думи, той я описва като вникване във вътрешните и взаимни връзки между социалните структури и структурите на вярата и Откровението, което е Църквата, т.е. между формите, които управляват обществения живот и начините на управление, и изкуплението, както то се е проявило в историята. Според папата, разбирана по този начин, историята на Европа и Америка, както и на решителното въздействие, което Западът е оказал на света, води до едно обогатено и дълбоко вникване в историята, което разкрива нейното истинско значение. Най-истинското бъдеще на Европа, Запада и на цялото човечество е бъдещето в Бога, проявено в Исус Христос, чрез действието на Св. Дух. Това е историята, която Църквата трябва да научи, или да научи отново как да разкаже. Това е ангажиментът на Църквата към света, който представлява и автентичната интерпретация на Втория ватикански събор (която предстои да бъде направена). Тази задача е проникнала в цялото интелектуално развитие на Бенедикт, в неговите теологични работи и ще намери израз сега, навяваме се, в неговия понтификат.

Как това разбиране ще стане достъпно, когато Църквата няма план за управление на света? През май 2004 г. Бенедикт имаше една много забележителна среща в Баварската католическа академия с философа Юрген Хабермас (1929). Хабермас, академичен марксист, е една от най-влиятелните фигури в интелектуалното само-разбиране на Европа, Запада и Германия в следвоенния период. Мислител и философ от Франкфуртската школа, неговите ранни трудове са изпълнени с оптимизма и енергията на следвоенната реконструкция на Европейския запад. Ако съществуваше „папа” на атеистичната модерност, той би бил фаворитът сред „папабилите”<sup>4</sup>. Все по-често Хабермас говори за постсекуларния статут на Европа, под което той разбира краха на този интелектуален оптимизъм, разбран като банален стремеж към чисто икономическо развитие,

<sup>4</sup> Папабил – популярен термин, с който се обозначават кардиналите, фаворити за папския престол. Б. ред.

лишено от по-широко значение.

Хабермас твърди, че „Християнството и нищо друго е единствената и най-дълбока основа на свободата, съвестта, човешките права и демокрацията – отличителни белези на Западната цивилизация”. Едва ли Хабермас ще стане член на Католическата църква, но той търси все по-решителна конфронтация с основополагащия смисъл на Запада днес. По-важен от разменените мисли между Бенедикт и Хабермас е самият факт на срещата – нещо почти немислимо преди двадесет години. Това показва готовност за открит диалог за по-широко разбиране на истината, готовност, станала възможна като следствие от очертаната от папа Йоан Павел II ситуация, но която не може сама по себе си да изработи отговорите. Не е ли точно такава сегашната ситуация на Запад? Не е ли това мястото, на което се намираме и заради което ни е гаден този папа?

Превод от английски: Кристина Кронин

Тони Николов е философ и журналист. Роден през 1966 г. Завършил е философия и културология в СУ „Св. Климент Охридски“. Специализирал е в Папския институт за Изтока (Рим) и в Училището за висши хуманитарни изследвания (Париж) в групата на проф. Жак Льо Гоф. Член е на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M) в Лувен. От 2005 г. до 2009 г. е главен редактор на Радио „Франс Ентернационал – България“. Автор на статии в областта на средновековната и съвременната философия, преводач на книги на Ж. П. Сартр, Ж. Ф. Лиотар, А. Безансон, Р. Жирар и на енцикликата *Блясъкът на истината*. Хоноруван асистент в СУ „Св.Климент Охридски“.



**Тони Николов**

## ЖЮЛИЕН ГРИЙН, ВИЗИОНЕРЪТ

*Когато умра, ще откриете в моя дневник от 1948 г. разказ за една особена нощ. Всичко, което мога да кажа днес, е, че живея със спомена за блясъка на Бога.*

*Дневник (V, 549)*

Какъв е подтикът човек да си води дневник? Желанието да остави следа след себе си, усещането за значимост? Или пък напротив, трупашите се ден след ден изписани страници са резултат от някаква група, особена необходимост – да свидетелстваш, да споделиш нещо, далеч надхвърлящо измеренията на един човешки живот.

*Дневникът* на Жюлиен Грийн, воден „почти всички вечери“ – от 1926 г. до неговата смърт през 1998 г., ни извежда на кръстопътя на тези най-трудни въпроси, които поставя творчеството на писателя.

Възпитан в пуританска среда от американски родители, но роден в Париж, където през 1916 г. приема католицизма, Жюлиен (Джулиън) Хартридж Грийн е емблематична фигура за духовната ситуация на ХХ в. Влюбен в изкуството, колебаещ се между религиозното призвание и живописата, младият Грийн отрано изявява литературната си гарба и избира да пише. При това на френски, на езика на Паскал, за което бива насърчен от писатели от ранга на Жорж Бернанос и Андре Жид. Още с първите си романи – *Агриен Мезюра* (1927) и *Левиатан* (1929), мла-

гият американец избягва класификациите. Неговото творчество, доминирано от темата за Спасението, потапя френската литература в характерната за пуританизма тема за обсесята от греховността, където читателите биват преведени из „адските лабиринти на най-тъмните инстинкти” (Клаус Ман).

За Грийн писателят е един вид двойник, секретар на своята сянка, който изследва тъмната страна на персонажите си. А истинският роман е като жив организъм, който подобно на всичко живо не подлежи на възстановяване, следва да се възприема интегрално и не се поддава на подражание. Тъкмо двойствеността на писателя му позволява да изследва екстремалните ситуации на човешкия живот. Както и при Достоевски, това предлага ключ към лудостта и престъплението, досег до Доброто и Злото.

В *Човекът и неговата сянка* (лекционен курс върху литературата, четен в САЩ в годините на Втората световна война) Жюлиен Грийн прави фундаментално разграничение между себе си и други писатели, които просто „пишат”. Ясен пример от грузия лагер за него е Андре Жиг, въплъщение на чистата литературност, който сякаш „пише” в херметически затворена къща от стъклени стени, докато „образът на едно осакатено „аз” показва малка празнина на мястото на сърцето”. Грийн причислява себе си към писателите, които „виждат”, които „про-зират” онова, което пишат. Тези, които „виждат”, съхраняват памет за детството и недокоснатото въображение, позволяващи на писателя да се поставя на мястото на героите си (*Ако бях вас*, роман, 1947). За разлика от битоописателя, романистът влиза в досег с част от небитието в човешкия живот, която извиква към живот един завинаги отминал свят. Пример за което е началото на романа *Агриен Мезюра* – там младата Агриен, жагуваща свободата и обмисляща как да се отърве от семейството си, съзерцава „гробището” – галерия от 12 фамилни портрета в трапезарията, отличаващи се с безпощадния фотографски реализъм на една отминала епоха.

Някак паралелно (може би в продължение) на света на романа, идва обаче *Дневникът* в 20 тома – истински съкровеният свят на писателя. Можем само да се питаме, отново следвайки Достоевски, защо *Дневникът на писателя* е от такова значение, че да допълва романите? Дали защото една разказана история всъщност няма собствено време, а „яде” от времето на разказвача? *Дневникът* на Жюлиен Грийн, при цялата груба суровост на настоящето в XX в. (две „горещи” световни войни и една „студена”), е проект на линейното време. На онова, което ръката записва не само в контакт с видимото, но и с невидимото, с онзи „вътрешен човек”, комуто апостол Павел поверява отговорност за мислите ни (Римл.7:22). „Големият грях на модерния свят е отказът от невидимото”, четем в един от томове на *Дневника*.

Впрочем за какво всъщност се говори в хилядите страници на този *Дневник*, където животът нахлува като пълноводна река? За Бога, разбира се, както и за неговия смирен служител (Жюлиен Грийн); за вярата и убягващите ни отговори на най-трудните въпроси; за музиката на Бах и Опус 111 на Бетховен, за много четени и препрочитани книги; за разговори с блестящи умове и ненадейни срещи



с хора на вярата; за съмнения, надежди и прозиране в настоящето, докато се стигне до заключението, че „събитията са нещо вътрешно, а светът, който вярваме, че виждаме, не съществува”.

Тогава около коя ос се разгръща всекидневното описваният човешки живот? Отговорът на Грийн е категоричен: писането е начин да прекрачим бездната, която ни отделя от тайнството на нещата, наречено живот. Едва тогава, както настоява в романа си *Другият сън* (1931), ние ще се пробудим за истински „неизразимата красота на света”, без да се вайкаме, когато го напуснем. По подобие на *Дневника*, човешкият живот има начална и крайна точка. Пътуването може да се възприема от някои като тегоба и несрета. Всеки от нас обаче носи в себе си и други, радостно-светли спомени от пътуване и завръщане у дома. Страниците на *Дневника* носят отпечатъка на тази трудно изразима радост в края на пътуването, която се дължи на предстоящата среща с Бога. „Аз не вярвам в Бога, а го обичам, пише Грийн, без да го е грижа не е ли лудост „да обичаш до смърт някого, когото нито си виждал, нито си чувал”. И задълбочава паралела писане–живот с гумите: „Нашият живот е книга, която се пише съвсем сама. Ние сме персонажи от роман, които не винаги знаят добре какво иска авторът”. Появата на всеки следващ том от *Дневника* (*Светлината на деня* (1978–1981) или *Бъдещето не е на никого* (1990–1992) засилва усещането, че с течение на времето невидимото постепенно взема своя реванш над видимото. Кръгът се затваря.

В края на дните си Жюлиен Грийн настоява: „Трябва да прочетем книгата до края, за да усетим какво е искал да ни каже още с първия рег” (23 май 1994). Писането също предполага край, точка, свършек на начинанието. Размисълът върху смъртта, най-трудната задача на *Дневника*, постепенно открехва гверите на бъдещето: „Със сигурност ще има тетрадка, в която невидима ръка ще изпише гумата **край**”. В перспективата на срещата с един Бог, който „не е Бог на мъртвите, а на живите”, смъртта е праг към светлината. И в стила на Монтен Жюлиен Грийн се опитва да го обговори: „Смъртта сяда на масата с нас. Промъква се в леглото ни, ние спим с нея, но тя едвам придрепва с едното око. И при най-малкия грип нашепва в ухото ни: „Не си ме забравил, нали? Пак ще намина”.

Както и става на 13 август 1998 г. Остава обаче *Дневникът* – гуховното завещание на Жюлиен Грийн, писано в продължение на един век, което едва през 2048 г., съгласно волята на автора, ще застане на библиотечните лавици в своя интегрален вариант. Какво е библиотеката, бе се питал някога Грийн, ако не „кръстопът на всички блянове на човечеството”.

Жюлиен Грийн (1900–1998) е френски писател от американски произход. Роден е в Париж. На българските читатели той е познат единствено с романа си *Мойра* (1950). Сред по-известните му творби са романите *Левитан* (1929), *Визионерът* (1934), *Ако бях вас* (1947) и др. През 1971 г. той става първият чужденец, избран за член на Френската академия. Предложената тук подборка от неговия дневник е направена по изданието: Julien Green, *L'oeil de l'ouragan*. Journal 1943–1945, Paris, Plon, 1949, p.7-74.



**Жюлиен Грийн**

## В ОКОТО НА УРАГАНА

(Дневник, 1943 г.)

**Ню Йорк, 4 януари.** Често се питам как живеят тези, които няма за какво да се упрекуват. Нещо толкова тайнствено е една чиста душа! Миналата вечер, докато размишлявах, ми се стори, че внезапно съзирам един от вътрешните образи, каквито съм виждал много през последните пет или шест години. В умозрението ми изникна голям град като крепост, но нисък и някак плосък, намиращ се в обширна равнина, при залез слънце. Над града блуждаеше несигурна светлина и в един момент разбрах, че този град е нашата душа, а тази светлина – светлината на благодатта. Върху крепостната стена се разхождаше човек в ризница и този човек беше човешката воля, която бди над укрепленията на душата. А в мрака, паднал край града, се беше насъбрала голяма тълпа в групи, с мрачни лица и потайни движения. Щом някой скитник наближеше стените, въоръженият страж го прогонваше със сабята си, но все пак не можеше да попречи на един или двама да проникнат в крепостта, последвани от други, така че след известно време целият град попадна в ръцете на групавите скитници, които в моя ум олицетворяват помислите на гордостта и възжелението.

\* \* \*

**16 януари.** Препрочитам *Изповеди* на св. Августин. Струва ми се, че след своето покръстване той е победил отведнъж буйството на сетивата. Говори чудесно за ужасяващата верига, която е влачил след себе си заради удоволствията. През цялата си младост бях обзет от идеята за един идеален свят,

В който безпокойствата от сексуален порядък няма да съществуват, защото терзанията, които те непрестанно пораждат, ми се струваха несъпоставими с плътското удоволствие. И не е случайно, че на любовта е дадено името страст.

В Еклесиаста има стих, който ме преследва цял ден: Бог е „вложил вечността в сърцето им”<sup>1</sup>. Вчера влязох в малката църква на 62-ра улица. Беше девет часа вечерта. Църквата беше празна; имаше само две жени, които си говореха шепнешком в един ъгъл, две италианки със забрадени глави, а на централната пътека лежеше мъртвец в ковчег, обвит в черен покров. Опитах се да си представя, че съм този мъртвец и целият ми живот ми се яви в различна светлина; поразих се колко малко бива сторено, за да отидем при Бога, в отговор на непрестанните призиви.

\* \* \*

**7 април.** Грехът поражда в душата самота, която гумите не са в състояние да запълнят, защото той отдалечава Бог от нас. В абсолютното няма друго истинско присъствие освен Бог, така както няма и истинска самота освен там, където Той не е (доколкото тези гуми могат да имат смисъл). Любовта, понякога и приятелството мамят обичайната самота, но свръхестествената самота може да бъде премахната само от Бога.

\* \* \*

**9 април.** Грешка е да се отбелязват в дневник някои неща, които по-късно могат да ни причинят страдание. За колко гребни събития вече съм забравил, имайки благоразумието да не се спирам на тях в тези страници! Нищо не удължава спомена, колкото гумите в ума на писателя. Струва ми се, че го сетния си ден по неволя ще си спомням някои епизоди, които биха ми убягнали навеки, ако не бяха тези злощастни фрази, които се запъват в паметта ми. Често съм се питал дали воденето на дневник, освен всичко останало, не противоречи на инстинкта, който настоява да забравим, понеже да забравиш означава да се освободиш от време, а споменът ни тегли назад, пречи ни да напреднем.

\* \* \*

**3 май.** Има хора, които внезапно престават да вярват в Бога. От своя страна забелязвам, че малко по малко преставам да вярвам в човечеството. То ми се беше наложило отдавна чрез своите речи, закони, книги, но започнах да го виждам в същинската му светлина, която е тъжна, защото става гума за луда старица, чиито кризи на жестокост се редуват с усмивки. Човечеството се смята за величествено и достойно за почит; то забравя за вкуса към кръвта, който винаги го е отличавал, както и за непомерния си апетит към страдание. Нека не ми казват, че човечеството търси щастието; прекалено

<sup>1</sup> Виж Екл. (3:11)

Видно е, че то обича врявата.

\* \* \*

**4 май.** Мисълта отлита, а гумите вървят пешком. Ето цялата грама на писателя.

\* \* \*

**8 май.** Никога не съм могъл да гледам сегналния Христос на Дюрер, без да усетя пробождане в сърцето. Все ми се струва, че ако толкова е страдал, то е и по причина на мен. Ала на кого бих се осмелил да кажа тези неща, без да се почувствам смешен? И все пак това е усещането, което остава у мен тази малка рисунка, и се питам дали не е усещането, което всъщност трябва да остави. Инак, кажем ли си, че тази ужасяваща мъка е била заради грешките на цялото човечество, чувството за лична отговорност значително намалява. Питам се дали чрез делото на спасението Бог не е пожелал то да се яви на всеки от нас като голям дебат между него и „мен”, между него и всяко човешко същество, все едно, че всяко човешко същество е само на земята. Или още по-добре, като че ли всяко човешко същество би било за него цялото човечество.

\* \* \*

**19 май.** Чувам как над главата ми тича някакво момченце. То обикаля помещението от край до край с все по-сигурна стъпка, за да изследва цял един свят от шкафове и скришни места зад мебелите. Изобщо не ми пречи, че го чувам. Бог знае с точност броя на стъпките, които ще отведат това човешко същество до гроба, както знае и заплетената мрежа, която тези стъпки ще образуват върху земята. Цялата съдба на детето е в тази мрежа, която е нещо като път към абсолютното.

\* \* \*

**3 юни.** Не би могло да се запълни духовната празнота с четене на мистици; все едно да се опитваш да позалъжеш глуда си. Какво ни подтиква да си купуваме толкова книги върху религията? Несъмнено тук има някакво „привличане”, но виждайки толкова много книги край нас и толкова малко християнство в нас, това не трябва ли да ни безпокои? Ние имаме твърде много желание да знаем, за да знаем, а не да знаем, за да станем по-добри. И ако всички наши книги не ни научават да обичаме ближния, какво съществено ни дават те?

Поднових четенето на Чосър. Има тази утринна свежест на Средновековието. В един вече стар свят като неговия той е бил новото. Той открива като за първи път пролетта с нейните мириси. Твърде уморени сме и твърде преситени, за да приемем една роза и вдъхнем нейния аромат с простотата на човек от онова време. Твърде много ни бомбардираха, торпилираха и прогонваха, нека го кажем.

\* \* \*

**12 юли.** Прогължавам да съм пог силно впечатление от четенето на книгата на Йоргенсен<sup>2</sup> за св. Франциск, защото виждам в нея осъждане на нашия начин на живот. Толкова далеч сме от Евангелието, че на пръв поглед не проумявам как изобщо бихме могли да се върнем към него. Знаем, че когато коленичим, за да произнесем молитвите си, ние (по някакъв начин) успяваме, но в останалата част от деня цели бездни ни делят от Евангелието. И става така, че отворим ли уста, гумите ни го отричат. Изгубили сме пътя към щастието. Животът на един францисканец от 1200 г. ни се струва мъченичество, защото съзираме в него само най-трудните аспекти, противоречащи на нашето схващане за **благогенствието**. Не долавяме неизличимата вътрешна радост, която е била контрапункт на тези ужасяващи лишения (в нашите очи). Йоргенсен разказва за английски францисканци, намерили се след всевъзможни трудности, които изпитали толкова голяма радост, че не могли да я изразят по разумен начин. Свети Франциск танцувал, докато говорел пред папата. Знаем, че понякога той се е правил, че свири с два пръста на цигулка, и е пеел, докато не го обземело разкаянието. Това са били хора, опиянени от радост, и то от радост, до която злощастните ни удоволствия никога няма да ни отведат. Свети Франциск несъмнено е бил един от най-големите поети, до степен да се запитаме дали светостта не е поезията в нейната абсолютна форма и дали човешката поезия, дори на нивото на земята, не е отражение на духовен блясък, който сме неспособни да си представим. Какво значение има, че спим на голи гръски, ако Христос и Мария ни посетят? Потискаща е мисълта за всичко, от което се нуждаем, за да прекараме кратък ден без страдание. Има хора, смръщващи се заради лоша закуска или най-малкото при вида на това, което смятат за лоша закуска. От няколко дни се питам дали Христос не ни е предложил Евангелието си **втору път**, приживе на свети Франциск. Много добре знам, че той ни го предлага всеки ден, но този път, ако мога така да се изразя, е станало по особен начин, чрез един по-особен призив. Светът, целият християнски свят, е трябвало да го последва. Но както изглежда, това не се е случило.

\* \* \*

**18 юли.** Бих искал този дневник да бъде по-пълнен, в него да има всичко, но това не е възможно... Трябва да се избира. При тези условия един дневник престава да бъде върното огледало, което бихме искали, той предлага едва частичен портрет, подобно на портрета на кардинала, нарисуван от Тициан (в музея във Филаделфия), където муселинова завеса е гръпната над половината лице. Но сигурно ще кажете – муселинът е прозрачен. Нека оставим тук тези аналогии.

\* \* \*

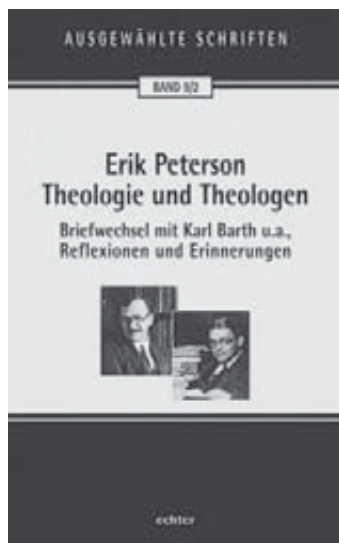
**15 октомври.** Питам се дали някога бих могъл да определя какво наричам щастие. Не говоря за душевното състояние, което всички познават или са познава-

<sup>2</sup> Йоханес Йоргенсен (Johannes Jørgensen, 1856–1956) – датски поет и писател, известен с биографията си на св. Франциск от Асизи, издадена през 1907 г.

ли, или пък си мислят, че са познавали, а за нещо друго, по-особено, нещо почти религиозно, една парализираща емоция. Струва ми се, че за първи път го изпитах към осмата си година в една класна стая в лицей „Жансон“. Гледах през прозореца, наблюдавайки извития покрив на покритата галерия, която води от малкия към големия лицей, и ненадейно, докато наблюдавах този покрив, бях обзет от тайнствена радост, която изведнъж бликна в мен. Мисля, че пребивавах в това неописуемо състояние в продължение на дълги минути, без да знам какво точно се случва около мен, без да знам най-вече защо се чувствам толкова щастлив. Днес имам впечатлението, че това непонятно щастие е може би нормалното състояние на човечеството, изтръгнато от злото, искам да кажа, щастие, което човечеството би познало, ако се върне към Бога. Много често оттогава съм имал мигове, сходни на описания, които **никога не зависеха от външни обстоятелства**. Тъкмо това ги отличава от миговете на обичайно щастие: аз бях щастлив не защото времето е хубаво или защото всичко е наред, а поради нещо друго, което не разбирах и все още не разбирам. Винаги съм бил смаян до каква степен това чувство няма никаква връзка с чисто човешкото щастие, с щастие, което например ни предлага любовта. Наричам това щастие религиозно поради неговата изключителна сериозност и поради тайнството на неговия произход.

Превод от френски: Тони Николов

# КАТОЛИК И ПРОТЕСТАНТ



## Кореспонденцията между Ерик Петерсон и Карл Барт

Немският теолог Ерик Петерсон (1890–1960) дълго време остава неизвестен въпреки голямото влияние, което оказва върху протестантското и католическото богословие. Преди 15 години издателство *Echter* започва да публикува под ръководството на г-р Барбара Нихтвайс неговите *Избрани съчинения*. Най-новият издаден том изважда от архивите писмата му с друга голяма фигура на протестантската теология – Карл Барт. Предлагаме рецензията на проф. Ян Хайнер Тюк в *Нойе Цюрхер цайтунг* (30.12.2009) и въведението към изданието на Барбара Нихтвайс.

### Ян Хайнер Тюк<sup>1</sup>

#### Оспорваният авторитет на догмата

Има исторически уникални констелации. Така под звездата на Тома от Аквино през зимния семестър на 1923/24 г. се кръстосват две значими богословски биографии. Ерик Петерсон, приват-доцент по църковна история в Евангелско-теологическия факултет в Гьотинген, изнася лекция за Тома от Аквино. Не е чудно, че младият учен е погоден в симпатии към католицизма. Карл Барт, който вече е получил известна популярност с *Коментара си върху Послание към римляните* и през 1921 г. е приел поканата да преподава в Гьотинген, е най-известният слушател на тази лекция. Излиза променен от нея. Неговата промяна от диалектически към догматичен начин на мислене е повлияна и от Петерсон.

Антипатията към либералното културно протестантство свързва двамата. Въпреки това, при цялата приятелска обмяна на мисли, още от самото начало те вървят по различни пътища. Това е документирано в двоятния том от съчиненията на Петерсон, образцово издание на Барбара Нихтвайс със заглавие *Теология и теолози*. Многостранныят материал от наследството на Петерсон, който е публикуван – откъси от лекции, доклади, есета, писма и записки от дневници – се концентрира тематично около разбирането на Петерсон за теологията.

И за пръв път лекцията в Гьотинген става напълно разбираема. Тя се състои от

<sup>1</sup> Ян-Хайнер Тюк (р. 1967 г.) е извънреден професор в Института по систематична теология на Университета във Фрайбург. Редактор в католическото списание *Sottiglio*; най-новата му публикация е *Дарът на съвременността. Теология и поезия на причастието при Тома от Аквино*, Фрайбург, 2009 г.

гълци, по-скоро незабележителни парафрази на учението на Тома от Аквино, прекъсвани от изключително оригинални отклонения. Петерсон говори за Откровението и разума, навлиза чрез ангелологията<sup>2</sup> в „невидимия духовен свят“, говори за литургията, отбелязва в критичен тон, че протестантската догматика е разхлабила своята връзка с догмата. „Смятам го за много голямо нещастие на нашата теология. Не съществува теология, която не би била едновременно църковна и конфесионална теология. Тъкмо защото догмата не е лично убеждение на отделния човек, а е вярата на Църквата, затова и догматиката не е личното умозрение на единичен човек.“

Поканеният за професор в Бон Петерсон обобщава през 1925 г. в своя брилянтен памфлет *Що е теология?* своите възражения срещу една теология, която погмения задължителността на църковната догма със субективното становище на теолога. Той критикува реторично-нагменната неангажираност на диалектичката теология и утвърждава задължителния авторитет на догмата, който произхожда от възплъщението на Словото Божие. Както Словото, станало плът, говори конкретно за Бога, така и теологията има задачата чрез завръщане към догмата да дава конкретни отговори на конкретни въпроси. Нужна е смелост, за да влезеш отново в сферата на догмата. Подчертаването на църковния авторитет от Петерсон изглежда всъщност странно, когато се оправдава наказанието на еретиците или когато „безсърдечието на Църквата срещу нейните големи теолози“ се отбелязва като „знак за истинско величие“.

Смелата богословска стъпка на Петерсон предизвиква възмущение сред протестантските теолози. Карл Барт пише на Рудолф Бултман, че рядко се е ядосвал така, както на този „блестящ и във всяко отношение безсрамен памфлет“. Тогавашните представители на богословския авангард – Гогартен, Барт и Бултман – съчиняват не по-малко полемични отговори, на които Петерсон всъщност не реагира публично, защото се чувства неразбран и все повече изолиран.

С преминаването си към Католическата църква през 1930 г. Петерсон се надява да остави зад гърба си голямата изолация. Той прекъсва професурата си и отива в Рим. В едно възмущащо писмо Барт изказва съжаление, че неговият колега и приятел е изгубен за евангелската теология.

За разлика от Барт, чиято теология, изложена в четиритомната *Църковна догматика*, получава епично разпространение, Петерсон публикува работите си преди всичко във формата на бележки и къси статии, които намират ограничен отзвук. Въпреки това те оставят своите следи в Бартовия *Opus magnum*.

Свидетелствата на други съратници и ученици, сред които Ерих Кеземан и Хайнрих Шлир, показват, че като поставя остро проблемите, Петерсон успява да повлияе на цели поколения в науката. Въпросът му за авторитета на догмата и задължителността на теологията и днес кара богословите да анализират непрекъснато своя профил в полифоничния дискурс на духовните науки.

<sup>2</sup> Ангелология – учение за ангелите и тяхното място в небесната йерархия, водещо своето начало от св. Дιονисий Ареопагит – б.ред.



## Барбара Нухтвайс

### Ерик Петерсон и Карл Барт

Двамата теолози се запознават при особени обстоятелства през 1921 г. Карл Барт е пастор и проповедник в Сафенвил в Швейцария, изпратен в Германия, за да преподава през зимния семестър на 1921/22 г. като професор по протестантска теология, докато подготвя изцяло ревизираната редакция на своя *Коментар върху Посланието към римляните*.

Ерик Петерсон, който до 1919 г. е инспектор в Духовната семинария в Гьотинген, след получаване на научна степен и хабилитация става през зимния семестър 1920/21 г. приват-доцент по църковна история и извънреден професор по християнска археология. Впечатлява се от религиозни и богословски проблеми от всякакъв характер и вече го притиска въпросът за възможно обръщане към католицизма.

Между двамата възниква едновременно привличане и отблъскване. От една страна, ги свързва приятелство, почиващо върху голяма човешка симпатия, на съучастие в общата битка срещу всичко в съвременната теология и Църква, което в техните очи попада в жанра „неопротестантизъм“ (Ернст Трьолч), и дори създават малка „клика“ за взаимна подкрепа в академичната кариера. От друга страна, двамата са противници в теологията, като пренасят схватките си от аудитория в аудитория и през 1925/26 г. даже под формата на публикации. В своя памфлет *Що е теология?* Ерик Петерсон публично напада Карл Барт, а той отвърща с лекцията си *Църква и теология*. Приятелството издържа на този богословски спор, то надживява дори обръщането на Петерсон към католицизма малко преди Коледа на 1930 г. Едва в средата на 30-те години това, което ги разделя, става повече от това, което ги свързва. Вероятно различията са по-малко в теологичните и конфесионални противоречия, колкото в техните силно раздалечаващите се кариери: Карл Барт, съосновател на *Bekennende Kirche* (Изповядваща църква)<sup>3</sup>, автор на започнатото през 1932 г. епохално произведение *Църковна догматика*, а след 1935 г. професор по систематично богословие в Базел, продължава напред като теолог със световна слава.

След приемането на католицизма Ерик Петерсон дълго е без работа, премества се в Рим, има многодетно семейство, което не е в състояние да изхранва, все повече изпада в забвение като теолог и печели световно признание „само“ като специалист по история на античността. „Тихата симпатия на Петерсон към Барт, която придобива почти гетски черти“ (Волфганг Трилхаас), все пак продължава, но се налага да преглътне разочарованието от това, че Барт не отива на лекция, която Петерсон изнася в Базел специално за него.

<sup>3</sup> *Bekennende Kirche* (Изповядваща църква) е опозиционно движение на евангелските християни срещу опитите за унификация на учението и организацията на Германската евангелска църква по времето на националсоциализма. Б.пр.

„Нещастната любов“ между Карл Барт и Ерик Петерсон е отразена в поредица писма между 1921 г. и 1936 г.: тя дава колкото богат на информация, толкова и вълнуващ поглед към отчасти паралелните, отчасти противоположните опити на двамата видни теолози приятели да станат разбираеми един на друг, да обхванат същността на теологията и да назоват задачите, която настоящето поставя пред теологията. Тази кореспонденция е сърцевината на представеното издание. Допълват я свидетелства от кореспонденцията на Петерсон с други предимно евангелски теолози като Рудолф Бултман, Герардус Ван дер Льов, *Фридрих Хайлер, Карл-Лудвиг Шмид и в по-късни години Оскар Кулман.*

Тези писмени извори за сблъсъка на Петерсон с протестантската теология през 20-те години на XX век са документирани в дневниците му и по-кратки текстове, и най-вече в писмата му до Теодор Хекер, които разкриват развитието му като богослов от началото на следването му през 1910 г. до началото на академичната му преподавателска дейност през 1920 г. Трите му католически десетилетия след 1930 г. са скицирани чрез кореспонденцията с богословите Анселм Щолц от Бенедиктинския орден и Ханс Урс фон Балтазар. В края изданието събира различни автобиографични свидетелства и големи части от последния дневник с фрагменти на Петерсон, както и спомени за него и описания на личността му, излезли изпод перата на съвременници, евангелисти и католици, негови познати и приятели.

Превод от немски: Людмила Димова

Отец Анжеј Витко е професор в Папския богословски университет в Краков. Той е доктор на хуманитарните науки – история на изкуството, доктор по теология, член на Кралската академия за изобразително изкуство „Сан Телмо“ в Испания, член на Научния съвет на Института по изкуствата към Полската академия на науките. Роген е през 1966 г., ръкоположен е за свещеник през 1991 г. Автор на повече от 35 книги, издадени в Полша, Германия, Австрия, Испания, Англия, Италия, Ирландия, Русия, Украйна и Словакия, посветени главно на Божието милосърдие, историята на културата и изкуството.



**Отец Анжеј Витко**

## ЕЛ ГРЕКО – РЕЛИГИОЗНИЯТ ХУДОЖНИК

Доменикос Теотокопулос, по-известен като Ел Греко, е роген през 1541 г. в Кандия, на остров Крит, който от XIII в. е вече в сферата на влияние на Венеция. Вероятно той произлиза от заможно и влиятелно католическо семейство от Византия, което се потвърждава и от избора на името му, Доминик, вместо православното му съответствие Кирияк. В родния си град той получава първоначално образование, като развива своите таланти и интереси, свързани главно с литературата и философията. Въпреки това страст на неговия живот ще стане живописата, която той започва да изучава при монасите, ръководещи училището за иконопис. Там той попива византийската традиция. На двадесет и две години вече е бил майстор по живопис и вероятно е ръководил свое ателие.

Произведенията на Теотокопулос са основа за преоткриването на вълнуващото развитие в творчеството на художника – от работите с изразителен византийски характер, рисувани под силното влияние на Италианския ренесанс, чак до най-характерните изображения, създадени в Испания.

От най-ранния, критски период на Ел Греко са се запазили само три произведения с византийски характер, датирани между 1565 и 1567 г. Техният стил изразява връзката между традиционна форма, детайлност и елегантност, които се срещат в творчеството на работещия в Кандия художник Георгиос Клонцас. Първото, най-старо известно произведение на Теотокопулос е създадено преди 1567 година – това е *Успение на Божията Майка*, чието авторство се разкрива едва през 1983 г. след откриването на подписа на художника. Тази икона продължава да се радва на почитта на поклонници в катедралата *Успение на Божията Майка* в Сирос. Друго произведение от същия период е иконата в стил св. Лука, която изобразява Божията Майка с Младенеца и се намира в музея „Бенаки“ в Атина.

1567 г. е повратна в творчеството на Ел Греко. Тя е свързана с пристигането му във Венеция и присъединяването му към ателието на Тициан. Там художникът се докосва до венецианския колорит и реализъм от 60-те години на XVI в. През 1570 г. той отива в Рим, където попада под попечителството на кардинал Алесандро Фарнезе. Следите от престоя му във Вечния град са постъпването в Академията на св. Лука през 1572 г. и няколко картини, сред които известният *Портрет на Гулио Иловио* (1572, Неапол, Galleria Nazionale di Capodimonte). Произведенията, които показват прехода на твореца от каноните на византийското изкуство в посока към венецианската живопис, са двата известни триптиха – от Ферара (ок. 1567 г., Fondazione Cassa di Risparmio di Ferrara ) и от Могена (ок. 1569 г., Galleria Estense). От края на 60-те години на XVI в. е и картината *Полагането в гроба*, намираща се в Националната галерия на Атина, а също и с няколко години по-късната *Пиета* (Филаделфия, Museum of Art), чиято пирамидална композиция е заимствана в скулптурата на Микеланжело през 1550 г.

След кратък престой в Рим през 1576 г. Теотокопулос окончателно напуска Италия и поема към Испания, като, разбира се, разчита да му възложат работа при изографисването на двора на Ескуриал, а може би се надява и на работа като придворен художник. Пристигайки в Толедо, още същата година подписва договор за изпълнение на църквата *Santo Domingo el Antiguo*, осъществено между 1577 и 1579 г. Изпълнението на *Мъченичеството на св. Мавриций*, предназначено за Ескуриал и предшествано от *Обожанието на името Исусово*, не се понравило на Филип II. Огорченият художник се установява в Толедо, църковна столица на Испания, изпълнена с духовност, богата с многобройни манастири и религиозни братства. Там той намира подходяща атмосфера, за да реализира своите неповторими творби, които под знака на Контрареформацията стават изключително търсени и поръчвани. С годините стилът му става все по-одухотворен, така че перспективата, пропорциите и анатомията се подчиняват на мистичната интерпретация на истините на вярата. Създадените от него картини е трябвало да помогнат на зрителите да напуснат физическия свят и да се извисят до мисълта за Бога.

Животът на Ел Греко не винаги е следвал учението на Църквата. Бил е укоряван за извънбрачната си връзка с Жеронима де лас Куевас, чийто плод е синът на художника Хорхе Мануел. Наследството на Ел Греко обаче е от изключително религиозен характер, за което говори най-вече иконографията, а също светлината и цветовете, използвани в нея, за да служат на изображението на вярата. Творчеството на Доменикос Теотокопулос е в пълна хармония с Църковната доктрина, изразена в учението на Тригентския събор (1545–1563). Дори и наличието на тези идеи да е произтичало от поръчителите, очевидно те е трябвало да бъдат препотвърдени от волята на художника. Ел Греко наистина е познавал решенията на Тригентския събор относно доктрината и изкуството. В неговата библиотека се намират не само гръцките преводи на каноните и декретите, но и книгите на Стария и Новия завет, както и писанията на гръцките Отци на Църквата като св. Василий Велики, св. Йоан Златоуст и Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Заслужава да се спомене и силната връзката на Ел Греко с кардинал Бернардо Санговал и Рохас, архиепископ на Толедо от 1599 до 1618 г. През 1601 г. архие-

пископът издава сборник с решенията на събора, които задължават произведенията на изкуството в епархията на Толедо да са в съответствие с учението на Тригентския събор. Поради тази причина от 1603 г. Ел Греко, както и синът му Хорхе Мануел многократно са били призовавани да дават оценка от името на епархията дали произведенията на изкуството са в съответствие с учението на Църквата и могат да получат лиценз.

Изглежда, че Ел Греко е бил истински религиозен човек, разкрил своята набожност в творбите си. Именно съдържанието, композицията и иконографията показват не само задълбочените му познания за учението на Църквата, но и са ярко свидетелство на неговата вяра. Творчество на Доменикос Теотокопулос е било силно оръжие в борбата с Реформацията за чистотата на религиозната доктрина. Работите на Ел Греко илюстрират основните задължения на християнина: молитва, покаяние, милосърдие, спазване на утвърдения канон на Светото писание и дори напомнят за примера на мъчениците, които са жертвали живота си за вярата. Една от най-любимите теми на Ел Греко е представянето на св. Франциск, изразено винаги в молитва, а не в момент на чудо, както е в случая на св. Доминик. Мотивът на аскетизма присъства в многобройни илюстрации на покаянието на Мария Магдалена, сълзите на скръбта на св. Петър, както и в смъртта на св. Йероним. Св. Йероним, изобразен като кардинал и учен, става символ на превода на Библията, направен от самия него и утвърден от Тригентския събор. Изключително интересно и новаторско е било изображението на св. Йосиф в посветения му параклис в Толедо, представен с пастирска тояга, като пазител на Божия Агнец. Именно грижата за малкия Иисус, който нежно прегръща баща си, е осигурила на Йосиф святост и слава, представени чрез лавров венец. Мъченичеството, смятано за най-висшата форма на вяра в истинския Бог, е представено чрез изображенията на св. Себастиан и св. Мавриций. А грижата за милосърдните дела присъства в образа на св. Мартин, който е разделил плаща си с бедняка. Тези, които изпълняват милосърдни дела, могат да разчитат на специалната грижа на Божията Майка, която разгръща плащаницата си над своите верни деца, както е изобразено на картината *Мария de la Caridad* в църквата Illescas.

Уникалната роля на Дева Мария е силно изразена в католическата доктрина. Дева Мария, в съответствие с учението на Църквата, е посредник между Бога и хората. Тя е благословена със специални дарове, включително с привилегията на непорочното зачатие, което по онова време не е било със статута на догма, но се е радвало на истинска почит сред испанския народ. Изтъкването на участието на Дева Мария в спасението на света служи на представянето ѝ като активна последователка на Бога. Сцените на Благовещението, Разпятието, Пийетата, Петдесетница представяли Мария като изпълняваща Божия план. От друга страна, нейното божествено майчинство е представено в идеите на *Рождество Христово*, *Светото Семейство*, *Поклонението на пастирите* или изображенията на Детето Исус. Уникалността на Дева Мария и привилегированото ѝ място са илюстрирани от художествените изображения на *Непорочното зачатие* (фиг. 1), *Успение Богородично* и *Коронацията от Светата Троица* а грижата за хората намира своя израз в картината *Майка на милосърдието*, където тя разпростира плащаницата си над своя народ.

Сцените от живота на Христос са били посветени основно на делото на спасението. Освен сюжетите, илюстриращи неговото детство, изключително място заемат и изображенията на Страстите Христови, свързани с молитвата в Гетсиманската градина, носенето на кръста, кърпата на Вероника, разсъбличането на Христос, разпятието, снемането от кръста, чак до чудото на Възкресението. По-малко обаче са изображенията, представящи учението на Христос, което започва с акта на Кръщението в река Йордан. Два сюжета, чието значение е особено важно в борбата срещу Реформацията, се появяват доста често в творбите на Ел Греко. Първият от тях е *Изцелението на слепеца*, което символизира изцелението на слепотата на невярващите. Другият образ – *Прогонването на търговците от храма*, на свой ред сочи нуждата от прочистване на Църквата от ерес.

Специално място в учението на Католическата църква заема доктрината за светите тайнства, установени от Бога, които дават и разпространяват светата благодат. В творчеството на Ел Греко можем да посочим позоваване на това учение в редица произведения. Така тайнството Кръщение е пресъздадено чрез сцената на Христовото кръщение, миропомазването – чрез Петдесетница, изповедта, или тайнството покаяние – чрез страданието в образите на светите: Мария Магдалена, ап. Петър, Йероним; бракосъчетанието – в Свялото отдаване на Дева Мария, а свещеничеството – в погребението на граф Органса, където свещеникът отслужва панихидата за мъртвите, а също и в сцената на Възкресението от църквата *Santo Domingo el Antigo*, и в образа на св. Илдефонс в епископски одежди. Със сигурност подобна роля играе и цикълът *Apostolados* от сакристията на катедралата в Толедо, където свещениците, подготвяйки се за литургията, медитират върху дълбочината на апостолското служение, на което те са наследници.

Разбира се, от изключителна важност за църковната доктрина след Тригентския събор е учението за Евхаристията. Поради това е толкова важен начинът на богослужение при най-важното тайнство. Олтарят и картината зад него са мястото за отдаване на най-святата жертва, която свидетелства за смъртта на Христос на кръста. Оттук, както е в картината зад олтара в църквата *Santo Domingo el Antigo*, Йоан Кръстител не сочи Агнеца, както е било в досегашната иконография, а протяга пръст към масата на олтара, сякаш иска да каже: ето Божия Агнец, който опрощава греховете на света... Разположеното в горната част на олтара изображение на Светата Троица, показва Бога Отец, който гържи в скута си мъртвото тяло на Сина, тоест приемащ изкупителната жертва. Подобно изтънчено представяне има и в сакристията на катедралата в Толедо, където сцената на *Разсъбличането на Христос – Espolio*, е съпътствала свещениците подготвящи се да изпълнят най-святата жертва.

Една от най-дълбоките истини на вярата илюстрира *Погребението на граф Органса*. Докато св. Августин и св. Стефан полагат тялото му в гроба, ангел понася душата на покойния към Божия съд, там, където Дева Мария и светиите се застъпват за него, като измолват заради добродетелния му живот вечно щастие.

Самият Ел Греко със сигурност е разчитал на застъпничеството на Богородица пред Божия престол. Няколко дни преди смъртта си през 1614 г., прикован на

легло, поръчва да бъде записано: „Изповядвам, вярвам и проповядвам всичко, което изповядва и проповядва Светата Майка Римска Църква (...), в която вярвам, живях и ще умра като добър християнин и католик”.

Последната воля на художника е била да бъде погребан в манастирската обител на сестрите цистерцианки *Santo Domingo el Antiguo*. Под олтара с неговата творба *Поклонението на пастирите*, на която един от обикновените миряни, разпознал обещания Месия, носи чертите на художника. Сюжетът на картината сочи надеждата за застъпничеството на Дева Мария и Христос Спасителя за Ел Греко, който дълбоко е вярвал, че Божията Майка, на гръцки наричана *Theotokos*, ще се застъпи за своя верен син, носещ името ѝ в своята фамилия – *Theotokopoulos*.

Хортен시오 Феликс Паравичино, увековечен в известния портрет от Museum of Fine Arts в Бостън, приятел и почитател на творчеството на гениалния художник, в един от сонетите, посветени на него, обобщава творчеството на Ел Греко по следния начин: „Работеше за бъдещето, по-голям от Апелес, / не само на земната му слава, а и на неговите чудатости / ще се възхищават, без да могат да ги повторят, бъдещите векове. / Крит му гаде живот, а Толего четки, втората му родина, / от която със смъртта започва вечният му живот”.



Ел Греко, *Непорочната Дева Мария със св. Йоан*, 1580–1585 г., Толего, Museo de Santa Cruz. Снимка: авторът

# АНТОЛОГИЯ ВЕЛИКДЕН

Колко силно е религиозното чувство у българина и най-вече в българската поезия, е въпрос, който си остава спорен още от класическата статия на Атанас Далчев, публикувана в сп. „Философски преглед“ (1929). В нея Далчев настоява, че българската литература, поне в своя класически период, не е дала нито един лиричен или епичен поет, в чието творчество главната ос да е идеята за Бога, както е у Достоевски или Рилке. Водени обаче от убеждението, че всеки религиозен опит е индивидуален, решихме да предложим в този брой подборка от непознати или позабравени текстове на български автори, в които водещо е тъкмо религиозното чувство.



Писателят Константин Н. Петканов (1891–1952) е роден в с. Каваклия, Лозенградско, в семейството на български свещеник, взело участие в църковната борба и в Илинденско-Преображенското въстание от 1903 г. От 1910 г. до Балканската война учителства в Малко Търново, Лозенградско и Бунархисар, Източна Тракия. След края на Първата световна война учителства в Созопол, а през 1921 г. – в Бургас. От 1930 се преселва в София. След 1944 г. е директор на културата в Министерството на информацията. Редактор е на списанията *Тракия* и *Балкански преглед* (от 1946 г.). През 1945 г. е избран за академик в БАН. Сред по-известните му творби са романите *Морава звезда кървава*, *Жътва*, *Златна земя*, *Индже войвода*. Есето *Нашият Великден* е публикувано през 1942 г. в книжка 2–3 на сп. *Изкуство и критика*.

„В храма Господен Коста четеше с решителен глас (пред олтара Господен) Апостола<sup>1</sup>, а аз, в гъното, се обливах в сълзи от безкрайната чистота на Евангелските гуми, от умиление пред Господнето страдание и от непоносимото угнетение от моя грях и помислите ми... Докъдето стигнат гумите, мислите и надеждите на сърцето – готам човек обитава: там е тялото му. В Гетсиманската градина бе тъмна нощ и небесна пустота, в която трима души спят сладостно, а един се моли с кървава пот: „Отче, да бъде твоята воля, а не моята“. С тия гуми пространството бе преминато, овладяно и изпълнено от срещата на Бащата със Сина в оная вечна презръдка, която всички човеци през всяка възраст търсят тук или там, така или иначе”

(Из есето на Илия Бешков „Коста оживя!“, посветено на Константин Петканов)

<sup>1</sup> Става дума за четенето на Апостолско послание в Св. Божествена литургия – б.ред.



**Константин Н. Петканов**

## НАШИЯТ ВЕЛИКДЕН

За нашия народ Възкресение Христово е най-големият празник през годината и затова го нарича Великден. За него са определени три пролетни дни.

Целият великденски пост, който трае почти два месеца, не е нищо друго освен продължителна подготовка на душата да възликува открито, свободно и с щедрост за най-голямото чудо в света – победата над смъртта. Строгостта спазване на поста, усилената полска работа, пробуждането на земята, слънчевият въздух – всичко това открива неизмерими граници на радостта за християнското сърце на българския селянин. Последната седмица пред Великдена е толкова наситена с тъга, смирение и мълчание, че ако не са кокошките и пчелите в селския двор да кудкудякат и бръмчат, наистина би се постигнала пълна илюзия за погребението на Безсмъртния в гроба.

През тези тъжни дни еднически денят и нощта нашепват за приближаването на великия празник. Денят е светъл, широк и с бистри очи. Той открива лицето на земята и дава на простора свежест и дълбочина. Нивите, ливадите, пасищата са се раззеленили и се радват на синьото небе. Една непобедима нежност се разлива из въздуха. А нощта е топла и кротка. Ветреца минава по гърбовете на вретенилите ниви, задъхва се от умора и заспива в цъфналите градини. Над тоя сън броят звездите и месецът. Милувката на деня и презръдката на нощта поддържат бодростта на духа и той почва да се готви, с най-голяма щедрост, за празника на Възкресението.

Мъжете започват отрано да се прибират от полската работа. Овчарите отгледят обречените агнета и ги откарват в селото. Жените чистят къщите, дворовете, зимниците и оборите. Събират пресни яйца от полозите и в четвъртък, преди Погребението, ги багрят. Каквито са цветята в градините, такива са и великденските яйца: червени, оранжеви, зелени, сини, жълти и морави. Най-много са червените яйца. След това жените влизат в градините и берат китки за гроба на Христа от най-хубавите пролетни цветя: кокичета, зюмбюли, лалета, кандилки, здравец, пчелиня и т.н.

В съботата преди Великден младите булки и момите отключват старите големи ракли и изваждат премените. И в облеклото на жената са застъпени всички ярки багри: черни сукмани, сини кафтани, бели партеници, копринени забражки, шарени престилки и сърмени колани. Отварят се и страничните презгради на раклите и се изваждат нанизите, герданите, гривните, обиците, пелешките, треперушките и пръстените. Всичко това се нарежда в гостната, за да бъде под ръка.

Най-тиха, смирена и уханна е последната вечер от Великия пост. Агнетата са

заклани, напълнени и сложени на големи тащи. Пещите са запалени и напалени. Мъжете хвърлят агнетата в тях и замазват вратите им с кал. След това излизат на двора, измиват се на кладенците с прясна вода и се заглеждат в мекия мрак на пролетната вечер. Всичко се смирява, прибира се под стряха и настъпва великото селско мълчание. Ни вик, ни звук, а само благ шепот на цъфнали гървета. През тази вечер не се слага софра. Всички лягат гладни и заспиват най-лекия и хубав сън – съня на надеждата.

Към полунощ звъни първата камбана. Чист, радостен звън затрептява над селските покриви и отлита нагоре към усмихнатите звезди. Малките прозорчета светват, вратите се разтварят, и богра глъчка тръгва из дворовете и улиците. Запалени свещи бележат пътя на богомолците.

Църковният двор е препълнен с мъже, жени и деца. Малки и големи гържат в ръцете си запалени свещи и превръщат нощта на градина с огнени цветя. От църквата излизат хоругвите, а след тях певецът и свещеникът. Шествието спира сред двора, свещеникът извишава глас и възвестява с тържествена песен Възкресението на Христа. В тоя миг гръмват пищови, револвери и пушки. След „Христос Възкресе“ младите целуват ръка на старите, а децата бързат да се чукат с червени яйца.

Църковната служба свършва на ранина. Селяните излизат във радостни и приказливи. Небето е побеляло, птичките подскачат по овошките и чуруликат, а улицата е открита...

На първия ден на Великден няма обяд. Къщата е отворена през всяко време за всички. Който влезе в нея, веднага сяда на софрата. Кумците пристигат пременени и с хубави нови месали, в които са обвити подаръците. Те целуват ръка подред на големи и малки, на кръстника, на кръстницата и на батинайките и батинцата. След тази тържествена церемония седат на софрата и ядат от агнето и хляба.

Дохожда часът на Второто Възкресение. Слънцето се е издигнало на най-високото небе. Камбаната звъни и селяните тръгват към църквата. Свещеникът и певците изнасят хоругвите, Възкресението и начело на голямо религиозно шествие тръгват през селото. Най-напред вървят млади мъже и носят на рамо железни и гървени клепала. Минават през хорището и излизат извън селото. Младите минават напред, а старите вървят подир хоругвите. Шествието навлиза из нивите. Още в първата нива забиват клепалата, свещеникът прочита кратка молитва и запява „Христос Възкресе“. Тази радостна песен се пее непрекъснато от певци и ученици. Момците и момите бързат, навлизат надълбоко из нивите и обикалят цялото село. Най-радостни и щастливи са стопаните, през нивите на които минава Възкресението. След като кръгът се заключи, връщат се по същия път в църквата. Свещеникът и певците символично, със затваряне и отваряне на църковната врата, известяват слизането на Христа в Ада. След това се отслужва кратка служба и се чете Евангелието на разни езици.

Първият ден на Великден завършва с тържествено хоро, на което играят стари и млади. Прочути кавалджии, майстори гайдари свирят го насита, а селяните играят го заход слънце. На втория и третия ден радостта става още по-голяма. Хората и веселбите продължават го късно. По кръчмите се събират играчи на рченица и пред по-възрастните се надиграват. На хорото се развиват извънредно интересни събития. Любовта е в сърцето на младите. Ергени пращат деца да крадат китките на момите, а те или се радват, или пък подгонват крадците, настигат ги и ги набиват.

Най-голямото хоро става на третия ден вечерта. От кръчмите излизат старите селяни и се хващат на пояс. Най-почитаният сдържан старец повежда хорото, завива го на няколко кръга около себе си и после пак го развива. Смрачава се, хорото се изтегля, достига го гворните плетища и в тоя тържествен миг гайдата издъхва, играчите се пуцат и бързо се разотиват да посрещнат добитъка и да го нахранят.

Великденът е дошъл и отминал в радост. На другия ден всички отново ще пльзнат по работа из полето. Селото се укротява. Младите свалят премените си, скриват ги в раклите и се залавят да подготвят работата си за утрешния ден. В тая залисия радостна овчарска свирка се обажда от към края на селото и се изгубва отатък дълбокия мрак на кошарите. От градините еква момински смях и затихва в продължително „Ииух!“...

Настъпва нощта, но сега в нея се е разляла великата радост на Възкресението и тя е по-топла от майчина презръдка. Плахите светлини угасват и селото заспива дълбок сън.



Стоян Михайловски (1856–1927) е поет, автор на басни и философско-религиозни фрагменти. Потомък е на стар възрожденски род, племенник на владиката Иларион Макариополски. Завършва френския лицей „Галата сарай“ в Цариград. През 1875 заминава за Екс-ан-Прованс, Франция, където следва право. След Освобождението работи като адвокат и съдия. Доцент по всеобща литературна история (1895–99) във Висшето училище (днес СУ „Св. Климент Охридски“). Действителен член на БАН от 1898 г. Председател на Върховния македоно-огрински комитет (1901–03). Творчеството му е жанрово разнообразно – стихове, басни, епиграми, афоризми. Неговите басни (*Орел и охлюв*, *Бухал и светулка*, *Секира и трънокоп*) са класически образци в българската литература. Поезията му, изпълнена с митологични и библейски мотиви, има амбицията да постигне триединство между философия, поезия, политика. След по-известните му съчинения са: *Бог. Библейски стихотворения*, *Поема на злото*, *Novissima verba*, *Currente salato*, *Краевековни стихотворения*, *Философически и сатирически сонети*, *Книга за българския народ*.

**Стоян Михайловски**

## НА ВЕЛИКДЕН

*Чуйте вест блага:  
Христос Възкресе!  
Христос Възкресе, на свят упаднал  
нов дух и сили донесе!*

*Чуйте вест блага:  
Христос Възкресе!  
Христос Възкресе, вражда погази,  
в жилища земни покой донесе!*

*Чуйте вест блага:  
Христос Възкресе!  
Христос Възкресе, лют гнет премахна,  
на роби волен живот донесе!*



Нук. Вас. Ракитин (1885–1934) е поет с истинско име Никола Василев Панчев Работи като учител в Плевен (1908–1933). Директор е на Военно-историческия музей в Плевен (1933–1934). Загива, след като бива несправедливо обвинен в злоупотреба с държавни пари. Поезията му е предимно пейзажна. По-известните му стихосбирки са: *Под цъфналите вишни*, *Животът може би е сън*, *Размирни години*, *Преди да съмне*, *Дарове на Балкана*, *Капят листата*.

**Нук. Вас. Ракитин**

## ХРИСТОС

*Като срещнеш някъде Христос,  
спри се и стори Му път смирено.  
Ти ще го познаеш: Той е бос,  
и с лице от слънце обгорено.*

*Братски теб ръка ще стисне Той,  
скръб и труд познал по земни груми.  
На полето светлия покой  
ще те лъхне с топлие Му думи.*

*И очите Му ще видиш ти,  
отразен под небеса далечни,  
да се разлюлява и пламти  
шир от ниви със надежди вечни.*

Емануил Пондимитров (1885–1943) е поет и философ. Роден е в с. Груинци, Босилеградско. Следва философия в СУ, завършва с докторат по философия във Фрибур, Швейцария. Учител в Лом и Хасково, частен доцент (1923–1943) в Катедрата по сравнително литературознание в Софийския университет. Пише във всички литературни жанрове – лирика, художествена проза, драматургия, литературна теория и критика. Създава произведения за деца, автор е на философски студии.



### Емануил Пондимитров

## РЪЖ

*Великден ще настъпи,  
ще бъде светъл празник вред,  
и всяко клонче ще напъпи,  
ще се разпукне всеки цвят,  
тогаз и мойта нива  
ще се вълнува като жива.*

*И ето сам Христос  
под бяла греха, бос,  
с чело, венчано с тръне,  
с роса от кървав пот  
ще дойде да ме зърне  
да благослови моя плод!*

*И аз ще цъфна, ще вирея,  
и едро зрънце ще наля,  
ще пусна златен клас,  
и жетвата богата  
ще бъде оня час  
стопанину отплата.*

*А после святото зърно  
ще смелят на брашно,  
да месят хляб: тогава  
ще дойде мойта слава! –  
и моят скромнен плод  
ще храни бедния народ.*





Атанас Далчев (1904–1978) е поет, автор на фрагменти, преводач. Роден е в Солун. За първи път публикува в колективния сборник *Мост* (1923). Деен участник в литературния кръг „Стрелец“ (1926–27). През 1927 завършва философия и педагогика в СУ „Св. Климент Охридски“. В периода 1928–29 г. е във Франция, слуша лекции в Сорбоната. Автор на етапните за българската поезия стихосбирки: *Прозорец*, *Стихотворения*, *Париж*, *Ангелът на Шартър*. В комунистическия период задълго е обречен на мълчание и се занимава единствено с преводи. Едва успява да публикува своите *Стихотворения* и *Фрагменти*. Негласен водач на поколението на 60-те години. Носител на Хердгеровата награда на Виенския университет.

## Атанас Далчев

# ВЕЧЕР

*Разкъсани от зъберите черни,  
озъбени като от зверска стръв,  
издъхва слънцето и топла кръв  
се лее низ полетата вечерни.*

*Блатата зоят като тъмни рани,  
разстила се въздъхнала мъгла  
и като стон над хиляди села  
звучи звънът на медните камбани.*

*И в тоя час на мъка и на горест  
във глухите вечерни равнини,  
където никнат болки и злини  
и зреят жътвите на злата орис,*

*по стълбите на гаснещата вечер  
Христос низхожда в риза от звезди  
да сложи на ранените гърди  
на страдната земя ръка предвечна.*







































































































































